

LA CRISI SPIRITUALE DELL'EUROPA: Una sfida per la fede cristiana *

PREMESSA: SIGNIFICATO E CONTESTO DEL TEMA

Inizio con una breve premessa esplicativa del titolo scelto per questa relazione, e del contesto entro il quale essa si colloca.

Parlare di «crisi spirituale» dell'Europa sembra oggi giustificato – anche solo partendo dagli avvenimenti dell'89, con la catena incalzante di conseguenze da essi messa in moto – almeno sotto due profili, che in realtà si richiamano e si implicano vicendevolmente. Crisi «spirituale» significa, innanzi tutto, crisi profonda dello «spirito» europeo, intendendo con questo termine quel complesso di idealità che hanno sorretto il grande progetto dell'Europa moderna: sia nella sua versione marxista e comunista – crisi che appare in modo più evidente –, sia nella sua versione liberale e capitalista – crisi che si avverte in modo più sottile, ma che è altrettanto pervasiva e seria. Ma, più in profondità, crisi «spirituale» dell'Europa significa crisi o messa in discussione di quello «zoccolo duro» del genio europeo, sul quale si innesta il progetto stesso della modernità: crisi, in particolare, non solo delle radici classiche dell'Europa (la Grecia e Roma), ma anche di quelle radici ebraico-cristiane attingendo alla quale l'Europa propriamente ha costruito la sua specifica identità.

Si tratta, dunque, di una crisi che non tocca semplicemente l'assetto politico-economico ed etico-sociale dell'Europa (o almeno

* Questa conversazione è stata tenuta presso il Pontificio Consiglio per i non credenti, in Roma, il 7 maggio 1992.

di una parte di essa, anche se gli ultimi avvenimenti politici in molti stati dell'Europa occidentale hanno anche qui messo allo scoperto un profondo malessere, a tutti i livelli); ma di una crisi più profonda che investe il «senso» globale dell'esistenza, personale e sociale, in rapporto alla storia e al suo (negato o ricercato) destino ultimo. È vero che ci sono state molte crisi nella storia culturale e spirituale dell'Europa, crisi di transizione e di crescita, ma forse nessuna – al di là delle apparenze – è così radicale come la presente.

Per decifrare il significato e la portata di questa crisi che, come tutte le crisi, può risolversi in una semplice disgregazione dell'assetto precedente o invece in un salto nuovo di qualità (1^a parte), ed anche per cercare di cogliere come questo fenomeno epocale interPELLI la fede cristiana (2^a parte), mi colloco nella prospettiva dell'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa dello scorso anno e, in particolare, della *Dichiarazione* che ne ha riassunto i lavori. Due – mi pare – sono state, in effetti, le peculiari caratteristiche di questo avvenimento ecclesiale, che lo rendono particolarmente interessante per il nostro assunto. Da un lato, il fatto che esso abbia rappresentato la prima riflessione a carattere continentale che ha cercato – sia pure in un'ottica specifica – di evidenziare il significato anche culturale dei fatti degli ultimi anni e delle prospettive del futuro che essi dischiudono: questa è stata la grande e tempestiva intuizione di Giovanni Paolo II. Dall'altro, il fatto che il Sinodo, sempre su invito del Papa, e ponendosi in un'ottica metodologica in consonanza con quella del Vaticano II e in particolare della *Gaudium et spes*, ha voluto – come scrivono i Padri nel Documento finale – «alla luce della fede e sotto la guida dello Spirito Santo, discernere in quest'ora i veri segni della presenza e del disegno di Dio» (n. 1).

Anche questo mio breve tentativo di lettura – elaborato appunto anche sulla scorta delle indicazioni emerse nel Sinodo – intende porsi in una simile prospettiva teologica¹.

¹ Cf. il nostro *Europa e fede cristiana. Una lettura teologica sul Sinodo*, in «Rassegna di teologia», 33 (1992), 1, 7-20; *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza e progetto*, Atti del Simposio pre-sinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991) [«Il Nuovo Areopago», 10 (1991) n. 3-4]; *La teologia per l'unità dell'Europa*, a cura di I. Sanna, EDB 1991.

1. UNA FENOMENOLOGIA DELLA «CRISI SPIRITUALE» DELL'EUROPA CONTEMPORANEA

Per offrire una rapida fenomenologia della crisi spirituale dell'Europa contemporanea privilegio un approccio sintetico e globale di carattere piuttosto teoretico, cercando di andare alla radice delle molteplici e anche contraddittorie espressioni di essa e ispirandomi all'indicazione offerta dal Sinodo, secondo cui il crollo dei regimi totalitari dell'Europa centro-orientale, in profondità, «ha avuto una motivazione etico-antropologica e, in definitiva, spirituale» (n. 1). Quest'affermazione può valere anche per le società dell'Europa democratica occidentale.

a) La crisi antropologica della ragione moderna e le sue principali manifestazioni

In una parola, dunque, la crisi dello spirito europeo ha una radice antropologica, vale a dire nella concezione che l'uomo ha di se stesso. Ora, quel che mi sembra determinante – e la critica cosiddetta «post-moderna» al progetto della modernità ne costituisce una conferma² – è che la crisi dell'uomo europeo si esprime, innanzi tutto, nella crisi e attraverso la crisi del concetto e dell'uso della ragione (e di conseguenza anche della libertà) che egli ha avuto in questi ultimi secoli. È infatti la «ragione moderna» quella che ha partorito, in bene e in male, il tipo di uomo che oggi è in crisi. La caratteristica di fondo di questa ragione consiste nel suo presunto valore assoluto, sia pure inteso in vari modi e a vari livelli: e la crisi che la investe oggi è proprio crisi della sua assolutezza. Almeno cinque, mi sembra, sono gli ambiti o le dimensioni in cui si manifesta questa crisi sotto il profilo teoretico, ma con importanti e pervasive ripercussioni a livello etico e socio-culturale.

² Cf., ad es., G. MUCCI, *Considerazioni sul moderno e il postmoderno. Kozłowski, Lyotard e il cristianesimo*, in «La Civiltà Cattolica», 142 (1991), 3381, 223-232; Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la postmodernité*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 72 (1988), 397-426; G. PENATI, *Verità libertà linguaggio. Le vie postmoderne di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987.

– La prima dimensione, la piú evidente, si palesa nella crisi odierna dell'individualismo, come tratto specifico della cultura europea di questi ultimi secoli (nonostante la forte componente «sociale» che in reazione ha inteso avere il marxismo). In effetti, la prima grande caratteristica della ragione moderna è quella *individualistica*: è la ragione del soggetto, del singolo, che emancipandosi dalla tutela della società, della tradizione, della fede, vuole decisamente autoaffermarsi. Connessa a questa concezione della ragione individuale vi è un'istanza di libertà anch'essa concepita in termini decisamente soggettivistici, come scissa da ogni riferimento oggettivo posto «fuori» del soggetto. Al di là del valore positivo della moderna «scoperta» del soggetto – sulla quale si basa anche, con tutte le sue carenze, la dottrina dei diritti dell'uomo –, oggi assistiamo alla crisi di un individualismo duro fondato sul carattere forte e assoluto della soggettività. Gli spazi che si aprono sono quelli della ricerca di una coniugazione nuova ed equilibrata del valore dell'individuo (che allora soltanto diventa persona) con quelli della socialità e della solidarietà; ma anche, in negativo, e non da ultimo a causa del fallimento dell'ideologia marxista, quelli del ripiegamento su di un soggettivismo individualistico «debole» e rassegnato.

– Una seconda dimensione di crisi, del resto strettamente connessa con la precedente, concerne quella tipica *chiusura immanentistica* dell'orizzonte dello spirito umano e della storia, che ha caratterizzato la ragione moderna. Specifica ed epocale manifestazione di questa crisi è rappresentata dal crollo definitivo delle ideologie, come proposte totalizzanti e chiuse di interpretazione e di trasformazione della realtà. Tutto ciò ha certamente come risvolto positivo una rinnovata apertura indagatrice dello spirito alle realtà che, seppure in forme diverse, trascendono la ragione. Anche il riaffiorare della ricerca religiosa, sia pure in forme indistinte e spesso ambigue, è un sintomo di questo rinnovato interesse. In negativo, bisogna però notare la carica di rifiuto di cui questa ricerca si riveste nei confronti delle forme tradizionali della religione cristiana, e l'affermarsi di nostalgie per un Sacro pre-cristiano di origine orientale o di stampo variamente

sincretistico nei migliori dei casi, ma anche spesso, a livello più popolare, di vere e proprie forme di superstizione e neo-paganesimo di basso profilo.

– Un altro ambito di crisi è evidente nella struttura stessa dell'organizzazione del sapere (scienza), dell'agire (*ethos*) e del fare (*techne*) umano che ha caratterizzato fortemente la modernità europea. L'ideale di una ragione autonoma si è infatti tradotto in una decisa rivendicazione di autonomia delle varie sfere dell'esperienza (scienza, diritto, tecnica, economia, arte...). Tutto ciò ha certamente un fondamento – come ha sottolineato la *Gaudium et spes* – in quella consistenza propria delle realtà temporali radicata nel mistero della creazione e dell'Incarnazione del Verbo di Dio (cf. n. 36), ma il principio dell'autonomia se assolutizzato e sganciato da ogni riferimento al criterio etico dell'agire e alla sua finalità antropologica e in definitiva teologica, non può non portare – come di fatto succede – ad irrisolvibili conflitti, o a innaturali atomizzazioni del sapere e dell'agire, e, ultimamente, alla dissoluzione teorica e pratica della persona umana e della convivenza sociale. Oggi, la crisi dell'autonomia assoluta di questi vari ambiti – per motivazioni teoriche ma più per impellenti esigenze pratiche (si pensi ai casi evidenti dell'ingegneria genetica o, a livello planetario, del neo-liberismo economico in rapporto alle crescenti povertà del pianeta o ai sintomi di un suo collasso ecologico) –, fa riaffiorare la richiesta e la consapevolezza del valore dell'etica come dimensione intrinseca e necessaria di ogni sapere e di ogni agire in quanto umano. Ci troviamo qui di fronte a un fatto epocalmente nuovo e altamente significativo, anche se permangono poi l'incertezza e la difficoltà a individuare e rispettare un sicuro e universale criterio etico di riferimento e di valutazione.

– Strettamente connesso a queste connotazioni individualistiche, immanentistiche e autonomistiche della ragione moderna è anche il postulato del relativismo nei confronti della verità, come necessaria condizione di salvaguardia dell'indipendenza e libertà del soggetto in rapporto a una pretesa assolutesza della verità stessa, e, sul piano socio-politico, come garanzia e fondamen-

to della democrazia³. Anche in questo caso, questo postulato mostra oggi tutte le sue debolezze. Non solo a livello pratico, con l'estrema frammentazione della vita sociale e con l'erosione del tessuto etico che la connetteva, ma anche a livello teorico per la necessità di trovare dei punti di riferimento comuni, se non assiologici almeno «comunicazionali» (come appunto cerca di fare l'etica della comunicazione), sia all'interno delle singole convivenze sociali, sia nel contesto oggi decisamente planetario dell'interdipendenza di tutti con tutti⁴. Anche se la crisi del presupposto relativistico – a livello ontologico ed etico – rischia di essere risolta con delle pure forme convenzionali, o, peggio, di massificazione indotta dal potere economico mediato dall'invadenza onnipresente dei cosiddetti «persuasori occulti».

– Infine, un ultimo, importante sintomo della crisi spirituale dell'Europa è rappresentato dalla fine dell'eurocentrismo, non solo a livello politico ed economico – una fine da tempo ormai annunciata e di fatto accaduta –, ma anche a livello propriamente culturale e spirituale. La ragione europea che ancora agli inizi del nostro secolo si poteva proporre con sicura – e ingenua – presunzione come lo stadio più evoluto, se non definitivo,

³ Importante, a proposito della democrazia, l'osservazione fondamentale fatta da Giovanni Paolo II: «oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche e democratiche» (CA 46). In realtà, osserva il Papa, «se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente al totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (*ibid.*). È questo un punto nodale, sia a livello teorico sia a livello pratico, della concezione e della funzionalità della democrazia nei paesi occidentali. Di fronte al relativismo e allo scetticismo, occorre affermare che «la libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità» (*ibid.*); e, al di là di ogni tentazione integrista, occorre che il credente «nel dialogo con gli altri uomini, attento ad ogni frammento di verità che incontri nell'esperienza di vita e nella cultura dei singoli e delle nazioni, non rinunci ad affermare tutto ciò che gli hanno fatto conoscere la sua fede e il corretto esercizio della ragione» (*ibid.*).

⁴ Si tratta, soprattutto, delle posizioni avanzate da J. Habermas e K.O. Apel: cf. G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma 1990, 347-373; R. MANCINI, *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*, Queriniana, Brescia 1991.

dell'evoluzione umana, ora ha «scoperto» le sue debolezze, i suoi fallimenti, e l'esistenza di altri universi intellettuali e spirituali con una loro dignità e un loro fascino. Paradossalmente, è solo quella ragione tecnica e calcolante, strumentale ed economica che in Europa è in crisi – sotto il profilo teoretico e spirituale se non economico – che continua invece a imporsi a tutte le latitudini geografiche e culturali, portando con sé l'estensione del modello di sviluppo occidentale. Confrontandosi con l'alterità di altri modelli di ragione, la ragione «occidentale» è dunque oggi più consapevole dei suoi limiti, ma corre il pericolo, non ipotetico, di perdita della memoria storica e di smarrimento della sua stessa identità.

b) La necessità del ritrovamento del «principio di eteronomia»

Se vogliamo sintetizzare i risultati di questa parziale e approssimativa fenomenologia della crisi spirituale che attraversa oggi l'Europa, possiamo dunque dire che si tratta di una crisi che è essenzialmente di carattere antropologico, che investe il senso globale dell'esistenza personale e sociale⁵, e che trova la sua espressione più chiara nella consapevolezza – per lo più appena avvertita e intuita – della necessità di integrare l'esperienza e il concetto moderno di ragione, con il connesso concetto di libertà, in un contesto più ampio e integrale. Da quanto abbiamo detto risulta che sono soprattutto due le dimensioni di questa crisi: il rapporto tra ragione-libertà e verità, da un lato, e quello tra ragione-libertà e socialità, dall'altro. È proprio quanto sottolinea, in particolare, la *Dichiarazione* del Sinodo: «a questo proposito appare decisiva la questione del rapporto tra libertà e verità, troppo spesso concepito in termini antitetici dalla moderna cultura europea (...). Egualmente essenziale è il superamento di un'altra alternativa, del resto collegata alla precedente: quella tra libertà e giustizia, libertà e solidarietà, libertà e comunione» (n. 4).

⁵ Cf. le acute osservazioni in proposito di S. BISER, *Glaubenswerde*, Herder, Freiburg i.B. 1987 (tr. it., Morcelliana, Brescia 1989).

Si potrebbe anzi dire – riprendendo alcune intuizioni di E. Lévinas e di P. Ricoeur, ma anche di B. Welte e di M. Theunissen, e a livello teologico di G. Lafont⁶ – che la sfida radicale per la ragione moderna, e più in generale per lo spirito europeo contemporaneo è una sola: la riscoperta dell'alterità, dell'ulteriorità, della trascendenza. È per questo che l'istanza fondamentale per la salvezza della cultura occidentale non può non essere ritrovata se non in un creativo rinnovamento di quello che è stato definito «il principio di eteronomia». Un principio che, nella storia dell'Europa, si è manifestato in due forme fondamentali, del resto strettamente connesse tra di loro: l'apertura metafisica della ragione e della libertà all'Essere assoluto, e l'irruzione nella storia di una Parola definitiva di rivelazione e di salvezza. E non è un caso – come notava von Balthasar – che sia stato e sia tuttora proprio il cristianesimo europeo ad aver custodito e difeso, ed ora a potere e dovere riproporre, non solo la memoria viva di quella Parola, ma anche l'affermazione della trascendenza e della verità dell'Essere accolta e ricompresa, appunto, alla luce di Gesù Cristo, il Verbo di Dio fatto carne⁷.

È in questa prospettiva che si comprende, da un lato, come l'annuncio del vangelo all'Europa di oggi – quella che Giovanni Paolo II ha definito «nuova evangelizzazione», riferendosi nella *Redemptoris missio* specificamente all'Europa (cf. n. 33) – sia una necessità per l'Europa stessa, per superare non dall'esterno ma dall'interno stesso della sua identità, la sua «crisi»; e, dall'al-

⁶ Cf. in particolare, di quest'ultimo, *Dieu, le temps e l'être*, Cerf, Paris 1986 (tr. it. Piemme, Casale Monf. 1992).

⁷ «I cristiani, in quanto custodi della metafisica universalmente umana in un tempo dimentico dell'essere e di Dio, sono chiamati e sfidati a guidare e portare nella responsabilità più severa, attraverso il fuoco, questa metafisica universale» (*Gloria*, 5, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it., Jaca Book, Milano, p. 587). Anche se bisogna riconoscere – e questo è il grande compito di un ripensamento della metafisica alla luce della Parola – che «la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico classico una formulazione filosofica sufficiente, e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia» (*ibid.*, p. 31). Per uno sviluppo di queste posizioni, cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 (tr. it., Città Nuova, Roma 1986).

tro, come questa «crisi» rappresenti una sfida molto precisa e impegnativa per la fede cristiana, un autentico «*kairós*», come l'ha definito il Papa. Se non si confronta con il vangelo – come espressione esigente di quel duplice principio di eteronomia, di cui abbiamo detto – l'Europa non è in grado di ritrovare se stessa. Lo affermava, con coraggio e lucidità, in concomitanza con il Sinodo dei Vescovi, il filosofo non credente M. Cacciari, che riconosceva sinceramente che solo il vangelo di Cristo può ridare un'anima alla civiltà europea: non solo per ragioni storiche, e cioè in riferimento alle sue «radici», ma per l'esigenza teorica e pratica di superare le *impasses* di una ragione ripiegata su se stessa. «Se l'Europa, tutta l'Europa non viene nuovamente evangelizzata – scriveva –, se non riascolta l'Annuncio, è perduta (...). Occorre ridare all'Europa l'ispirazione originaria della sua civiltà, l'antica radice che le faccia superare la sconfitta delle tradizioni secolari: laica o pagana, messianica o liberale, ideologie consumatesi tragicamente»⁸.

Senza confrontarsi con il vangelo o, almeno, con le esigenze di verità e di eticità che esso propone e che sono universalmente umane, la crisi di senso vissuta oggi dalla società europea non può che imboccare le strade dell'indifferenza e della rassegnazione nell'effimero, della fuga dalla realtà o dello stordimento, per finire anche in quell'autodistruzione del soggetto umano – la grande «creazione» dello spirito europeo – di cui parlava L. Althusser.

2. IL SIGNIFICATO DELLA «NUOVA EVANGELIZZAZIONE»

Sulla base di questo tentativo di fenomenologia e di decifrazione del suo significato, possiamo ora fare il secondo passo e cercare di vedere quale sfida ne scaturisca per la fede cristiana. Si tratta, in fondo, come preannunciato, del tema della nuova evangelizzazione. Un tema che, per i fraintendimenti a cui è andato incontro, ha richiesto una precisazione anche da parte del Sinodo

⁸ Cf. «L'Unità» del 27.2.1991.

dei Vescovi. Il timore – difficile dire quando nato da retta e quando da cattiva coscienza – è quello che «all'espressione nuova evangelizzazione sottostia una volontà di dominio della Chiesa cattolica, sia rispetto ad altre confessione e religioni, sia per quanto riguarda l'influsso nella vita civile e politica. Questo disegno tenderebbe ad approfittare delle debolezze dell'Europa post-comunista e della carenza di riferimenti autorevoli nell'attuale quadro politico, sociale e religioso»⁹.

a) Il contenuto antropologico della nuova evangelizzazione in Europa

In realtà, il tema e l'impegno della nuova evangelizzazione hanno un significato e delle implicazioni molto più profonde. Il Sinodo l'ha chiarito almeno sotto due profili.

Da un lato, ribadendo che essa «non è il progetto di una cosiddetta "restaurazione" dell'Europa del passato» (n. 3), ma che anzi, «lungi dall'opporsi allo sviluppo dell'umanesimo europeo», che ha la sua «istanza più antica e più durevole» nella ricerca di quei valori di libertà, di verità e di comunione – di cui prima abbiamo detto –, «lo purifica piuttosto e lo rafforza nel momento in cui rischia di perdere la sua identità e la sua speranza definitiva, a causa di spinte irrazionalistiche e di un insorgente nuovo paganesimo» (n. 4).

Dall'altro lato, il Sinodo si è impegnato a precisare il significato dell'aggettivo «nuova» applicato a evangelizzazione. Si tratta di una novità che, radicata nell'unico e sempre eguale vangelo di Gesù Cristo, va compresa sotto due aspetti. Il primo, e fondamentale, nasce dal fatto che «lo Spirito Santo rende sempre nuova la parola di Dio e sollecita continuamente gli uomini nel loro intimo (1 Gv 3, 2)» (n. 3): si tratta, dunque, di una novità endogena e per dir così «qualitativa» che nasce dall'imperscrutabile ricchezza del mistero di Cristo, il quale, «rivelando il mistero del Pa-

⁹ Card. C.M. MARTINI, *Verso un'Europa unita?*, Discorso per la festa di S. Ambrogio, 6.12.1991.

dre e del suo Amore, rivela anche l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22); una novità in cui ci introduce incessantemente lo Spirito Santo (cf. *Gv* 16, 13), per farci giungere – come dice Paolo – «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (*Ef* 4, 13). Il secondo aspetto riguarda la situazione storica entro cui il vangelo è annunciato: «è nuova, questa evangelizzazione, anche perchè non è legata immutabilmente a una determinata civiltà, in quanto il vangelo di Gesù Cristo può risplendere in tutte le culture» (n. 3). In una parola: la nuova evangelizzazione consiste nel coniugare, docili all'azione dello Spirito e attenti ai segni dei tempi, la novità del vangelo di Cristo con la novità dei problemi e delle sfide del tempo presente.

A noi interessa, in questa sede, e sulla base di questa precisazione, soffermarci soprattutto sul contenuto della nuova evangelizzazione in rapporto a quella che abbiamo definito la «crisi spirituale» dell'Europa. In questa prospettiva, essa è chiamata ad avere una preminente qualità antropologica, nel senso di aprire e guidare l'uomo a riscoprire in Cristo e, per Lui, in Dio, la sua piena e definitiva verità. L'ha sottolineato il Santo Padre nel Discorso conclusivo: «Il filo conduttore del nostro Sinodo – ha detto – ci spinge a rileggere tutta la verità sull'uomo, così come essa è stata ricordata dal Concilio Vaticano II (...). L'evangelizzazione è sempre il cammino secondo tale verità. Nell'attuale tappa della storia l'evangelizzazione deve prendere, come proprio compito, questa verità sull'uomo, superando le diverse forme della "riduzione antropologica". Questo è particolarmente attuale nel nostro Continente» (n. 3).

Ciò che è fondamentale è che il luogo e il criterio, anzi l'evento di questa verità antropologica è la persona del Cristo crocifisso e risorto. Dunque, la nuova evangelizzazione dev'essere un'evangelizzazione eminentemente *kerigmatica*, tutta centrata, cioè, nell'annunciare e testimoniare la verità contenuta ed efficacemente trasmessa dal *kerigma* apostolico: Gesù Cristo, Figlio di Dio e figlio dell'uomo, è morto crocifisso per noi ed è risorto. Ciò significa, in particolare, sottolineare due cose. Innanzitutto, che è Cristo, la sua persona, il suo evento integrale, che

dev'essere annunciato, e che perciò «per la nuova evangelizzazione – come scrive la *Dichiarazione*, riprendendo la *Redemptoris missio* – non è sufficiente prodigarsi per diffondere i “valori evangelici” come la giustizia e la pace» (n. 3). E, in secondo luogo, che non si può prescindere dal mistero della croce e della risurrezione, anche se esse rappresentano – come Paolo afferma nella *1 Cor* e sperimenta all'Areopago di Atene – «scandalo e stoltezza». Solo così, infatti, la cultura europea può imbattersi in ed aprirsi a quel principio di eteronomia di cui ha vitale necessità; e l'annuncio evangelico può stagliarsi in tutta la sua essenziale originalità e specificità. Come ha sottolineato un Padre sинодale, se la Chiesa si limitasse a dire ciò che gli uomini già sanno o si aspettano, ben presto diventerebbe noiosa e anche tutto sommato inutile.

È in questa prospettiva che il Sinodo indica proprio nella figura concreta di Cristo, nella testimonianza della sua vita e del mistero pasquale, «in cui Dio uno e trino si è rivelato a noi», la «sintesi della verità, della libertà e della comunione» (n. 4): la sintesi, cioè, della grande ricerca intellettuale, etica e spirituale dell'Europa moderna e contemporanea. Non una sintesi ideologica o totalizzante, ma una sintesi che «costituisce il senso e il fondamento di tutta l'esistenza cristiana» (*ibid.*), in quanto l'eteronomia tra Dio e l'uomo, e l'alterità tra l'uomo e l'uomo sono per essa ricomprese e illuminate – nel mistero pasquale di Cristo – all'interno del rapporto di unità e distinzione, e in definitiva di reciprocità nell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Costitutivamente, dunque, la verità antropologica va ritrovata immergendo l'uomo tutt'intero e le sue costitutive tensioni, all'interno dell'evento di Cristo (cf. *Rh* 10) e, per Lui, nelle profondità del mistero dell'amore trinitario, a cui l'uomo è chiamato.

Tutto ciò è espresso in una pregnante sintesi da un centrale passaggio della *Dichiarazione*, al n. 4, dove si dice: «Per parteciparci la vita divina (cf. *2 Pt* 1, 4), Gesù Cristo ha svuotato se stesso assumendo nell'incarnazione la condizione di servo e si è fatto obbediente fino alla morte di croce (*Fil* 2, 7ss). Questa vita divina è la comunione delle tre divine Persone. Il Padre genera eter-

namente il Figlio consostanziale e il loro amore reciproco è lo Spirito Santo. Il Dio dei cristiani non è perciò un Dio solitario, ma il Dio vivente nella comunione di carità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E tale carità si è rivelata in modo supremo nell'autoannullarsi (*kenosi*) del Figlio. Per questo *la comunione nella carità e la rinunzia a se stessi* appartengono al cuore del vangelo, che deve essere predicato all'Europa e a tutto il mondo, perchè si realizzi il nuovo incontro tra la Parola di vita e le varie culture».

Collocandoci nell'orizzonte di pensiero che ci ha guidati sin qui, possiamo dire che l'evento Cristo, e il suo culmine pasquale – che costituisce la sorgente e la sostanza della vita stessa della Chiesa – ci mostrano che la salvezza dello spirito e della cultura europea si trova soltanto in un rinnovato e più maturo dischiudersi della ragione-libertà del soggetto a quell'eteronomia verticale che si rivela nella relazione tra Gesù Cristo e il Padre – l'Abba; e, all'interno di essa, a quell'alterità orizzontale tra gli uomini che, sul modello trinitario, è chiamata anch'essa a diventare reciprocità, nella novità dello Spirito Santo.

È in questa prospettiva che la «crisi spirituale» dell'Europa può attingere il suo pieno significato teologico, all'interno della storia della salvezza. Come ha affermato audacemente Giovanni Paolo II, alcuni anni or sono, rievocando la grande figura di S. Giovanni della Croce: «la notte oscura, la prova che fa toccare il mistero del male ed esige l'apertura della fede, acquista a volte dimensioni di epoca e proporzioni collettive», come avviene proprio oggi «nell'abisso di abbandono, nella tentazione del nichilismo, nell'assurdità di tante sofferenze fisiche, morali e spirituali». Per questo, concludeva il Papa, «anche il cristiano e la stessa Chiesa possono sentirsi *identificati* con il Cristo di San Giovanni della Croce, al culmine del suo dolore e del suo abbandono», per dischiudere al mondo contemporaneo nella fede, nella speranza e soprattutto nell'amore, dall'interno stesso di questa «notte oscura», l'alba di una nuova risurrezione¹⁰.

¹⁰ In «L'Osservatore Romano», del 6.11.'82.

b) Due presupposti essenziali della nuova evangelizzazione

Se questa è la via maestra della nuova evangelizzazione, dobbiamo però ancora sottolineare due fondamentali condizioni perché essa diventi praticabile ed efficace.

Innanzi tutto, la verità antropologica, che è costitutiva della fede cristiana, non può solo essere presentata come una dottrina o un ideale utopistico: in quanto il *kerigma* evangelico è la persona e l'evento di Gesù Cristo, il suo annuncio dev'essere testimoniato in un evento di esistenza che faccia trasparire questa verità. C'è oggi bisogno, in altre parole, di una traduzione contemporanea e aggiornata della *Lettera di Diogneto*: per cui si possa dire che l'esistenza personale e soprattutto sociale dei cristiani abbia in sé qualcosa di paradossale. Tutto ciò può troppo facilmente essere dato per scontato, limitandosi a sottolineare che è chiaro che l'annuncio, per sé portatore della verità, dev'essere confermato dalla vita. La realtà, invece, è molto più profonda. Il concetto stesso della verità, cristianamente inteso, nella sua radice biblica e cristologica, per cui Cristo è la Verità (cf. *Gv* 14, 6)¹¹, sottolinea che l'annuncio stesso dev'essere un coinvolgimento nell'evento della verità che si trasmette: evento che certamente si dà «nella potenza dello Spirito» (cf. *1 Tess* 1, 5), ma richiede anche un'esistenza coerentemente dispiegata. È in questo senso che la Chiesa è, secondo Paolo, «corpo di Cristo», e cioè, semiticamente, il luogo e lo strumento attraverso cui Cristo risorto si rende presente alla storia¹². Certamente, la Parola, il Sacramento e il Ministero assicurano oggettivamente la presenza di Cristo al di là della corrispondenza soggettiva: ma l'evento della presenza e della salvezza di Cristo, che è salvezza per l'uomo e dell'uomo, diventa pienamente attuato solo quando trasforma e impregna l'esistenza degli uomini, a immagine e nell'interiorità della vita trinitaria che il Figlio incarnato, per mezzo dello Spirito, ci comunica.

¹¹ Cf. W. KASPER, *La Chiesa come luogo della verità*, in ID., *Teologia e Chiesa*, tr. it., Queriniana, Roma 1989, 266-283; H. FRIES, *L'autorità della verità come autorità nella Chiesa*, in ID., *Affinché il mondo creda*, Città Nuova, Roma 1990, 71-88.

¹² Cf. G. ROSSÉ, *Voi siete Corpo di Cristo*, Città Nuova, Roma 1986.

È così che va intesa, non in un senso meramente spiritualistico, la suprema preghiera di Cristo al Padre: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perchè il mondo *creda* che tu mi hai mandato. (...) Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo *sappia* che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (*Gv* 17, 21.23). Il pensiero di Gesù è chiaro: il mondo crederà in Lui, saprà che Lui è l'inviato del Padre, quando i discepoli saranno uno in Lui, e cioè dispiegheranno autenticamente la loro esistenza secondo il comandamento nuovo dell'*agape* reciproca. È tale reciprocità che rende evento coinvolgente l'annuncio della verità di Cristo, e rende tangibile il mistero eterno e trascendente dell'Amore trinitario che si fa storia di salvezza degli uomini: «*vides Trinitatem – diceva già Sant'Agostino – si caritatem vides*»¹³. E von Balthasar richiama il cristiano al fatto che «la sua fede lo istruisce a intuire nel piú tenue rapporto io-tu l'effettiva presenza (il "sacramento") dell'eterno rapporto Io-Tu, che è il fondamento della creazione nella libertà e inoltre il fondamento del perché Dio il Padre ha donato e sacrificato alla morte e alla tenebra il Figlio suo per la salvezza di ogni altro tu»¹⁴.

E questo è necessario tanto piú oggi, di fronte a una cultura incline al sospetto, sazia di parole e avida di concretezza. Né bisogna sottovalutare che certamente tra le cause concomitanti dell'ateismo e dell'indifferenza religiosa in Europa sono da annoverare, da una parte, le divisioni tra le Chiese con le conseguenti guerre di religione nel XVI e XVII secolo, che hanno favorito l'esigenza di una religione naturale non confessionale, e, dall'altra, un cristianesimo di stampo piuttosto individualistico, e in ogni caso non capace di testimoniare appieno la novità trinitaria del volto di Dio e della vocazione dell'uomo. Non per nulla, dopo i secoli della grande scolastica medioevale, si è potuto parlare di «esilio della Trinità» (B. Forte), se non altro al livello popolare dell'autocoscienza e, piú, della prassi cristiana. Con delle decise conseguenze anche a livello etico e sociale. Tanto che recente-

¹³ SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, 8.8.12.

¹⁴ *Gloria*, 5, cit., p. 582.

mente B. Plongeron, riflettendo sul rapporto conflittuale e possessivo che la civiltà europea ha avuto con le altre civiltà (oltreché al suo interno) si domandava: «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 rispondeva 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»¹⁵. Tutto ciò ci porta a un'ulteriore considerazione.

– In secondo luogo, dobbiamo infatti tener presente che se la nuova evangelizzazione è questo, è cioè, evento di coinvolgimento nella verità fatta nella carità (*Ef 4, 15*), nella «fede che opera per mezzo della carità» (*Gal 5, 6*), allora essa deve avere come necessario e permanente presupposto una profonda ri-evangelizzazione della comunità dei credenti, perché in essa la vita donata da Cristo e dal suo Spirito venga pienamente ed esistenzialmente attualizzata. L'espressione di Giovanni Paolo II secondo cui il primo obiettivo della nuova evangelizzazione dev'essere quello di «rifare con la carità il tessuto della comunità cristiana» (cf. *Christifideles laici*, 34), là dove la carità è intesa nel suo integrale significato teologale, è dunque estremamente pertinente e importante. Tanto più se si riflette su quella tipica ripercussione dello spirito moderno rimbalzata anche nella comunità ecclesiale che è il fenomeno pervasivo della cosiddetta «soggettivizzazione della fede»: per cui si accettano della dottrina e dell'etica cristiana solo quegli elementi che sono consentanei al proprio modo di vedere e di sentire, rifiutando perciò ogni vera eteronomia. È una realtà di cui si è occupato anche il Sinodo, sottolineando, in fondo, che è solo sulla base di un'autentica esperienza della grazia di Cristo, che possono fiorire l'accoglienza e il rispetto della verità e

¹⁵ B. PLONGERON, *Continuum chrétien et changement de sociétés en Europe occidentale (XVI-XX siècles)*, in «The Common Christian Roots of the European Nations», vol. I, Le Monnier, Florence, p. 186.

dell'*ethos* integralmente cristiani: «Quanto più, infatti – scrive la *Dichiarazione* –, è radicata nelle persone l'esperienza dell'amore di Dio trasmessa dalla Parola e vissuta nella comunione fraterna, tanto più si svilupperà in loro la disponibilità e la capacità di accogliere tutte le esigenze del messaggio di Cristo» (n. 6).

c) Alcune fondamentali dimensioni della nuova evangelizzazione

È basandosi su questi due pilastri – la ri-evangelizzazione della comunità cristiana, e la conseguente testimonianza comunitaria della novità evangelica – che la nuova evangelizzazione, con il suo contenuto antropologico dischiuso cristologicamente e trinitariamente, può costituire per la Chiesa l'inizio di una risposta credibile, sostanziosa e, soprattutto, rispondente al *kairós* di Dio (che è esigenza del tempo, ma più e prima appello dello Spirito). Si tratterà, sinteticamente, di inserire liberamente la Verità del mistero pasquale di Cristo e della sua Luce trinitaria (la *dóxa*, «gloria» che il Padre dà al Figlio nello Spirito: cf. *Gv* 17, 21) nell'intimo delle coscienze degli uomini e nel cuore delle forme della cultura della nuova Europa in gestazione. Se vogliamo delineare gli ambiti o le dimensioni di questa vasta opera di evangelizzazione e di inculturazione – in cui, ovviamente, un grande ruolo sono chiamati ad avere i teologi e gli uomini di cultura (cf. *Dichiarazione*, n. 3) –, tenendo presenti quelle polarità tra ragione-libertà e Verità, da un lato, e ragione-libertà e comunione, dall'altro, che caratterizzano la «crisi» contemporanea, li possiamo ricondurre ai quattro fondamentali rapporti: con Dio, con l'altro, con la natura, tra le diverse culture. Tutti questi rapporti vanno liberati da quella logica conflittuale che caratterizza in radice la ragione moderna, per dischiuderli in una logica trinitaria della libertà e della comunione, che ha la sua chiave di rivelazione e di attuazione nel mistero della *kenosi* e della risurrezione di Cristo.

– È innanzi tutto il rapporto con Dio che va liberato da un'immagine alienante di Dio stesso, forgiata su di un modello

antropologico anch'esso viziato di alienazione: come l'uomo si auto-afferma negando l'altro, così Dio sarebbe auto-affermazione assoluta di Sé, a spese dell'uomo. Gesù Cristo ci rivela invece l'autentico volto di un Dio che è Amore, che è Trinità, che è libertà di «auto-annullarsi» in Cristo, essendo così pienamente Se stesso, e così pienamente rivelandosi all'uomo per renderlo partecipe della sua stessa Vita. Questo è il Dio che può parlare all'uomo di oggi, se egli è disposto ad ascoltare e ad accoglierlo, convertendosi al suo volto infinitamente nuovo. Solo così l'uomo diventa autenticamente libero. «La croce e la risurrezione di Gesù Cristo – sottolinea la *Dichiarazione* – rivelano e ci donano attraverso la grazia dello Spirito Santo quella libertà che veramente merita questo nome»; in risposta all'atto d'amore del Padre nel dono del Figlio sino alla *kenosi* della croce, «la storia della vita e della morte del Signore manifestano come il culmine della libertà consista (anche per l'uomo) nella donazione sovranamente libera alla volontà del Padre e per la vita del mondo» (n. 4; parentesi nostra).

– Circa il rapporto con l'altro, occorre comprendere e sperimentare, sempre alla luce e nella grazia pasquale del Cristo risorto, che la libertà come autentica realizzazione personale non si attua se non attraverso quel sincero dono di sé, che – come ci ricorda *Gaudium et spes* 24 – mostra come vi sia «una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità». La vera comunione – scrive la *Dichiarazione* – «può realizzarsi soltanto se ogni singolo rispetta la dignità umana e personale degli altri. Non c'è comunione, quando si impone agli uomini il collettivismo. Ma neppure nascerà un vero impegno verso gli altri, se i singoli coesistono l'uno accanto all'altro nell'indifferenza e persegono ciascuno unicamente i propri interessi. La vera comunione nasce soltanto quando ciascuno percepisce la dignità inconfondibile e la diversità del prossimo come una ricchezza, riconoscendogli la medesima dignità senza alcuna tendenza all'uniformità, e si dispone allo scambio delle rispettive capacità e dei rispettivi doni» (n. 4).

– Anche per quanto riguarda il rapporto con la natura e, in generale, la questione dell'agire umano nell'universo, il problema ecologico e la prassi consumistica come perverso e quasi inafferrabile meccanismo di schiavitù in cui è imprigionata la società occidentale, il Sinodo richiama l'esigenza del superamento di una logica possessivo-conflittuale per una logica della gratuità e della condivisione. Ancora alla luce del mistero pasquale, e rifacendosi al bel testo di GS 37, si sottolinea che è proprio questo atteggiamento di gratuità e di rinunzia la chiave per un nuovo rapporto con la realtà. «Poiché la libertà non si esaurisce nell'“avere”, il possesso e il piacere non sono valori ultimi (cf. 1 Cor 7, 29-31). Per quanto il cristiano riconosca il valore positivo della proprietà, che in ogni caso va sempre vista nella sua connessione col bene comune, e del godimento dei beni di questo mondo, egli sa tuttavia che tutte queste cose non costituiscono delle realtà definitive. La rinuncia evangelica, animata dalla carità, non ci impoverisce dei beni, ma ce li ridona nella loro originarietà e anzi soltanto così ce li dona veramente» (n. 4).

– Per quanto riguarda, da ultimo, il rapporto con le altre culture, è in realtà solo nella Luce di Cristo, il Verbo che illumina ogni uomo e che si è fatto carne (cf. Gv 1, 9.14), che – al di là degli innegabili, tragici errori del passato – l'Europa può ristabilire un rapporto di reale reciprocità con le altre culture: consapevole dei valori etici e antropologici che hanno segnato la sua civiltà e della loro ultima radice che è la rivelazione di Gesù Cristo, ma anche – come scrive la *Dichiarazione* – delle «molte ricchezze che essa stessa può attingere dai tesori degli altri popoli e delle altre culture» (n. 11). Non è un caso, ma il segno di una vocazione germinata dall'incontro con quella Luce vera in cui tutte le culture sono radicate e verso cui tendono nell'unità di una piena e matura libertà, se l'Europa, di fatto, «è stata quello spazio storico, partendo dal quale tutti gli altri spazi storici sono stati fatti reciprocamente visibili, sono stati raggiunti, sono venuti in contatto tra loro»¹⁶.

¹⁶ K. HEMMERLE, *La famiglia e il rinnovamento dell'Europa*, in «Il Nuovo Areopago», 2 (1983), 3, 33.

CONCLUSIONE

La crisi spirituale dell'Europa contemporanea può diventare un invito, dall'interno stesso della coscienza di questa cultura sollecitata dall'annuncio evangelico, a compiere una coraggiosa opzione. Se è vero – com'è stato detto – che «il *logos* europeo è definibile come volontà-di-verità», bisogna anche riconoscere (e qui sta la *chance* racchiusa nella crisi) che questa volontà-di-verità ha assunto storicamente e culturalmente due forme opposte: quella della «presunzione di verità (e dunque del dominio)» e quella della «obbedienza alla verità (e dunque del cammino della libertà e della comunione)»¹⁷. È quest'ultima, quella della obbedienza della fede (la paolina *hupakoé tēs písteos*), della fede in Cristo crocifisso e risorto, la via della nuova evangelizzazione, senza nostalgia né integralismi, ma ricchi della sola libertà dello Spirito: per questo – come scrivono i Vescovi – «sentiamo la necessità di scegliere nuovamente Colui col quale, nel battesimo, insieme siamo morti e siamo risorti a vita nuova (cf. *Rom* 6, 3-5; *Gal* 2, 19-20)» (n. 5).

PIERO CODA

¹⁷ A. RIZZI, *L'Europa e l'altro. Elementi per una epistemologia del dialogo*, in «Rassegna di Teologia», 31 (1990) 4, 354.