Nuova Umanità
XVI (1994) 3, 41-60

CULTURA EUROPEA: LIBERTÀ - ALTERITÀ - TRASCENDENZA *

Questo itinerario di pensiero si dispiega nella prospettiva filosofica-teologica ed ha a monte la duplice persuasione che il «caso» Europa non è meramente economico, giuridico, politico – pur esigendo una grande forma politica – ma innanzi tutto culturale (qui le radici per realizzare un continente «casa») e che l'impresa del pensare è una «vocazione» propria e tipica dell'Europa, anche se vissuta troppo spesso in modo impazzito.

Durante il nostro percorso ci guida l'idea che l'uomo europeo è un *homo viator* (pellegrino), «Wanderer» (viandante), *extroversus* (dischiuso sull'alterità) : ha sempre vissuto sulle frontiere, ai limiti, sui confini, procedendo (= facendosi via): tra l'Ellade e l'Asia, tra Atene, Gerusalemme e Roma, dal Sud al Nord, dall'Ovest all'Est, verso le Americhe, l'Asia, l'Africa...

Dalla curiosità avventurosa dei Greci (l'Ulisse omerico e dantesco), al dinamismo economico (già Marx ed Engels hanno sostenuto che sono state le merci europee ad abbattere le «muraglie ci-

* Questa riflessione è stata presentata al primo Seminario Europeo, tenutosi a Sfruz (vicino Trento) nel luglio 1993, formato da giovani italiani ed europei che stanno lavorando per una cultura di pace e di dialogo.

Nasce da un lavoro svolto con passione, con cuore avventuroso, conservando uno spirito di gioco, di *hilaritas*. Ha radici corali perchè è una libera scorribanda nell'ampia riflessione realizzatasi a Cuneo in occasione del Convegno «Cristianesimo ed Europa» (ottobre 1992) che ha visto la sorprendente partecipazione di migliaia di persone alle diverse proposte culturali, con echi anche a livello internazionale.

I contributi fondamentali del Convegno sono contenuti nel volume *Cristianesimo ed Europa,* Città Nuova, Roma 1993. A questo testo faremo riferimento con la sigla C.E.

nesi»), all'interesse di Marco Polo e Cristoforo Colombo per il diverso in quanto diverso, fino ai viaggi negli spazi cosmici si coglie l'impossibilità dell'arresto, della sosta e l'esigenza di scoprire l'altro come possibilità di decentrarsi e potersi vedere dall'esterno[1].

Le città sono passaggi e porti, i santi sono pellegrini, gli eroi cavalieri.

Ma soprattutto l'uomo europeo è *viator* perché *inquietum est cor nostrum* e sempre si rinnova una interrogazione, sgorga la nostalgia per l'apertura di una inedita radura, si è in attesa di una bellezza «tanto antica e tanto nuova» (Agostino, *Confessioni*). L'inquietudine del viandante è il desiderio di una Festa sempre a venire e la possibilità di una dimora nel proprio andare.

1. L'OGGI EUROPEO: LO SRADICAMENTO DI UNA DIMORA

L'Europa ha preso congedo da quella «ben fondata terra» (*festes Land*) che Goethe poteva ancora cantare e Kant teorizzava come il solo terreno «edificabile» per l'intelletto, ma che ambedue vedevano abbracciata da ogni lato da un Oceano vasto e tempestoso, cui l'intelletto stesso guarda con inappagabile nostalgia[2].

1.1. *Processo di «mobilitazione universale» spaziale geografico* (Mobilmachung)

L'Occidente ed il mondo intero sono segnati da un radicale processo di trasformazione, visibile immediatamente a livello sociologico-spaziale.

Lo sviluppo tecnico-scientifico, in particolare delle comunicazioni, «costringe» lo spazio e crea una interdipendenza planeta-

[1] Cf. A. Bosi, *I nodi culturali della modernità europea*, in C.E., pp. 25-32.
[2] Cf. M. Cacciari, *Jünger, pericoloso maestro*, in «Repubblica» 13/14 giugno 1993, pp. 34-35.

ria che accelera la velocità delle ondate della storia (emblematica quella dell'Est-Ovest) con la conseguente rifondazione dei rapporti tra i popoli e la costituzione di società multirazziali. L'andamento demografico, sociale, economico della mondialità indica che l'asse geo-politico del mondo si sposta verso l'Asia.

1.2. *Processo di frantumazione del tempo e della possibilità di raccontare una storia*

Leggendo, però, più in profondità la nostra situazione scopriamo un processo di «mobilitazione» che coinvolge pilastri più decisivi. L'uomo è un essere-nello-spazio, ma più interiormente è un essere-nel-tempo: la possibilità di far memoria di un passato e l'apertura ad una «finale» del tempo (futuro), rendono sensate le nostre decisioni nel presente. Possiamo raccontare una storia, perché sappiamo il «da dove» veniamo e il «verso dove» andiamo. Gli attimi del tempo sono allora collegati da un «filo d'oro» che non li rende drammaticamente «fuggenti»[3].

È la problematica dell'etica, cioè dei criteri che danno senso alla storia personale di ognuno e permettono la realizzazione di una storia insieme (una socialità), ma è soprattutto la questione seria: l'Eterno, Dio.

a. Riscoprire il passato?

L'Occidente sta vivendo un formidabile sradicamento di Nomos e di Ethos, di leggi e di tradizioni, di costumi e di verità. Appaiono crollare colonne ed altari e sembra veramente che gli stessi «dèi si ritirino».

Nella nostra indagine possiamo farci «complici» di un «maestro pericoloso», ma maestro: Friedrich Nietzsche. Citare Nietzsche significa fare una diagnosi del nostro tempo che non si ferma a sintomi secondari, ma si confronta con le realtà di fondo

[3] Per questa problematica dello spazio e del tempo rimandiamo al nostro: *Cultura senza etica? Una fenomenologia del post-moderno*, in AA.VV., *La questione etica*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 25-44.

ed inoltre permette di incontrare la nostra cultura europea in uno dei suoi «casi» più enigmatici, autorevoli e discussi.

Nella *Gaia Scienza* (n. 343) scrive: «Il maggiore degli avvenimenti più recenti – che *Dio è morto*, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa».

Il testo continua con l'osservazione che nessuno si è reso conto «di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio tutta la nostra morale europea».

Per il filosofo tedesco è chiaro che il problema ultimo non è quello immediatamente sociale, neppure quello dell'etica, ma quello di Dio, dell'Assoluto, dell'Inizio. Su questa linea possiamo anche dire che la crisi del cristianesimo europeo non è prima di tutto un crisi di organizzazione o della morale e nemmeno delle chiese. Le chiese appaiono spesso alberi sfrondati nel paesaggio post-moderno, ma per una «crisi di Dio»: se «Dio è morto», cosa saranno ancora le chiese se non i sepolcri di Dio? (*Gaia Scienza*, n. 125).

Al nostro essere viandanti si apre un primo sentiero decisivo: la ricerca del nostro «inizio».

b. È possibile un futuro?

La crisi del «da dove» (lungo processo della modernità) ha coinvolto quella del «verso dove».

Ancora con Nietzsche:

«Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: l'avvento del nichilismo... Tutta la nostra cultura europea si muove già da tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole sfociare, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare»[4].

[4] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 87-88, 11 (411), ed. Colli-Montinari.

Che ne è del ribaltarsi del secolo che si sapeva più «magnifico e progressivo» in quello forse più cruento attraverso il suicidio di due grandi guerre civili (come le chiama E. Jünger)? dei disastri ecologici? del continuare a morire per fame? del vuoto lasciato dalla crisi del comunismo...?

c. Divinizzazione del presente?

La difficoltà di ritrovare l'inizio della storia ed una finale del tempo (un eschaton), ci lascia fra le mani la realtà degli istanti spezzati, senza filo d'oro, fuggenti: appare la rapina del tempo e l'orizzonte del nulla e della morte.

«Da Copernico in poi si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale – dove? nel nulla? Nel trivellante sentimento del proprio nulla?»[5].

Accade allora un'involuzione ed un congelamento degli istanti frammentati su se stessi senza fini e sensi.

Si afferma una signoria, una circolarità, una divinizzazione del tempo senza meta dove tutto torna e si «reincarna»[6].

Ne consegue la sospensione della morale o l'affermazione della piccola morale post-moderna, colorata da motivi estetizzanti, mitici o romantici. Cadono in oblio i grandi nodi cruciali dell'esistere umano: il mistero del dolore – specie quello innocente –, l'enigma della morte, il senso dell'amare.

È il rischio – secondo alcune famose pagine di Nietzsche – di una stabilizzazione degenerante di una umanità che si consuma nella banalità e mediocrità superficiale. Sarebbe la signoria dell'«ultimo» o «piccolo» uomo che «saltella e ammicca» sulla faccia della terra, galleggiante nel feriale edonismo, senza capacità creatrice, accontentandosi di una «vogliuzza al giorno e una vogliuzza alla notte», senza alcun ideale, totalmente anestetizzato, impegnato nell'«ammazzare il tempo». La mediocrità, l'assenza di

[5] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 85-87, 2 (127), ed. Colli-Montinari.

[6] È illuminante su questo tema della frammentazione nella cultura dell'Occidente il saggio di G.M. Zanghí, *Verso l'Uno che è amore,* in «Nuova Umanità», n. 87 (1993), pp.3-13. Riconosciamo a questo autore il nostro *debito* anche per diversi altri nodi di fondo che vengono affrontati in questa riflessione.

conflitti, interiori e no, il cinismo, il relativismo del «buon senso», le soddisfazioni della vita materiale, il lusso, le mode, ma anche il lavoro come occupazione di sé, come intrattenimento, la vita di società, l'ipocrisia di relazioni superficiali e inconsistenti, rese più interessanti da piccole dosi di compassione, di altruismo, di invidia, di ambizione, specificano il modo di vivere dell'ultimo uomo[7].

«L'immeschinirsi e il livellarsi dell'uomo europeo nasconde il nostro massimo pericolo, data la stanchezza che ci infonde questo spettacolo... La vista dell'uomo rende ormai stanchi – che cos'è oggi nichilismo, se non è questo? –... È dell'uomo che noi soffriamo, non v'è dubbio»[8].

1.3. *La paura dell'essere* viator

Davanti a questa situazione occorre il coraggio di lasciare una casa che ci sembrava accogliente, ma oggi non è più e rimetterci in viaggio.

I rischi e le sospensioni propri dell'andare, del continuare la ricerca, portano spesso alla ricaduta del trovare una dimora – invece che in una storia – in un frammento del tempo.

Alcuni trovano rifugio nel passato con una posizione reazionaria e nostalgica che contiene la chiusura irrealistica al dinamismo ed al *novum* della storia. Altri tentano uno slancio nel futuro in termini rivoluzionari con l'illusione di possibilità di inizi assoluti – nati sulle macerie – senza alcuna continuità e «pazienza» storica.

Più comunemente oggi si percorre la via della mitizzazione o sacralizzazione di entità intramondane nel presente o fughe dal peso del concreto attuale attraverso cammini esoterici, iniziatici, gnostici.

Ma l'estrema minaccia appare quella del più idolatrico degli ateismi e dei dogmatismi: una fede cieca nell'assenza di Dio, che in realtà ci rende schiavi degli idoli più odiosi: è l'estrema nega-

[7] Tra i numerosi testi dedicati da Nietzsche alla descrizione del piccolo o ultimo uomo possiamo rimandare soprattutto a *Così parlò Zarathustra, Prologo*, n. 5.

[8] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, nn. 11-12.

zione dell'*homo viator*, perché si chiude inesorabilmente l'orizzonte più aperto.

2. IL GRANDE VIAGGIO NELLA MEMORIA

L'impossibilità dell'arresto, il rischio di idolatrie, impongono la responsabilità e radicalità del pensare e di un viaggio nella memoria per riscoprire le nostre radici, lontani dalle chiacchiere e dalle mode.

Arrischiamo il viaggio nel lungo sonno del passato per conoscere l'origine vera.

Quando – secondo un'immagine carissima a Jünger – l'Enea virgiliano e i suoi Penati abbandonano Troia in fiamme, quando «crollano colonne ed altari e anche gli dei si ritirano», sorge la necessità della memoria con la domanda: «Chi seguiremo? Dove andare? Dove porre la dimora?»[9].

2.1. *Alle radici dell'idea di Europa*

a. All'origine dell'Europa c'è il mito[10]

Racconta Esiodo: Europa, una delle tremila oceanine, vede in sogno due terre – l'Asia e la non meglio definita terra che le sta di fronte – disputarsi le sue attenzioni. Risvegliandosi, sente una particolare attrazione per quest'ultima e prega gli dei affinché esaudiscano il suo desiderio: Zeus le appare sotto forma di toro, se la carica in groppa e in una galoppata trionfale sui mari, la trasporta sopra questa terra anonima che d'ora in avanti si chiamerà appunto Europa.

Nel mito ci sono fattori rilevanti. Innanzi tutto emerge come protagonista decisivo l'elemento divino: l'uomo europeo deve cu-

[9] Cf. M. Cacciari, *Jünger, pericoloso maestro*, cit., p. 35.
[10] Cf. C. Migliore, *Sinergia e dialogo delle istituzioni europee in una Europa che cambia,* in C.E., p. 107.

stodire la memoria di essere *viator* fino all'apertura all'Inizio assoluto. Importante è l'elemento femminile: un volto che risponde al desiderio inestinguibile dell'infinito in quanto dice dimora, familiarità, interiorità, dolcezza, ma anche assenza, ritiro. E infine la maternità (Europa genererà figli dallo stesso Zeus): ogni momento storico vive il travaglio, l'agone tra luce e tenebre, premonitore del *novum*, dell'armonia.

b. La Grecia [11]

Il nostro viaggio nella memoria ci dischiude le radici greche.

b.1. Unità e distinzione: massimo problema

Nei Persiani di Eschilo troviamo l'emblematico sogno della regina Atossa. Appaiono due donne, imponenti nella statura e di incomparabile bellezza. Tra di loro c'è una lotta che Serse, il Gran Re, non riusciva a sedare. Aggioga entrambe ad un carro, ma una accetta le briglie, docile, mentre l'altra si ribella, fa a pezzi le bardature, rompe il giogo, sbalza Serse dal carro. La donna che in vesti persiane segue il signore è l'Asia, la donna in vesti doriche è la libertà greca, suddita a nessuno. C'è tra loro una *stasis* (guerra) enigmatica: Asia ed Europa non solo sono belle e divine, ma sono realmente sorelle di sangue, della stessa stirpe. Abitano terre diverse, ma una sola è la fonte: l'assolutamente distinto è anche inseparabile-uno.

Il grande e pericoloso viaggio che l'uomo greco compie è il passaggio dall'uno (l'indistinto, il caos originario, l'illimite) – che innerva l'Asia – al due, che è distinzione, molteplicità, libertà, limite.

Un grande protagonista di questo viaggio è Platone: i suoi famosi primi principi, contenuti nelle dottrine non scritte (segreti che non si possono affidare a chi non è disposto a compiere il lungo cammino dell'essere), sono l'uno e la dualità.

[11] Per questa parte della nostra proposta facciamo ampio riferimento al testo di M. Cacciari: *Geo-filosofia dell'Europa,* in C.E., pp. 63-66 ed anche all'intervento affidato all'oralità del medesimo pensatore nel Convegno «Cristianesimo ed Europa».

Sarà l'impresa portata avanti da straordinari eredi: Plotino concentrerà il suo pensare sulla possibilità del tenere insieme l'uno e la molteplicità distinta.

Da una parte il mondo greco non sopporta il giogo imperiale dell'Uno solo, indistinto, dove le varie voci, i volti, non si possono distinguere e quindi domina la violenza uniformante che distrugge le libertà.

D'altra parte, l'affermazione della propria libertà e autonomia, del proprio poter strapparsi via da ogni giogo, di sbalzare ogni re dal comando, sfocia inevitabilmente nella separatezza inospitale, nell'inimicizia mortale anarchica.

Dormiente è l'Asia che sta sotto il giogo del Gran Re (l'Uno indistinto e totale) che impedisce ogni libertà e autonomia, ma dormiente è anche la Grecia (= Europa) se dimentica l'origine, il logos comune.

Allora: come è possibile pensare unità e distinzione, armonia degli opposti? Come impedire che nell'indistinto si dissolvano i nostri volti, le nostre forme e come impedire la *stasis* (guerra) fra i distinti, le libertà, la loro frantumazione anarchica con il rischio ideologico che una parte (o anche un dettaglio) pretenda di essere il tutto e si imponga violentemente sugli altri?

b.2. La via del *nomos* (legge)

Questo problema è l'Europa.

Una via tentata dall'uomo greco come risposta è quella del *nomos*, della legge.

Il *nomos* pretende di garantire la possibilità della *polis*, della città che è l'unità dei molti.

Nei grandi autori della classicità il *nomos* è *théios* (divino): soggiorna nella città, è terraneo, ma reca in sé il segno dell'ordine divino, ha radici divine. Infrangere il *nomos* è infrangere una giustizia cosmica. È particolarmente indicativo il fatto che i greci dicono «credere agli dei» con *nomizein theous*, cioè usando la medesima radice di *nomos*.

Ma già il mondo greco sperimenta la crisi del *nomos*.

Testo formidabile è l'Antigone di Sofocle.

La tragedia contrappone la figura di Creonte, garante del *nomos* divino della città di Tebe, con quella della fanciulla Antigone – l'eroina di cui si sono innamorati i secoli – (figlia di Edipo, nipote di Creonte, sorella di Polinice di cui Creonte proibisce la sepoltura perché ha attaccato la città) che non crede nell'origine divina del *nomos* di Creonte e si appella ad una legge interiore, legata alla fratellanza, più antica, divina. Antigone decide di seppellire il fratello e precipita nella condanna del tiranno. L'esito è tragico: Antigone muore, trascinando con sé altre morti e Creonte sprofonda nel nichilismo.

L'armonia fra individuale e sociale, maschile e femminile, molteplicità dell'umano e unità del divino sembra impossibile.

Con le grandi filosofie ellenistiche (specie l'epicureismo) il grande paradigma della terraneità-divinità del *nomos* s'infrange radicalmente ed insieme crolla l'idea della *polis*: si aprono orizzonti universalistici.

c. Roma

Roma eredita il tratto cosmopolitico dell'ellenismo (il suo dominio è *supra nationes*) e con esso cerca di accordare il proprio *nomos*: lo *jus romanum*. Deve esserci un diritto, una *auctoritas*, che domini le differenze e le distinzioni nazionali.

Il centro di questo cosmopolitismo è Roma (*urbs Roma*), il diritto scritto dei codici romani. Lo *jus* che vale per tutte le genti è quello che si usa a Roma: il centro non è mai dimenticato.

Il cosmopolitismo romano è una proiezione su tutto l'*orbe*, per ogni tempo (*in omne aevum*) del diritto della città di Roma (*urbs – orbs*).

La terra è *Missionsgebiet*, terra di missione (Schmitt).

2.2. *La grande rivoluzione cristiana: destino e compito dell'Europa*[12]

Il nostro viaggio nella memoria dell'Europa incontra l'evento spartiacque della storia dell'Occidente: Gesù di Nazareth.

a. Un nuovo volto dell'Assoluto e dell'uomo

Il Vangelo di Gesù Cristo è lui stesso, la sua vicenda compiuta nella Pasqua come Crocifisso e Risorto. Il suo essere Figlio davanti a Dio come *Abbà* apre un nuovo spazio e un nuovo tempo: l'èra del Figlio.

Due novità particolari sgorgano da questo evento.

Dio è Trinità: Gesù dischiude l'«Io sono» di JHWH nell'inaudito «Io e il Padre siamo uno» (*Gv* 10, 30). Lo Spirito Santo è il loro amore, il «grembo di Dio».

L'uomo è libertà: l'uomo è libero in quanto chiamato ad essere figlio nel Figlio. Scrive l'evangelista Giovanni:

«Lo schiavo non resta sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete veramente liberi» (*Gv* 8, 35-36).

Appare essenziale e certo carico di novità pensare alla libertà come figliolanza: se andiamo alla più profonda radice di noi stessi – dove scompaiono le altre dimensioni dell'uomo – e scopriamo che il nostro costitutivo è l'essere figli, di fronte abbiamo solo la libertà del Padre, cioè niente di inferiore a Dio. È la libertà vissuta da Cristo che liberamente decide di fare la volontà del Padre. Se Cristo non fosse libero, molte pagine del Vangelo diventerebbero aneddotistica (cf. tentazioni nel deserto).

Se siamo figli siamo anche eredi e nell'eredità terranea abbiamo anche i condizionamenti, ma questo è integrabile nell'essere figli che è la dimensione più radicale: siamo liberi anche se

[12] Il nostro itinerario di pensiero in questo passaggio – e nella parte terza – s'incontra (ed attinge) con la ricerca del teologo Piero Coda. Ci riferiamo in particolare a *Trinità e libertà. Destino e compito dell'Europa*, in C.E., pp. 73-89.

Riteniamo esemplare di un dialogo culturale proprio l'incontro tra Coda e Cacciari nel Convegno citato di Cuneo.

condizionati, perché i condizionamenti storici non sono così radicali come l'essere figli.

Queste due dimensioni della Trinità e della libertà, nella loro presenza e nel loro oblio, hanno segnato il corso della storia europea.

b. La critica alla legge ed al tempio

Quando Gesù entra sulla scena della storia trova la vita d'Israele dominata da due correnti: i farisei, gli uomini della legge ed i sadducei, il potere del tempio. Gli esseni invece si ritirano dalla durezza del concreto storico per seguire la gnosis e gli zeloti credono nella rivoluzione violenta.

Ben presto nasce la tensione che porterà alla tragedia della croce. Per Gesù la Legge non salva, perché solo Dio salva; nessun tempio ha il controllo del rapporto dell'uomo con Dio perché la salvezza è universale; la violenza non ha alcun futuro e la gnosis da sola è ancora disperazione. Egli presenta se stesso come luogo del rapporto con Dio e di conseguenza del rapporto fra gli uomini, cioè di una nuova città.

L'*homo viator* in un evento della storia – Gesù di Nazareth – ha trovato «la Via» ed ha ora la responsabilità di mostrarla al mondo. Risorge l'antica domanda: come «la Via» si può incontrare con i molteplici sentieri cercati e tentati dall'umanità?

c. Questione cruciale al cuore della diffusione del Cristianesimo

S.Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, XVII è un testo esemplare per dire la questione.

Dice Agostino che i cittadini della *caelestis civitas*, mentre vanno in terra, presso la città terrena, come prigionieri, chiamano a sé cittadini da tutte le parti del mondo, raccolgono insieme (*colligere*) una *peregrina societas* che si estende al futuro e non guarda indietro, che parla *in omnibus linguis* (possiamo pensare alle lingue del giudaismo, del logos greco, di Roma, del nord...). Questa nuova società chiama a sé, non curandosi per niente per quanto riguarda i costumi, le leggi, le istituzioni dei vari popoli, ma insieme niente di tutte queste leggi, costumi, questa *peregrina societas* distrugge o spezza.

Come è possibile – ci domandiamo – non avere cura e insieme non distruggere? Sradicamento e attenzione per il distinto?

Il cristianesimo si propone come insieme di unità e di distinzione. Quale il segreto?

L'incontro storico tra la *verità* cristiana e la varietà di lingue dell'Europa è una lezione da cui istruirci.

d. Il Cristianesimo e l'Europa

L'evento Cristianesimo si pone come eccedente, sovrabbondante, sporgente rispetto ad ogni realizzazione storico-culturale. Se il Cristianesimo è Gesù Cristo (il Figlio), esso non coincide con la storia del Cristianesimo europeo.

Tuttavia: senza Cristianesimo non è pensabile un sol tratto di quella storia europea «spezzata» proprio da questo evento che ha dato origine ad una nuova èra.

Il fatto cristiano è all'origine del passaggio dallo *jus* romano alla *christianitas* medievale, ma nemmeno è assente dal trapasso di questa allo stato moderno e quindi alla sua odierna dissoluzione.

L'ideale cristiano, mentre accetta i tratti della cultura giuridica romana, rifiuta la *romana religio*. Il «rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (*Mt* 22, 21) crea una decisiva scissione tra *nomos* e divino, operando uno sradicamento della religione dal potere della *polis* insopportabile per l'*imperium*: i cristiani vengono crocifissi. La salvezza non viene dalla legge, come non viene dalla gnosis (distacco dal classico), altrimenti Cristo sarebbe morto invano.

La legge e la gnosis, in ultima analisi, portano a disperare perché non colgono il rapporto del figlio con il Padre e lasciano il figlio (l'umanità) nella più assoluta solitudine.

e. Cristianesimo e secolarizzazione moderna

Nemmeno i percorsi della modernità – anche nei suoi esiti più radicali e critici – possono essere pensati senza riferimento al Cristianesimo.

L'affermarsi della secolarizzazione, della illuministica autonomia dell'uomo, fino all'ateismo ed al nichilismo contemporanei

non potrebbero esistere senza l'idea cristiana di libertà, frutto dell'incarnazione del Figlio di Dio.

È certo da discutere, ma anche interessante, la duplice tesi – espressa oggi dal cosiddetto «pensiero debole» – che, sulla scorta delle esigenze dell'ermeneutica, vede la modernità occidentale come Cristianesimo secolarizzato e questa forma di Cristianesimo come quella autentica[13].

La secolarizzazione moderna, nata dall'affermazione dell'autonomia e libertà del mondo e dell'uomo rispetto al sacrale medioevale, non sarebbe alternativa al Cristianesimo, ma piuttosto suo destino interiore.

Secondo questa posizione, l'Europa moderna coincide con la secolarizzazione del patrimonio ebraico-cristiano, cioè con la traduzione in termini laici e mondani di quella tradizione che costituisce la vera filigrana dell' unità europea.

La modernità è costituita da elementi cristiani secolarizzati.

È ormai classica l'interpretazione dell'odierna civiltà razionalistica, scientifica, tecnologica come figlia del monoteismo creazionista che permette una visione fisica globale sulla realtà e la desacralizzazione della natura o la considerazione della civiltà economica capitalistica come frutto dell'etica protestante (Max Weber).

Nuovi studi vedono anche il fenomeno del consumismo come derivato dal cristianesimo, in quanto sorgivo da quella voglia dell'uomo di andare oltre il quotidiano, nella ricerca del *novum*, verso altri mondi, verso l'invisibile, tipica di una religione che è apertura sul trascendente (Campbell).

In particolare l'Occidente secolare sarebbe cristiano nell'esito e nella vocazione più profonda della propria storia, cioè il «tramonto dell'essere» (Occidente=occaso), l'indebolimento della durezza del reale, la dissoluzione dell'oggettività. Rispetto ad una cultura fondata su una verità forte, dogmatica, tendenzialmente non dialogica e impositiva, l'Occidente avrebbe maturato, pro-

[13] Tracce di questa tesi si ritrovano in autori come Karl Löwith e Max Weber. Gianni Vattimo può essere invece considerato l'attuale araldo di questa posizione. Cf. il suo *L'Occidente o la Cristianità*, in C.E., pp. 91-105.

prio grazie alla tradizione cristiana, un indebolimento dell'idea di verità cioè un «pensiero debole», pluralista, aperto alla tolleranza, al dialogo ed alla molteplicità irriducibile delle interpretazioni e delle immagini del mondo.

Come è giustificato il mettere questi fenomeni (specie il pensiero debole) sotto il segno della secolarizzazione del Cristianesimo?

Gli autori di questa scuola sostengono che certo questi fenomeni sono anche legati ad altre radici come il diffondersi delle tecnologie di informazioni, ma che in profondità sono comprensibili solo alla luce della tradizione cristiana.

Una interpretazione senza limiti, pluralista – innanzitutto – si fonda su un mondo basato sulla scrittura e la inesauribilità della sua esegesi e questo è un elemento base del Cristianesimo.

Più ancora, l'indebolimento dell'essere, la presenza di una verità «debole», sarebbe il senso profondo del messaggio cristiano che annuncia un Dio che si incarna, si abbassa, vive la kenosi fino alla croce e all'annientamento nella mondanità. Questo Dio non ha la forza dei dogmatismi.

Questo Cristianesimo «vago» che coincide con la modernità occidentale secolare sarebbe quello più autentico perché avrebbe come suo criterio discriminante il dialogo, la comunicazione, il consenso, cioè la carità e non la violenza di una verità dogmatica.

Certo dobbiamo interrogare seriamente questa interpretazione su quanto rimanga in essa della singolarità di Gesù Cristo e del problema veritativo, ma essa è istruttiva per la nostra riflessione sui rapporti fra Cristianesimo ed Europa moderna. Essa infatti indica una possibilità di dialogo e incontro da parte del mondo cristiano anche con esiti che possono sembrare del tutto estranei ad esso ed inoltre mostra come ancora una volta è sottesa la questione cruciale della possibilità del rapporto tra unità e molteplicità.

Ad una unità – come quella medioevale – che faticava a dire le libertà e la molteplicità, si può offrire come controcanto una cultura moderna che dice la molteplicità, il pluralismo, ma non è più in grado di dire l'unità, la verità.

3. ALLA SCOPERTA DI NUOVI ORIZZONTI [14]

Dopo l'esplorazione dell'oggi e delle radici dell'Occidente, il nostro sguardo si rivolge al futuro.

Il sentiero è già tracciato dal viaggio nella memoria dell'Europa. Abbiamo da un lato individuato che il problema fondamentale è la ricerca della possibilità di pensare insieme l'unità e la distinzione, la libertà e la socialità e dall'altra abbiamo incontrato la «pretesa» del Cristianesimo di creare un'unità della famiglia umana che rispetti tutte le lingue.

3.1. *Un nuovo ascolto del Vangelo*

Nello spazio vuoto dell'attuale sradicamento del *nomos* e del ritiro degli dei, urgono coraggiosi passi per riascoltare il *novum* del Vangelo di Cristo in forma ancora inaudita e inattesa. Questo nuovo ascolto – se vuole essere risposta radicale alle domande dell'uomo di oggi – non potrà che partire dal punto più oscuro e interrogativo della nostra cultura, dall'abisso, dallo sradicamento più forte, cioè dalla possibilità del nichilismo che abita in essa e dalla eventualità drammatica e reale che il rapporto fra i distinti sfoci concretamente in lotte fratricide.

3.2. *La cattedra del Grido del Cristo Crocifisso*

In questa prospettiva l'evento cristiano va riascoltato proprio a partire da quel grido di abbandono del Cristo sulla croce «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34).

Nell'abbandono il Cristo sperimenta la massima lontananza dagli altri e da Dio stesso: la terra lo crocifigge «fuori le mura» ed

[14] Lo sguardo che abbiamo dato alla vicenda dell'Europa ed in particolare gli spunti che seguono in questa ultima parte sono pensati alla luce della spiritualità dell'Unità di Chiara Lubich ai cui testi rimandiamo per trovarne la sorgente «pura».

il cielo gli appare chiuso. È l'evento della massima distinzione, si crea un'alterità abissale.

Il Dio crocifisso si è fatto separazione, «regione della dissomiglianza» (S. Agostino), è il dolore diventato corpo, la divisione, l'agonia, la maledizione, il peccato, la «dissonanza» (Nietzsche). Il dolore delira dai limiti della sua carne per trasformarsi in dolore del corpo del mondo (Cacciari).

Perché Dio assume quel volto disfatto che grida e che diventa divisione infinita, abisso, voragine, squarcio, povertà, emarginazione?

Per Cristo esso non è rivolta, disperazione, tentazione, ma è fede pura; infatti è un farsi possedere ed un affidarsi nel momento in cui crolla, sparisce nel vuoto ogni spinta e appoggio che possa giustificare tale affidamento: Cristo non vive più in sé, ma nell'altro, nel Padre. Il grido della croce, mentre sembra manifestare la lacerazione dell'unione del Figlio con il Padre, è il momento in cui si realizza in pienezza tale unione, proprio a partire dalla massima distanza tra i due: è l'accadimento della Resurrezione, unità piena e libera.

Il momento del massimo dolore coincide con il massimo amore, la morte coincide con la vita.

La catastrofe in cui tutto sembra precipitare parla di Resurrezione: proprio lo sprofondare per amore, nel buco di questo «dolore diventato corpo» (*kenosis*) è l'esplosione della Resurrezione (*anastasis*).

Solo il Dio di Gesù Cristo, contemplato a partire da quell'abisso vertiginosamente profondo, e dunque anche immensamente dilatato e accogliente ogni diversità, che è la morte di Cristo in croce, può mostrarsi come luogo di riconciliazione. Un'unità che esplode nella distinzione.

3.3. *L'evento della Trascendenza*

Gesù in croce non si lascia rapinare la vita, neanche dal tempo, perché liberamente decide di donarla: se io la vita te la dono, tu non me la puoi rubare.

Questa dinamica di rapina violenta sorprendentemente spezzata dalla logica del donare, è testimoniata dal Vangelo di Giovanni: «Per questo il Padre mi ama: perché offro la mia vita per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo» (*Gv* 10, 17-18).

La libertà, tanto cercata dalla cultura moderna, coincide con il donare e la distinzione dell'alterità è salvata da un amore che in sé ha un momento di kenosi, di svuotamento, di ek-stasi proprio nell'alterità. Se io sono nulla, l'altro ha la signoria dell'esistenza.

L'essere di Gesù si rivela come totale tra-scendenza nell'altro: nel Padre e nell'altro uomo.

Ma la realtà compiuta di questo donare (tra-scendendosi) è la reciprocità del donare: anche l'altro si tra-scende ed è dono totale. È l'amore, il dinamismo intrinseco alla vita divina che Gesù ha portato sulla terra. Il Cristo ci rivela Dio come Agape trinitaria dove il dono reciproco è l'evento della terza persona: lo Spirito Santo, in grado di garantire la libertà e la personalità dei volti del Padre e del Figlio e insieme renderli una cosa sola (*Unum sumus*): è la perfetta unità e la perfetta distinzione. Il tra-scendere l'uno nell'altro genera una nuova Trascendenza.

3.4. *Avviati sulle tracce dell'amore*

Gesù, la Trascendenza venuta sulla terra, ci ha dischiuso il «gioco» del creante trascendersi reciproco. Ciò che abbiamo visto accadere in Lui diviene un cammino per l'uomo.

Il primo passo è l'uscire da una cultura egologica-egoistica per scoprire l'alterità con la sua voce ed il suo volto, la sua unicità e la sua irrepetibilità, il suo mistero e la sua bellezza che traluce l'infinito. L'altro non è negazione della mia libertà, ma possibilità della sua realizzazione. L'ego si realizza non nella chiusura ma nel tra-scendersi, nell'apertura, nel dilatarsi fino ad incontrare l'altro. Il mio autentico «inter-esse» è la scoperta che il rapporto (*inter*) è sigillato dell'essere (*esse*) e che quindi il mio vero inter-esse è il «dis-inter-esse»: il «dis» è la garanzia del permane-

re del rapporto, della distinzione che impedisce ogni fagocitazione onnivora.

Passo culminante è l'amore reciproco (il tra-scendersi l'uno nell'altro), luogo dell'accadimento della presenza del Trascendente, come testimoniano i testi sorprendenti di Giovanni e Matteo:

«Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane con noi e l'amore di Lui è perfetto in noi» (*1 Gv* 4, 12).

«Dove due o tre sono riuniti nel mio nome io sono in mezzo a loro» (*Mt* 18, 20).

Possiamo ora comprendere la serietà e profondità dell'evento del dia-logos: lo spazio della distinzione (*dia*) non schizza in frammenti (*dia-ballo*), ma è il luogo dell'accadere del Logos: nel suo volto risorto sono garantiti i nostri volti liberi e il nostro essere una cosa sola.

Il Trascendente che vive fra noi ha aperto la possibilità di un rapporto nuovo fra gli uomini. Il dialogo è evento «ontologico».

3.5. *Una nuova socialità*

Il momento epocale che stiamo vivendo esige questa nuova socialità. Proprio per non disperdere l'eredità dei nostri padri, occorre questo passo avanti e non ripetere meramente posizioni acquisite dall'Europa moderna che pur hanno svolto una funzione storica, ma ora si vanno esaurendo.

Questo dialogo «ontologico» non è il tatticismo che ha già giudicato la posizione dell'altro e sa dove lo si vuole condurre.

Non è la mera tolleranza, idealizzata dalla cultura laica, illuminista, razionale. Cosa significa «tollerare» la posizione dell'altro se la reputo vera e che amico sarei se tollerassi la posizione dell'altro ritenendola sbagliata? Il rapporto come tolleranza non affronta la questione veritativa.

Non è neppure compromesso: se per andare d'accordo devo sacrificare la mia verità ed arrivare ad un uniformismo che non salva le differenze e le libertà individuali, si segue una via violenta.

A livello sociale il dialogo non è solo dare a ciascuno il suo

(giustizia retributiva): anche i cannibali si accordano nel dividere la preda per non sbranarsi a vicenda!

Il dialogo è il trascendersi delle distinzioni nell'unità: l'unità è vera novità trascendente (il Risorto fra i suoi) che però non assorbe le distinzione, ma le «invera». Non c'è unità senza distinzione e non c'è vera distinzione senza unità.

3.6. *Compito per l'Europa*

In sintesi si può dire che il compito che attende l'Europa è far diventare storia degli uomini l'Amore trinitario.

Una prima urgenza per realizzare questo è il dare una decisa valenza ontologica-esistenziale-culturale dell'amore. Anche come categoria linguistica il termine amore non ha oggi grande consistenza culturale.

Nell'amore – inteso come l'incontrarsi di libertà personale e alterità, di unità e distinzione – andranno ripensati i concetti di fondamento, di inizio, di sostanza, di verità. Nell'amore *convertuntur bonum – verum – pulchrum*: ed è una nuova cultura.

Pensando in termini di creazione ed evoluzione potremmo domandarci: se la potenza di amore della creazione sta nel fatto che Dio ha creato una realtà a sua volta capace di creare ed è sgorgata l'evoluzione creatrice e se la specie umana è il culmine dell'evoluzione e non c'è da attendersi un «super-uomo», che cosa siamo chiamati a creare noi ora, per essere fedeli alla nostra capacità di creare? Possiamo creare una nuova socialità che ci avvii alla ricapitolazione di tutti nel Cristo.

Un'umanità che si uccide o lascia morire di fame non ha ancora realizzato la sua profonda possibilità creatrice.

Creare una nuova socialità coincide con il «generare» il Risorto fra noi che ci fa uscire da una logica monologica come da una dualistica-conflittuale per entrare nella *danza* trinitaria.

S. Giacomo nella sua lettera dice: «non siate semplicemente uditori obbedienti della Parola, ma *poietai tou Logou*, *facitores Verbi*» (*Gc* 1, 22). E questa appare la nostra grande possibilità.

ALDO GIORDANO