

SAGGI

Il tramonto del Sacro. L'Europa e il cristianesimo

di Vincenzo Vitiello

The author develops an interesting line of argument, starting with that philosophical thrust which has formed and animated the European spirit since its beginning; it is characterized by an unsettling question constantly searching for reality's meaning. He explains in an original way how to understand the relationship between Europe and Christianity in the light of the crucial problem of our time - meaning openness to the other, recognizing his/her identity.

1. La doppiezza europea

Difficile sottrarsi al fascino di "Europa", che sin nel mito della sua origine esibisce il carattere più interessante della sua storia, quel particolare intreccio di "alto" e "basso", Cielo e Terra, che portò uno dei più grandi filosofi dell'Ottocento a definire il paganesimo il "tempo della sofferenza del Figlio"¹. Con questa non storica "anticipazione" del cristianesimo all'evento-Cristo, Schelling coglieva, di quel particolare intreccio di opposti, che s'è detto caratterizzare la storia d'Europa, l'aspetto più significativo: il fatto che *non sempre* la "feccia di Romolo" spinse in basso la "Repubblica di Platone"²; spesso – in Grecia come a Roma – accadde il contrario, nell'un senso e nell'altro. Ché, se è vero – come notava Voltaire – che in Grecia nell'epoca della guerra civile "fiorivano tutte le arti" come se "il più grande dei flagelli alimentasse un nuovo ardore e nuove energie allo spirito umano"³, non è men vero che la spinta verso il basso, anche il più basso, ebbe, nella vita politica in particolare, ma non solo in questa, origine dall'alto. Alcibiade e Crizia non sono meno 'rappresentativi', nella storia greca, di Socrate e Pericle; e, in quella di Roma, Catilina e Adriano, non lo sono meno di Cicerone e Augusto. E non appena la memoria storica si volge all'età moderna, lo spettacolo feroce delle guerre di religione, che, nate dal medesimo ceppo cristiano, insanguinarono l'Europa nei secoli XVI e XVII, fa dubitare insieme dell'essenza spirituale della religione e del perfezionamento morale dell'uomo; per non dire dei conflitti, pur essi di matrice religiosa, che Europa ha portato fuori dei suoi confini geografici: in Terra Santa sin dall'inizio del primo Millennio, e nei secoli successivi nel Nuovo Mondo, coronando l'acume inventivo dell'intelligenza e l'audacia della volontà nel varcare mari mai prima solcati alla scoperta di nuove terre, con la tratta degli schiavi, praticata sin nella tarda età dei lumi e nei primi anni dell'Ottocento⁴. Taccio del secolo scorso e dell'attuale, non perché la barbarie abbia prevalso, ma perché il soggetto stesso del discorso, lo spirito europeo, s'è dileguato. È emigrato altrove, nelle terre in cui Europa ha affermato la sua potenza: nell'America del Nord, più direttamente, e poi in Oriente,

1 - F.W. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, trad. it., con testo tedesco a fronte, (a cura di) A. Bausola, riv. da F. Tomatis, Bompiani, Milano 2002², pp. 630-631; ma cfr. in particolare la Lezione 27.

2 - Ho usato di proposito – e lo farò ancora in seguito – il ricco, possente linguaggio di Vico, che, nell'intento di illuminare «con la luce della storia certa latina [...] le notti che finora hanno ingombrato la storia favolosa de' greci» (*La Scienza nuova, Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744* (= *SN*), a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano 2012, *SN* 1725, p. 86), penetrò entrambi quei mondi con sicura filosofia.

3 - Cfr. L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma 2011, pp. 14-15, nota 49.

4 - Un ricco panorama dell'atteggiamento di superiorità che la cultura europea, da Buffon e de Pauw a Hegel e oltre, ebbe nei confronti del continente americano – uomini, animali e piante – è offerto da A. Gerbi ne *La disputa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano 2000².

in Cina e in Giappone. Oggi Europa – quella, dico, che dà nome alla piccola appendice geografica del continente asiatico – è solo la brutta copia delle sue copie.

La filosofia, quella peculiare ‘forma di vita’ che ha plasmato lo spirito d’Europa, si è interrogata sul nesso tra i due opposti – “alto” e “basso”, Cielo e Terra – sin dall’inizio, da quando nacque in Grecia, ad Atene, ponendo la questione dell’*eu zēn*, del ben vivere. Che è poi la domanda su cosa è “giusto”, o, come anche si diceva, su cosa è “santo”. Domanda che segna l’incontro della filosofia non con la “religione” – gli dèi e le loro richieste, i loro imperativi, che sono ben più antichi –, ma con l’essenza della religione, *das Religiöse*. Domanda che Platone seppe esprimere nella forma più rigorosa e insieme semplice con questa alternativa: è il giusto [il santo, *hósion*] tale perché voluto [amato, *phileîtai*] dagli dèi, o è voluto [*phileîtai*] dagli dèi perché giusto [*hósion*]?⁵. Questo domandare – che osava interrogare sul fondamento della religione, di tutte le religioni, e quindi sulla legittimità dei loro dèi e delle loro richieste, dei loro imperativi⁶ – proprio col mettere in questione la religione come tale, ne coglieva l’essenza: l’infondatezza, quell’alterità, quell’insondabile ulteriorità che può giungere sino all’*oltraggio* della ragione⁷.

Das Religiöse, l’essenza, lo spirito della religione, più che conoscenza, più che sapere, è “sentire”, o a dir meglio, avvalendomi ancora del linguaggio vichiano, è “avvertire con animo perturbato e commosso” il *bisogno* mai soddisfatto dell’Altro. È la sofferta esperienza del limite della religione, di tutte le religioni, pur nella presenza degli dèi. *Das Religiöse* vive nel *pathos* dell’insondabilità del Sacro.

Oggi, che neppure s’avverte più il ‘bisogno’ del Sacro, il ‘sentimento religioso’ si è perduto nelle religioni che offrono certezza, invece di fede, risposte anziché domande. La tranquillante quiete del sonno, al posto dell’inquietante interrogare che è proprio della veglia operosa. Perciò parlare di Europa è diventato oggi, da attraente che era, penoso: manca il ‘soggetto’. Non ci sono più domande, imperano le risposte.

Scriveva Maria Zambrano – negli anni ancora roventi dell’immediato secondo dopoguerra (1945) –: «Quando si parla con un europeo, si parla con un conflitto, con qualcuno che darebbe la vita per vivere, che si cancella e si ridisegna sempre.»⁸.

5 - Platone, *Eutifrone*, 10a.

6 - L’accusa di incredulità negli dèi della città, con cui Meleto portò Socrate in tribunale (cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 26b-28a), corrispondeva perfettamente alla concezione tradizionale che della religione aveva il popolo d’Atene.

7 - Sul tema resta fondamentale la riflessione di Maria Zambrano. Cfr. in particolare, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993 (I ed., México 1955); tr. it. di G. Ferraro, Introduzione di V. Vitiello, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

8 - M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori España, Madrid 1988, p. 56; trad. it. di C. Razza, Marsilio, Venezia 1999, p. 84.

Se ritorno con nostalgia su queste parole, è perché non avevano alcun intento elogiativo o anche solo 'consolatorio'. Erano parole sincere fino all'asprezza: toglievano ogni illusione sull'"uomo europeo" *faber fortunae suaे*. Questo passo, della più nota *Epistola* di Paolo, con cui la Zambrano concludeva la sua 'descrizione' dell'uomo europeo, toglie ogni dubbio: «Non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio»⁹.

2. La natura seconda

È sotto gli occhi di tutti l'inefficienza delle istituzioni europee riguardo al problema cruciale del nostro tempo: la migrazione dall'Africa e dal vicino Oriente di masse di disperati, che chiedono asilo nelle 'nostre' terre. Nostre: in che senso *nostre*?

Per rispondere adeguatamente, costringiamo la memoria ad andare molto indietro nel tempo: a quando il re scita Idantura, minacciato di guerra da Dario il maggiore, che voleva impadronirsi delle sue terre, inviò al superbo persiano una ranocchia, un topo, un uccello, un dente d'aratro e un arco. Con queste "parole reali" gli significò che avrebbe difeso con le armi la terra in cui era nato ed aveva costruito la propria dimora, la terra che aveva arato ed arava, la terra sotto il cui cielo aveva tratto e traeva gli auspici degli dèi¹⁰.

Erano nobili le ragioni 'significate' dal re scita. Lo sono a tutt'oggi, dacché esprimono non l'appartenenza della terra all'uomo, ma dell'uomo alla terra. Son "figli della Terra", *Gegeneñs*, coloro che l'abitano e la curano, e, abitandola e curandola, traggono da essa l'ordine a cui conformarsi. Le "parole reali" di Idantura esprimono con l'evidenza delle 'cose' l'*ethos* dell'uomo, che è insieme dimora e costume, abitazione e abito. O come si dirà, in tempi recenti, *Ortung* e *Ordnung*¹¹ – piegando però il secondo termine al primo. Al contrario, in *ethos* v'è certo la "natura", ma è natura *riflessa*, natura portata a costume: "natura seconda", dirà Hegel¹².

In questa "natura seconda" si è espresso l'esito più alto del carattere 'doppio' dello spirito europeo: pagano, o greco, e cristiano. Doppio ed uno: una relazione oppositiva sempre in cerca di mediazione, di composizione. La domanda che dobbiamo porci è se l'esito che s'è detto "più alto" dello spirito europeo, non a caso raggiunto dalla 'filosofia' – e cioè: la "natura seconda" quale conseguita mediazio-

9 - *Rm* 7,15.

10 - G. Vico *De constantia philologiae*, XIII/VI, In *Opere Giuridiche*, Sansoni, Firenze 1974, p. 473; Id., *SN* 1725, pp. 251-252; *SN* 1744, p. 848.

11 - Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, cap. I.

12 - Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (= *PhR*), Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1967⁴, § 151, p. 147.

ne di grecità e cristianesimo – renda giustizia ad entrambi i termini in conflitto. Una precisazione s’impone, sin da subito: in questione non è il rapporto tra Atene e Gerusalemme, ma tra Atene e Roma. E, ancora, non tra Atene e la Roma ‘cattolica’ di Novalis, ma tra Atene e la Roma di Paolo e di Hegel. Paolo e Hegel: una prossimità che non può, non deve, celare la loro abissale lontananza.

3. Secularizzazione 1

La Roma di Novalis è il sogno di una Chiesa unica, cattolica, e cioè universale in quanto ordine, gerarchia. Potere. È figlia diretta dell’opzione ‘cristiana’ dell’imperatore Costantino. Sogno ripiegato su un passato mai esistito, un’Età ‘media’ descritta con toni sdolcinati, che nulla hanno di ‘religioso’, e meno ancora di ‘storico’: «Con quale serenità si usciva dalle belle riunioni nelle chiese misteriose, ornate di pitture invitanti, piene di dolci profumi, animate da musiche sacre e commoventi»¹³. A tutela di questa ‘serenità’ religiosa, «giustamente il saggio capo supremo della Chiesa si opponeva a insolenti sviluppi di attitudini umane a scapito della mentalità sacra e a intempestive pericolose scoperte nel campo del sapere»¹⁴. Chiaro che in questo mondo di fantasticata armonia, tra “reliquie”, “miracoli” e “simboli stupendi”, nel quale «i sovrani presentavano le loro controversie al padre della cristianità, deponendo ai suoi piedi le corone e la loro magnificenza», l’avvento di Lutero rappresentò un’autentica sciagura. «Con la Riforma il cristianesimo era crollato». Non fu solo divisione religiosa – protestanti e cattolici più distanti tra loro che dai maomettani e dai pagani¹⁵ –, fu la fine del potere temporale della Chiesa in sempre più vaste zone d’Europa.

La maggior parte dei sovrani considerò un’umiliazione il ricevere onori dopo un ecclesiastico importante. Per la prima volta sentirono il peso della loro forza fisica nel mondo, videro le potenze celesti inerti dinanzi alle offese recate ai loro rappresentanti e a poco a poco, senza far scalpore davanti ai sudditi, ancora zelanti papisti, cercarono di sbarazzarsi del molesto giogo romano e di rendersi indipendenti¹⁶.

Nulla, chiaramente, vi è in queste pagine che sia di qualche utilità riguardo alla comprensione dell’impulso religioso offerto dalla meditazione di Lutero. Il legame

13 - Novalis, “La Cristianità, ossia l’Europa”, in Id., *Opere*, ed. it. (a cura di) G. Cusatelli, Guanda, Milano 1982, p. 566.

14 - *Ibid.*

15 - *Ibid.*, p. 570.

16 - *Ibid.*

Cristianità – Europa resta confinato sul piano di una teologia politica che non ha altro sguardo che per il mondo umano.

Dal passato fantasticato il sogno dell'unità della Chiesa – visibile! – si proietta, alla fine del saggio, nel futuro, ma lo sguardo resta legato alla terra anche quando, anzi maggiormente quando, la parola nomina l’"ultraterreno":

La cristianità deve rivivere e farsi attiva, ricostruire una *Chiesa visibile* senza riguardo a frontiere politiche, la quale accolga nel suo grembo tutte le anime assetate dell'ultraterreno e voglia fare da mediatrice tra il *mondo antico* e il *mondo nuovo*¹⁷.

4. Secolarizzazione 2

Torniamo alla "natura seconda" di Hegel, alla sua iniziale manifestazione. Il filosofo ne parla nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, che segue immediatamente quello dedicato alla critica della Fisiognomica e della Frenologia. Supera-ta la visione naturalistica della ragione il filosofo si ferma sull'eticità: il mondo di Idantura poco sopra descritto con le sue "parole reali", sopra lette nell'interpretazione di Vico. Che entrambi i filosofi si riferiscano al medesimo "mondo storico" risulta chiaramente da questo passaggio di Hegel:

[...] in un popolo libero la ragione è la verità attuata; essa è spirito presente e vivente, nel quale l'individuo non solo trova espressa e data come cosalità [*Dingheit*] la sua *determinazione* [*Bestimmung*: corsivo nel testo] (cioè la sua es-senza universale e singola), ma è esso stesso questa essenza ed ha anche rag-giunto la sua destinazione [*Bestimmung*]. Proprio per questo gli uomini più sa-pienti dell'antichità hanno trovato la sentenza: *sapienza e virtù consistono nel vivere in conformità ai costumi del proprio popolo*¹⁸.

Ma subito dopo, Hegel aggiunge: *Die Vernunft muss aus diesem Glück herau-streten*.

«La ragione deve uscire da questa felicità»: legatissimo al mondo greco, Hegel ne vede chiaramente il limite. Portato a ciò da questo stesso mondo – qui la gran-dezza sua e del suo "interprete" – e in particolare dalle due figure emblematiche dell'opera di Sofocle: Edipo ed Antigone. V'è un luogo preciso ove Hegel lo dice a chiare lettere: non a caso ancora nella *Fenomenologia dello spirito*. Commentando

17 - *Ibid.*, p. 580 (corsivi miei).

18 - G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (=PhäG), Hrsg. Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952⁶, p. 258; trad. it. in 2 voll. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963³, I, p. 296.

l'*Edipo re* – da Aristotele giudicato la migliore (*kallíste*) rappresentazione del *drâ̄n* tragico¹⁹ –, Hegel scopre il risvolto nascosto dell'autocoscienza: la “potenza che ha in orrore la luce”, *die lichtscheue Macht* – potenza che mette in scacco l’operare cosciente dell’uomo, ingannandolo²⁰. Il ‘commento’ all’*Edipo* prepara il superiore elogio dell’*Antigone*: più elevata è l’opposizione tra le forze antagoniste – afferma il filosofo –, quando essa si sviluppa nella luce dell’autocoscienza²¹. Antigone è sin dall’inizio cosciente del potere contro cui si pone; si sceglie il suo destino e mai dirà, mai potrà dire, come suo padre: *tà érga mou / peponthót’ estì māllon è dedrakóta*²². È già qui il passaggio alla “natura seconda”, che è tale, “seconda”, perché la coscienza riflessa non si stacca dalla coscienza immediata, ma l’innalza a sé, immergendosi in essa. Kenosi che eleva la materia, facendo emergere la forma che è già implicita in quella. L’interpretazione hegeliana del cristianesimo – invero tutta la filosofia hegeliana, a partire dalla *Logica* – ne è segnata. Per quanto riguarda la religione questo appare sin negli scritti giovanili, in particolare negli abbozzi della *Positività della religione cristiana* e dello *Spirito del cristianesimo e il suo destino*²³. Ma a noi qui interessa la conclusione cui giunge Hegel nel definire il suo rapporto con la storia della religione cristiana, che è insieme di accoglienza e di critica, di continuità e rottura. Ancor qui il riferimento migliore è la *Fenomenologia dello spirito*. Nell’ultima sezione del penultimo capitolo, dedicata alla religione assoluta, il cristianesimo, Hegel muove alla Chiesa cristiana la critica più dura, ché tocca la radice del messaggio evangelico: la Chiesa di Cristo non è stata all’altezza del Discorso della Montagna, perché ha redento il peccatore, ma non il peccato. Rivendicando l’eredità del cristianesimo storico, Hegel eleva sopra il cristianesimo ‘religioso’ il suo cristianesimo ‘filosofico’, capace di redimere col peccatore il peccato stesso²⁴. Che non è cancellato, anzi, mantenuto nell’economia del tutto non come strumento di bene, ma come ‘figura’ esso stesso del bene. Del bene del Tutto. Il male non ha realtà, se non quella che ad esso presta lo sguardo limitato della parte, del finito, che vede l’ente, ogni ente sempre dalla prospettiva dell’altro (*pròs allá*), e mai “per sé” (*kath’ hautó*). Il Discorso della Montagna letto alla luce dell’*Etica* di Spinoza.

19 - In quanto l’evento fondamentale, l’*anagnórisis*, il riconoscimento, avviene simultaneamente alla *peripéteia* (rovesciamento): cfr. Aristotele, *Poetica*, 52a, 32-33.

20 - *PhäG*, pp. 335-336; it., II, p. 28.

21 - *Ibid.*, p. 336; it., II, p. 29.

22 - «le mie azioni le ho patite più che agite»: Sofocle, *Edipo a Colono*, v. 267.

23 - In merito rinvio a V. Vitiello, *Gesù doveva morire. Al margine degli studi giovanili di Hegel*”, in AA. VV., *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, (a cura di) M. Moschini, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 265-286.

24 - Cfr. *PhäG*, p. 548; it., II, p. 285.

E la spada di Cristo? Ricordate?

Non sono venuto a portare la pace sulla terra: non la pace sono venuto a portare, ma la spada. Sono venuto a separare l'uomo da suo padre, la figlia dalla madre, la nuora da sua suocera. Sì, nemici dell'uomo sono quelli di casa sua (*hoi oikiakoi*)»²⁵.

Messa da parte, obliata. Di questo oblio, che è oblio della finitezza – della sua ineludibile fatticità, che nessun assoluto, nessuna totalità, è in grado di negare, dacché per negarla deve comunque partire da sé, dal riconoscimento della propria fatticità –, il tramonto del 'Sacro' è conseguenza necessaria.

E dal tramonto del Sacro all'abbandono della religione il passo è breve. Presto, muovendo da Hegel, ancorché con l'intento di superarne l'impianto "idealistico", la religione verrà descritta come "lo spirito in una condizione di vita priva di spiritualità"²⁶. La secolarizzazione compiuta è la morte dell'essenza della religione, del suo spirito: *der Tod des Religiösen*. La malattia del nostro tempo.

5. Identità e differenze

Novalis / Hegel: la profonda differenza che li divide – cattolico, l'uno, e critico acerrimo di Lutero nell'esaltazione controriformistica della Roma papale; protestante, l'altro, gran stimatore di Lutero, posto accanto a Descartes nel processo di fondazione della *Neuzeit*²⁷ – non deve impedirci di *sottolineare* la comune dipendenza dal cristianesimo storico, che si manifesta nell'accoglienza da parte di entrambi della 'secolarizzazione' come 'destino' del cristianesimo – ovviamente con tutte le differenze che si sono analizzate nei due paragrafi precedenti. Ma, quantunque l'interpretazione di Novalis sia più legata al cristianesimo medievale, che non quella hegeliana, che muove dalle origini del cristianesimo, dal duplice rapporto di questo con l'ebraismo e il pensiero greco, entrambe le interpretazioni alla fine dipendono da Paolo, o – a dir bene – dalla 'lettura' di Paolo che si è imposta nel cristianesimo storico.

Semplifico all'estremo: che Paolo sia un uomo d'azione, fondatore di una comunità religiosa (*ekklesia*) e non un 'teorico', è lui stesso a dirlo, in molti modi: il più diretto, per quelli almeno cui indirizzava le sue *Lettere*, fu senz'altro l'affermazione

25 - Mt 10, 34-36.

26 - K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Scritti politici giovanili*, (a cura di) L. Firpo, Einaudi, Torino 1950, p. 395.

27 - Cfr. G.W.F. Hegel, *PhR*, Vorrede, pp. 17-18.

che non l’ascolto della legge, ma la sua attuazione “rende giusti”²⁸. A modello poneva il suo “esercizio di cristianesimo”, la sua pratica della Parola di Cristo, irriducibile a mera enunciazione. Nella *I Corinzi* dichiara la sua predilezione per la profezia, la parola che edifica, rispetto alla glossa, la parola interiore della diretta comunicazione di Dio con l’uomo: *meízon dè ho propheteúon mè ho lalôn glós-sais*²⁹. Paolo mantiene la distinzione tra glossa e profezia, ma se è vero che questa si basa su quella, non è men vero che quella è *per questa, in vista di questa*. Da qui l’affermazione di Novalis, che ‘profetizza’ (non nel senso paolino, ma in quello più comune di “prevede”) questo cristianesimo futuro:

Dal sacro grembo di un onorevole Consiglio d’Europa il cristianesimo risorgerà e il compito di risvegliare la religione sarà svolto su un piano universale, divino. poi nessuno protesterà più contro costrizioni cristiane e laiche, perché l’essenza della Chiesa sarà l’autentica libertà e tutte le necessarie riforme saranno eseguite sotto la guida della Chiesa con processi di stato pacifici e legali³⁰.

Chiesa e Stato: Chiesa come Stato universale. Chiesa come potere. Sotto questo aspetto Hegel si spinge ancora oltre: la *Gottes Menschwerdung* è totale immaterializzazione del divino. Dirà a lezione: «la religione è il luogo, ove un popolo dà la definizione di ciò ch’esso intende per verità»³¹. Certo, religione non è immediatamente potere – è anzitutto verità. Ma proprio in quanto verità, e verità definita dal popolo, è potere. Nella *Gottes Menschwerdung* di Hegel, la verità non è di Dio, è dell’uomo. Chiaro che lo stesso rapporto Glossa/Profezia cambia: la Glossa è reale, *wirklich*, solo nella Profezia e in quanto Profezia. Come l’Essenza, la Glossa “è” prima di esistere – ma prima di esistere è solo momento ideale, astratto, non diversamente da “essere” e “nulla” prima del “divenire”: *nur eine Meinung*³².

Ma bisogna dire dell’altro ancora sul rapporto di Hegel con Paolo. Riguarda il tema cruciale della Legge. E con questo l’altro, ad esso connesso, di Roma.

28 - *Rm 2,13.*

29 - «chi profetizza è più grande di chi parla in lingue»: *1Cor 13,5*. Sulla *duplice direzione* della “glossa” dall’uomo a Dio e da Dio all’uomo cfr. *1Cor 14,2*: «chi parla in lingua (*lalôn glósse*) non agli uomini parla ma a Dio»; e *14,22*: «quindi le lingue (*hai glóssai*) sono un segno non per i credenti (*ou toîs pisteúousin*) ma per i non credenti (*toîs apístois*), mentre la profezia non per i non credenti ma per i credenti».

30 - *Op. cit.*, pp. 580-581.

31 - G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, p. 70; trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 45.

32 - Per questi riferimenti hegeliani, cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, Bd. V, pp. 82-83 e 95, VI, pp. 119-123; trad. it. di A. Moni, voll. 2, Laterza, Bari 1968², I, pp. 70-71 e 81-82, II, pp. 531-535.

Cominciamo col dire che Paolo non condanna la legge, ma la legge priva del sostegno della fede, e cioè la legge come opera esclusiva dell'uomo. È la legge 'pagana', la legge di Roma, legge 'oggettiva', esterna ed estranea ai suoi destinatari, la legge che giudica e condanna, quella che Paolo critica – non la "legge ebraica", la Torah, norma dell'uomo perché del creato, ordine cosmico che governa gli uomini dall'interno, reggendo ciascuno secondo la sua natura e le sue possibilità. Paolo è tanto legato alla Legge, che dà ad essa il sostegno del Figlio di Dio. Lo dice con estrema chiarezza: «Rendiamo dunque per la fede inoperante la legge? Non sia mai! Al contrario, istituiamo la legge»³³. Il cristocentrismo di Paolo è questo: questa istituzione della Legge *nell'animo* umano, sul fondamento della fede in Cristo, il Figlio divino dell'Autore della Legge. Così Paolo in *Galati*:

Prima che venisse la fede, noi [noi: ebrei] eravamo custoditi come prigionieri sotto la legge, in attesa della fede che sarebbe stata rivelata. Così la legge è stata per noi un pedagogo verso Cristo, perché fossimo giustificati dalla fede. Sopraggiunta la fede, non stiamo più sotto un pedagogo³⁴.

Hegel riprende (*wiederholt*) nella sua *Filosofia del diritto* questa successione nello schema: diritto-morale-etica, legge astratta, morale astratta, concreto agire etico. E lo riprende con una fedeltà allo spirito del testo paolino maggiore che alla lettera. Infatti nel concetto che regge lo schema ora descritto, l'etica, che figura per ultima, è invero il *Prius*, la potenza che sottostà al diritto e alla morale e ne spiega l'ordinato processo. Al modo stesso in cui il 'pedagogo' di Paolo è 'potenza' di Dio.

E della necessità del "diritto astratto", ovvero: del potere della legge qual opera meramente umana come 'momento' del processo di realizzazione della *Offenbarung der Tiefe*, della rivelazione del Profondo, era convinto Paolo non meno di quanto lo sarà Hegel. Non a caso l'ultimo viaggio di Paolo ebbe per metà Roma. La diffusione della Parola di Cristo doveva partire di lì, dal centro dell'Impero. Da uomo d'azione, l'apostolo delle genti, dopo il fallimento dell'incontro sull'Aeropago con i dotti ateniesi, per lo più filosofi stoici ed epicurei³⁵, non poteva non recarsi nella nuova Atene, la patria del diritto. Era la scelta di un compito: portare il diritto alla sua verità. V'è una teologia della storia nell'*Epistola ai Romani*, che riguarda gli ebrei e i pagani non meno dei *pisteúontes* della nuova *ekklesia*. Una teologia della storia con tappe ben segnate³⁶. La Filosofia della storia di Hegel è 'figlia' di

³³ - *Rm* 3,31.

³⁴ - *Gal* 3,23-25.

³⁵ - Cfr. *At* 17,16-34.

³⁶ - Cfr. in particolare *Rm* capp. 9-11.

questa teologia. E con la filosofia della storia l'interpretazione della figura del Cristo: Gesù doveva morire, perché la separazione dell'uomo divino da tutti gli altri uomini venisse 'superata' (*aufgehoben*), perché il Figlio di Dio fosse in tutti i figli dell'uomo, e la Legge interiorizzata. Perché tutti potessero dire con Paolo: «vivo non più io, ma vive in me Cristo»³⁷. La Chiesa vivente non è la rappresentante di Dio in terra – è Dio stesso, che «è spirito solo in quanto è nella sua comunità»³⁸.

Ma Paolo, il Paolo ora descritto, il Paolo che ha "segnato" la storia del cristianesimo sino a Hegel e oltre, Nietzsche compreso, al punto da poter essere 'spiegato' con le parole di Hegel – questo Paolo non è tutto Paolo³⁹.

Aveva ammonito nell'*Epistola ai Romani*: «mè syschematízesthe tō aiōni toúto»⁴⁰, che Agostino nelle *Confessioni* avrebbe ripreso: «Nolite conformari huic saeculo, continete vos ab eo»⁴¹. Un monito disatteso. Da quegli stessi che non senza fervore di fede si dichiaravano cristiani.

6. Europa politica

Rileggere, oggi, con l'esperienza di ciò che è accaduto e sta accadendo in Europa dai 'gloriosi' anni Cinquanta del secolo scorso agli attuali, il *Manifesto di Ventotene*, si è assaliti da profonda tristezza. L'edizione che ho sotto gli occhi è quella bilingue, italiana e inglese, apparsa nel 1916⁴². Comprende, oltre al testo di Arturo Spinelli ed Ernesto Rossi, Presentazioni, Introduzioni, Prefazioni, di politici e pubblicisti variamente legati al movimento federalista europeo, che, a parte i giusti elogi agli Autori, non aggiungono molto a quanto si legge nel Manifesto, se, pur quando riconoscono la profonda crisi attuale dell'idea d'Europa, non vanno oltre il suggerimento di 'nuove' strategie politiche, come quella di ribaltare la procedura seguita a Maastricht, tornando al progetto del Parlamento europeo, del 1984, che «anteponeva la realizzazione dell'unità politica all'unificazione economica e mone-

37 - *Gal* 2,20.

38 - G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. it. di E. Oberti e G. Borruso, voll. 2, Zanichelli, Bologna 1973-1974, I, p. 107.

39 - Per una adeguata trattazione di questo tema, fondamentale per la comprensione sia dei limiti del "cristianesimo storico", sia delle nuove prospettive che la rilettura di Paolo può offrire non solo al cristianesimo, ma allo "spirito religioso" *tout-court*, rinvio al saggio, "Paolo e l'Europa: l'incontro tra messaggio evangelico e filosofia", pubblicato in: G. Rossé - V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 151-262.

40 - *Rm* 12,2.

41 - *Confessiones*, XIII, 21.30.

42 - Edita da Il Mulino, Bologna 2016.

taria dell'Europa»⁴³. Chissà perché quel progetto dell' '84 venne abbandonato! Ma, a parte il diverso livello politico e morale degli estensori del Manifesto, va detto che pur nella loro analisi la crisi d'Europa e dell'Occidente si riduce ad una mera narrazione di quanto era sotto gli occhi di tutti: dalla crisi del liberalismo economico e delle democrazie parlamentari al pervertimento dell'idea di nazione in nazionalismo, dalla sostituzione della rappresentanza politica con le adunanze di massa alla trasformazione del socialismo in dittatura del proletariato, *et similia*. A tutto ciò doveva riparare il federalismo. Un atto di fede, certamente nobile e coraggioso, pronunciato in quel tempo e in quelle condizioni, ma niente di più. Nessuna analisi delle 'motivazioni profonde' di quegli accadimenti, come, per fare un esempio, quelle svolte da Gramsci molti anni prima, durante la I guerra mondiale, che, pur ristrette all'ambito 'politico', individuavano però la crisi dell'Europa e del mondo nella divaricazione tra politica ed economia, quella legata ancora al ristretto spazio dello stato-nazione, questa già 'globale'⁴⁴.

Con Gramsci la visione politica si allarga a tutto il mondo, a partire dall'America del Nord, dagli Stati Uniti, la Nuova Europa; resta però chiusa nel mondo storico. Ma Europa, la storia d'Europa, non la si intende restando 'dentro' il mondo storico.

7. La spada di Gesù e la philía

Il *Discorso della Montagna* non è tutto il cristianesimo. Dopo, non prima, v'è la "spada" di Cristo. Dopo, non prima, dell'accoglienza di tutti, v'è la separazione. Che significa?

Mi rifaccio alla narrazione di Giovanni. È prossimo il ritorno di Gesù al Padre. Il Maestro ne parla ai suoi discepoli, intende rassicurarli che non li abbandona: *Ypágo kai érchromai pròs hymás* («Vado e torno a voi»: *Gv* 14,28). Entrambi i verbi sono al presente, a significare non un allontanamento di breve durata, bensì la contemporaneità dei due eventi, meglio: la loro coincidenza. Andare al Padre, separarsi da loro, è tornare a loro in altra e più elevata forma, inesprimibile col verbo "essere", il verbo del fatto compiuto, della necessità che nega divenire e libertà nell'atto stesso in cui vorrebbe affermarli. Il testo giovanneo è chiarissimo:

43 - Cfr. V. Dastoli, *Il Manifesto di Ventotene; un progetto, un metodo, un'agenda per un'altra Europa*, in *op. cit.*, p. XLVII.

44 - In merito cfr. il bel libro di G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017.

Non vi chiamo più servi (*doúlous*), perché il servo non sa ciò che di lui fa il padrone; vi ho invece chiamati amici (*phílous*), poiché tutto ciò che ho ascoltato dal Padre ve l'ho fatto conoscere (*egnórisa*)⁴⁵.

Queste parole di Gesù segnano il compimento della kenosi: la *philía*. Nell'“amico” a cui il Figlio, incarnandosi, ha fatto conoscere la Parola del Padre, la Legge, la differenza nonché ridotta è aumentata. L'interiorizzazione della Legge, l'amore, la *philía*, non cancella la Legge, al contrario ne disvela il suo carattere più vero: il dover-essere, il *Sollen*, che come tale non è mai, perché sempre ancora deve essere. Sempre ancora deve essere, proprio quando, anzi soprattutto quando lo si attua. L'attuarsi del dovere è la consapevolezza che non è mai compiuto, che deve ancora, sempre ancora compiersi.

Non è una consapevolezza che resta, che può restare nell'ambito ristretto della coscienza. L'opposizione del “dovere” all’“essere” è la più dura opposizione al mondo. E infatti Gesù, nel prendere congedo dai discepoli, ai quali ha fatto conoscere la Parola del Padre, non manca di avvertirli che il mondo li odierà: perché, essendo nel mondo, *en tō kósmo*, non sono più *dal e del* mondo, *ek toū kósmou*⁴⁶.

Questa la spada di Gesù: l'amore che per amare separa. Ma l'odio non è di chi separa, non è della spada, e degli *oikiakoí*. Di coloro che restano legati alla casa che abitano. La casa comune, la Terra.

8. Rileggere Paolo

Il più umile degli apostoli, anzi degli uomini – così si presenta, Paolo, scrivendo ai *pisteúontes* delle Chiese, in cui si reca per diffondere il vero Vangelo di Gesù –, osa insieme dire a quanti l'ascoltano di “imitarlo”, perché non è lui che parla, ma Cristo in lui⁴⁷. Umiltà apparente e reale *hýbris* di chi osa “*Dei Deum se facere*”⁴⁸?

Personalità complessa e profondamente travagliata, Paolo non è riducibile ad uno schema. In ogni caso non allo schema dell'Apostolo che abbassa se stesso per innalzare sopra la superba ragione umana la propria interpretazione del Vangelo, attribuendola direttamente al Figlio di Dio. Contro questa lettura, è sufficiente citare l'inquietante immagine del «giorno del signore (*heméra kuríou*) [che] viene come

45 - Gv 15,15.

46 - Gv 15,19.

47 - Cfr. 1Cor 11,1 e 2Cor 13,3.

48 - L'espressione è di Vico, critico della pretesa di spiegare Dio, che è infinito, con la ragione umana che è finita: cfr. *De antiquissima italorum sapientia*, trad. it. a fronte, (a cura di) M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 54.

un ladro nella notte»⁴⁹. Insisto: non il Signore, ma il giorno del Signore. Paolo parla a uomini, a credenti, *pisteúontes*; li invita a vegliare, per non farsi trovare impreparati ad accogliere la parola del Signore: parola sempre ventura, sempre ancora da ascoltare, e non: anche, ma: proprio quando la si ascolta. Il giorno del Signore è sempre da venire.

La teologia paolina ha il suo centro nel futuro. La kenosi è opera del Figlio, Lui l'ha decisa, e in Lui, nel Figlio, il Padre si gloria. E solo in questa gloria del Padre, il Figlio ha la sua gloria⁵⁰. Nulla è, tutto ha sempre ancora da essere. Così la verità dell'Evangelo di Gesù è nella "profezia" di Paolo, e questa nell'accoglienza dei *pisteúontes*, che sono tali proprio per questa accoglienza. Il futuro è il centro del tempo, dacché è futuro, ovvero: è per l'*ad-veniens*, anche l'origine. In questo senso va preso, dunque, l'"imitatem" di Paolo, che non chiede agli altri di assumere la sua figura, ma di dargli figura nel dar loro figura a se stessi. Di dar verità alla sua parola, con l'accoglierla in quanto tale⁵¹. In questo senso la Parola di Gesù vive nella Chiesa, o meglio nelle Chiese, incarnandosi (*lógos sárخ eghéneto*) sempre di nuovo, mai non-essendo, sempre ancora dovendo essere.

La stessa Trinità non è, deve-essere. Insondabile la Profondità del Padre; sempre ancora da compiersi nel suo compimento la *kenosi* del Figlio; infinito l'amore dello Spirito, che mai chiude la porta del Dovere. Della Legge.

Nel *De Trinitate* Agostino rifletteva sul fatto che nella Monotriade divina solo la terza persona – lo Spirito – non ha un suo nome proprio, avendo il nome della Trinità stessa. Perché l'amore, il vincolo che lega il Padre al Figlio e il Figlio al Padre – spiegava – è la Trinità stessa⁵². Ma l'amore, che lega la Trinità, eccede la Trinità, coinvolge l'uomo. Anche l'Amore, l'Amore divino, l'Amore che dona, "deve" sempre ancora donare.

Lo richiede il vero 'sentire religioso', quell'"avvertire con animo perturbato e commosso" che è proprio del sentimento del Sacro, lontano da ogni certezza mondana, da ogni consolante rassicurazione: la saldezza della fede si rivela nella capacità di vivere nelle tribolazioni, *en tais thlípsesin*⁵³.

Del modo 'cristiano' di stare nel mondo, senza essere catturati dal mondo, Paolo ha indicato l'alto 'modello':

49 - 1Ts 5,2.

50 - Cfr. *Fl* 6,11, e *Gv* 17,4-5: «Io ti ho glorificato sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare. Ora, Padre, glorificami davanti a te, con la gloria che io avevo presso te prima che il mondo fosse».

51 - «voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore»: 1Cor 9,2.

52 - Cfr. *De Trinitate*, Libro V, 11,12.

53 - Cfr. 2Cor 1,8-9, 1Ts 3,3, e *passim*. Sul tema è fondamentale la *Vorlesung* friburghese del semestre 1920/21 di M. Heidegger, pubblicata in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt/M 1995 (trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003), in particolare la II Parte, §§ 14-33.

d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come non (*hos mè*) l'avessero; quelli che piangono come non piangessero, chi si rallegra, come non si rallegrasse; quelli che comprano, come non possedessero; quelli che usano il mondo come non l'usassero⁵⁴.

E alla luce di questo modello di vita cristiana vanno lette le parole che negli *Atti degli Apostoli* vengono attribuite a Paolo nel discorso agli Ateniesi: «il dio che non conoscendo venerate, io vi annuncio»⁵⁵. La rivelazione di Cristo non ha nulla della hegeliana *Offenbarung der Tiefe*, non rivela il Mistero del Sacro, lo annuncia come Mistero. Nella figura del Figlio, il Padre resta Infigurabile.

Lo “*hos mè*” della *I Corinzi* porta nel mondo un riverbero di vita intradivina: il sentimento dell’oltranza del Sacro. Il Padre che nel Figlio è *oltre* il Figlio. Il *pathos* del finito che caratterizza *das Religiöse*.

9. Europa cristiana?

Europa ha più volte nel corso della storia affermato di ‘essere’ cristiana. Maria Zambrano, in pagine già richiamate all’inizio, rilevava tristemente che nella storia d’Europa sul Dio d’amore e di misericordia aveva prevalso il *Dios Hacedor, Panto-crátor*, per poi chiedersi – «oggi che le più gravi domande sono lecite» –:

ciò che ha realizzato l’Europa nella sua religione, è stato il Cristianesimo? La verità è che basta sentirsi cristiano in un grado minimo per presentire e intravedere che non fu così, che ciò che l’Europa ha realizzato non è stato il Cristianesimo, bensì, tutt’al più, una sua versione del Cristianesimo. È dunque possibile un’altra, che sia anch’essa europea e, soprattutto, che sia Cristianesimo?⁵⁶.

È possibile se si ha l’umiltà di dire non che si “è”, ma che si “deve-essere” cristiani.

Dover-essere “cristiani”! Perché mai? Che significa “dover-essere cristiani”, rivolgendosi all’Europa, oggi, in un mondo ‘globale’ ricco di tante ‘religioni’? Europa cristiana, e perché non maomettana, ebrea, induista, taoista ...?

Rispondo a quest’ultima domanda riprendendo quanto dicevo nella conclusione di *Europa. Topología di un naufragio*. È trascorso un anno, ma non saprei far di meglio, oggi.

54 - 1Cor 7,29-31.

55 - At 17,23.

56 - M. Zambrano, *La agonía de Europa*, cit., p. 44; trad. it. cit., p. 69.

Europa cristiana, certo; ma di quel cristianesimo che, privilegiando la glòssa sulla profezia, il rapporto con il Sacro al rapporto con la storia, *riconosce la religiosità di tutte le religioni*. Europa, ove ciascuno prega il proprio Dio, i propri déi, con le sue parole, le proprie preghiere, accanto ad 'altre' parole, le parole di chi non ha Dio né déi. Europa "tu" a se stessa, potendo, quanto essa dice e pensa di sé, essere tutt'altro da ciò che dice e pensa.

Europa tu a te stessa: Europa capace ancora di «saber vivir en el fracaso».

Non una visione del futuro, appena una speranza. Consapevole della consapevolezza di Paolo che *blepoméne elpis ouk éstin elpis*⁵⁷.

VINCENZO VITIELLO

Professore di Teologia politica nella Facoltà di Filosofia dell'Università S. Raffaele di Milano

witiello@libero.it

57 - V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 228. Per la citazione spagnola: M. Zambrano, *Agonia de Europa*, cit., p. 44; trad. it. *cit.*, p. 69; per quella da Paolo: *Rm 8,24*.