



anthropologica

ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI

2014

IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN
ETHOS EUROPEO

A CURA DI
CARLA CANULLO
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

anthropologica

| DIRETTO DA

Andrea AGUTI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Giovanni GRANDI, Luca GRION, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia BEZZO e Francesca ZACCARON

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); François ARNAUD (Università di Tolosa - Le Mirail);
Enrico BERTI (Università di Padova); Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Antonio DA RE (Università di Padova); Gabriele DE ANNA (Università di Udine);
Mario DE CARO (Università di Roma Tre); Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia
Meridionale); Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Università di Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Foggia); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Roger POUIVET (Università di Nancy 2); Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio POSSENTI (Università di Venezia); Edmund RUNGGALDIER (Università di Innsbruck);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2014

IDENTITÀ TRADOTTE

SENSO E POSSIBILITÀ DI UN ETHOS EUROPEO

A CURA DI
CARLA CANULLO, LUCA GRION

EDIZIONI **MEUDON**
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2014 Edizioni Meudon
Centro Studi Jacques Maritain
Portogruaro (VE), via del Seminario, 19
www.edizionimeudon.eu
centrostudi@maritain.eu
tel. 0421 760323 - fax 0421 74653

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-9749-711-0 ISSN 2239 - 6160

INDICE

| | |
|---|-----|
| Carla Canullo, Luca Grion <i>L'incognito culturale in Europa. Note introduttive</i> | 9 |
| 1 ATENE E GERUSALEMME | |
| Jean-Marc Ferry <i>Quale ethos per l'Europa politica?</i> | 19 |
| Italo Sciuot <i>Alle radici della cultura europea: a partire dall'opera dantesca</i> | 33 |
| Pierluigi Valenza <i>Europa: un'unione difficile? Letture attraverso la filosofia della storia</i> | 47 |
| Francesco Botturi <i>Europa secolarizzata: traduzione e tradimento? Ipotesi di lavoro</i> | 65 |
| Gianluigi Pasquale OFM Cap. <i>Passaggio in Macedonia. La Bibbia si sedimenta in Europa</i> | 75 |
| Rémi Brague <i>Inclusione e digestione. Due modelli di appropriazione culturale</i> | 89 |
| Roberto Presilla <i>Europa, terra dei classici</i> | 105 |
| 2 PONTI E MURI | |
| Gaetano Piccolo <i>Radici filosofiche dell'inculturazione</i> | 119 |
| Franco Vaccari <i>L'Europa e l'evoluzione positiva della dialettica amico-nemico</i> | 133 |

| | |
|---|-----|
| Daniele Cogoni <i>La peculiarità dell'Oriente cristiano</i> <i>Osservazioni sull'ethos di un'Europa che tende all'unità</i> | 145 |
| Leopoldo Sandonà <i>Insopportabile o inevitabile eccedenza?</i> <i>La via etica dell'ebraismo contemporaneo per un'Europa delle genti</i> | 167 |
| Jan Patočka <i>Riflessione sull'Europa</i> | 181 |
| Carla Canullo <i>Sul valore etico e politico della traduzione</i> | 207 |
| | |
| 3 GOVERNATI E GOVERNANTI | |
| Luca Alici <i>L'Europa pro-vocata dalla fiducia: uno sguardo "ideale", non "irreale"</i> | 225 |
| Michele Nicoletti <i>L'idea di cittadinanza europea</i> | 237 |
| Luca Giron <i>Geometrie possibili</i> <i>Come ripensare una circolarità virtuosa tra etica, economia e politica</i> | 253 |
| Filippo Pizzolato <i>Integrazione giuridica e identità plurale dell'Unione europea</i> | 265 |
| Vincenzo Pacillo <i>Confessioni religiose ed Unione europea dopo il Trattato di Lisbona</i> | 277 |
| Tadeusz Ślawek <i>Il gesto del saluto. L'Europa intravede il suo futuro?</i> | 291 |
| | |
| Abstract | 305 |
| Profili degli autori | 319 |
| Indice dei nomi | 325 |

1 | ATENE E GERUSALEMME

PASSAGGIO IN MACEDONIA

LA BIBBIA SI SEDIMENTA IN EUROPA

GIANLUIGI PASQUALE OFM CAP.

1 | CRISTIANITÀ O EUROPA?

Il Continente che l'Europa è, possiede ancora una forma cristiana. Anzi «non possiamo non dirci cristiani»¹. Se, da una parte, è vero che «l'Europa non è la prima culla del cristianesimo»², si deve riconoscere, dall'altra, che «certamente non si può dubitare che la fede cristiana appartenga, in modo radicale e determinante, ai fondamenti della cultura europea»³. Parlare della formazione cristiana dell'Europa significa, insomma, dover affrontare una dichiarata questione di filosofia della storia.

Già nel 1799 il poeta romantico Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) tratteggiava, nel suo celebre opuscolo *Cristianità o Europa*⁴, il mito di un medioevo, assieme cristianissimo e umanissimo, imperniato sull'identificazione appunto tra cristianità ed Europa. I deplorabili “tre riformatori” Lutero (1483-1546), Cartesio (1596-1650) e Rousseau (1712-1778) venivano presentati come i dissolutori della *res publica christiana* europea, e questo da quando:

«Le altre parti del mondo aspettano la riconciliazione e la risurrezione dell'Europa, per aderire a lei, e per diventare concittadine del Regno dei cieli. Non dovrebbe dunque nuovamente apparire in Europa una moltitudine di figure veramente sante? Non dovrebbero tutti gli spiriti sensibili alla religione diventare nuovamente pieni di bramosia, tanto

1. B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, I, (Laterza, Bari 1945), La Locusta, Vicenza 1966², 1994³, pp. 5-27.

2. «L'Europe n'est pas le premier berceau du christianisme»: Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi dell'Europa «Collegialità episcopale e autonomie regionali»* (19 Dicembre 1978), in Id., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, I. 1978, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, pp. 364-368, qui p. 366.

3. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica «*Ecclesia in Europa*» (28 Giugno 2003) n. 108, in “Acta Apostolicae Sedis”, n. 6, XCV, 2003, pp. 649-719, qui p. 709.

4. Cfr. Novalis [Friedrich von Hardenberg], *Die Christenheit oder Europa* (1960); tr. it. di Rosario F. Esposito: *Cristianità o Europa*, Edizioni Paoline, Catania 1959.

da vedere il cielo anche stando sulla terra? E volentieri far causa comune, ed armonizzare le proprie voci ai cori celesti? Nuovamente viva ed efficace deve diventare la cristianità⁵».

Il mito grandioso disegnato nelle pagine novalisiane esercitò, a suo tempo, un'influenza immensa per il contributo dei circoli romantici più conservatori⁶. Ma questo accade anche oggi. Per altri motivi coerenti alla storia delle idee, all'interno precisamente del dibattito inerente le radici cristiane dell'Europa⁷, quell'"o" (*oder*) posto da Novalis tra *Cristianità e Europa*, tutt'altro che polemico o ironico⁸, suggerisce un'equivalenza, un rapporto di sinonimia (*sive*) assai diverso da quello di alternatività (*aut aut*)⁹. L'equivalenza significa qui soprattutto due cose: in primo luogo che l'occidente europeo¹⁰ – in quanto entità storico-culturale riconoscibile e caratterizzata – nel momento in cui sente l'esigenza di affermare una propria identità culturale, non trova altro elemento unificante e identificante *se non* le comuni origini cristiane, che, per sé, rubricano quelle giudaiche, rinascimentali e illuministiche; in secondo luogo, la nuova vitalità del cristianesimo, registrabile come vera e propria rinascita "religiosa" nei nostri anni¹¹, può essere soltanto una riscoperta del cristianesimo come Occidente, e niente più.

Ma a quale entità corrisponde esattamente l'Occidente qui inteso, ovvero l'Europa? L'odierna discussione sull'Europa si concentra, infatti, sul tema dei confini storico-culturali del vecchio continente. Tale dibattito è richiamato dall'espressione "terza Europa", riferendosi con questa alle plurime ricchezze dell'Europa centrale, irriducibile all'Europa occidentale, legata a Roma, e all'Europa orientale, legata a Bisanzio, e caratterizzata dall'alfabeto cirillico. Basti qui la menzione,

5. Novalis [Friedrich von Hardenberg], *Cristianità o Europa*, pp. 107-108.

6. Cfr. G. Goisis, *Eiréne. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*, Gabrielli Editori, S. Pietro in Cariano (VR) 2000, p. 108: «Una tale influenza motiva il ritorno, nella contemporaneità, di codesto mito, che ha il difetto di sognare un'Europa dell'uniformità, saltando così – mi sembra il caso di sottolineare – secoli interi di storia europea».

7. Cfr. G. Penati, *Dove va l'Occidente? Senso e valore della sua missione storica*, in "Per la filosofia. Filosofia e insegnamento", n. 2, XX, 2003, pp. 11-20.

8. Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, p. 75.

9. Cfr. K. Löwith, *Meaning in History* (1949); tr. it.: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, (Saggi di Cultura Contemporanea 27), Edizioni di Comunità, Milano 1956, pp. 214-215; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966); tr. it.: *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992. Cfr. pure G. Pasquale, *Beyond the End of History. The Christian Consciousness in the Western World*, (Academia Philosophical Studies 45), Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 239-245.

10. D'ora in poi valga l'intercambiabilità tra "Europa" e "Occidente".

11. Cfr. U. Galimberti, *Il cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, (Campi del Sapere. Serie Bianca XII), Feltrinelli, Milano 2012, pp. 380-392; Id., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 140-142.

per esempio, del celebre scrittore M. Kundera (*1929) secondo il quale l'Europa termina a Vilnius, dove si esaurisce lo slancio dello spirito barocco e la dilatazione della controriforma¹². È, dunque, intuibile che i termini di questa discussione non siano affatto neutri, e come i confini storico-culturali dell'Europa si allarghino a quelli della sua unità e identità, che qui si vuole dimostrare essere costituita essenzialmente dalla tradizione cristiana. Per questo si desidera fin da subito sgomberare il campo dall'aporia di credere che l'Europa coincida con il perimetro dei suoi confini nazionali, peraltro oggi non ancora ben delimitati¹³.

Come ha abbondantemente dimostrato Novalis, poi, il fatto di credere che l'Europa "cristiana" sia l'Europa degli Stati nazionali è un equivoco che ha forti connessioni con la nostra concezione del romanticismo, figlia della Riforma, a partire dalla quale «la religione venne irreligiosamente costretta nei confini dello Stato»¹⁴. L'intuizione di Novalis si trova confermata oggi, visto che sul piano politico si cerca di superare proprio quell'Europa delle frontiere che noi conosciamo. Parimenti, nel momento in cui si pensa di nuovo a un'Europa unita, ritorna attuale anche ciò che, storicamente, ha costituito il suo elemento di unità: il cristianesimo¹⁵. Impostata così la questione, sembra, dunque, che si possa parlare di una "cellula cristiana dell'Europa"¹⁶ anche da un punto di vista politico e non solamente storico oppure filosofico. Ciò che in questo intervento si intende, però, affrontare è la sola prospettiva filosofica, la quale tocca essenzialmente tre nodi fondamentali.

Il primo sonda il legame tra l'Europa e la totalità dell'umanità in analogia al rapporto di sussistenza tra Israele e il decorso della storia (*Rm* 11,25-29), dando per scontato il concetto ora delineato di "Europa"; il secondo affronta le implicazioni connesse all'utilizzo del concetto di una "cellula" europea volta al bene del consorzio umano, considerando l'Europa come un singolo collettivo che entrerà definitivamente nella storia anche se, per assurdo, non dovesse esistere sempre temporalmente; il terzo fissa il valore "cristiano" dell'entità europea come fatto

12. Cfr. G. Pasquale, *Finding Reason in History. The Case for a Philosophy of History as Science*, (Academia Philosophical Studies 45), Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, pp. 289-316; M. Kundera, *L'Occidente sequestrato, ovvero la tragedia dell'Europa centrale*, in "Nuovi Argomenti", n. 1, IX, 1984, pp. 43-67.

13. Cfr. M. Sordi, *L'idea di Europa nel mondo greco e romano*, in "Per la filosofia. Filosofia e insegnamento", n. 1, VIII, 1991, pp. 9-14.

14. Novalis [Friedrich von Hardenberg], *Cristianità o Europa*, p. 75.

15. Cfr. Vattimo, *Dopo la cristianità*, p. 81, per il quale si tratta addirittura del «cristianesimo cattolico».

16. È diventata famosa questa affermazione che è di Benedetto XVI, Lettera Enciclica «*Deus caritas est*» (25 Dicembre 2005), [n. 28], in "Acta Apostolicae Sedis", XCVIII, 2006, pp. 208-246. Venne coniata per la prima volta dal «Papa Teologo» nel *Discorso* che tenne al nuovo Ambasciatore d'Ungheria S. E. Gábor Györfiványi il 2 Dicembre precedente: *Ivi*, p. 179.

avvenuto, e continuamente diveniente, di inculturazione del messaggio di salvezza per altri popoli, nella forma della Chiesa e della parola. È, infatti, chi si interroga sulla rilevanza irrinunciabile dell'Europa per il mondo colui che segue la via più appropriata per rendersi conto della valenza della sua pulsante opera storico-salvifica europea a livello universale.

2 | L'IDENTITÀ GIUDEO-CRISTIANA DEL CONTINENTE EUROPEO

Ha fatto parecchio discutere un saggio dato alle stampe proprio di recente, visto che i due noti autori, un esegeta e un filosofo, in maniera assai più apodittica di quanto io qui vorrei esibire, hanno dimostrato che soltanto in Paolo di Tarso si «possono trovare le radici della nostra cultura occidentale». Stando a Gérard Rossé e a Vincenzo Vitiello l'«apostolo delle genti» assomma in sé cultura greca, ebraismo e cristianesimo¹⁷. Nel Nuovo Testamento, e precisamente negli *Atti degli Apostoli* compare un'espressione emblematica che rubrica, del continente europeo, la propria identità cristiana, laddove si dice che: «Avete riempito Gerusalemme della vostra dottrina» (*At* 5,28). Che si possa e ci si debba chiedere se questo scenario sia ancora valido nell'Europa di oggi allorché fu allora rivolta a Pietro e agli apostoli dal sommo sacerdote questa constatazione come rimprovero, io direi che la risposta è senz'altro positiva. Vi è ancora un grido di aiuto, un desiderio di luce nella ricerca dell'essenziale, una sete della parola eterna di verità e un profondo bisogno di giustizia, che pretendono sia ancora proclamata la «dottrina vostra» e che originano da tale proclamazione. Nel permanere di questi valori radicalmente cristiani, all'inizio del terzo millennio l'Europa è, anche per questo, ancora cristiana. Anzi, esprime per sé il desiderio che il cristianesimo le possa appartenere.

Tale constatazione, difficilmente confutabile, non esclude, però, l'ipotesi che tale identità porti i panni dell'inevitabile processo di secolarizzazione¹⁸ cui essa è tuttora sottoposta e, tuttavia, quell'identità deve essere (ri)conosciuta per evitare lo scoglio che si parli di un soggetto del quale non si intraveda nemmeno l'*animus* precipuo. Stranamente sono proprio i cosiddetti «laici»¹⁹ che muovono *ex professo* con questo *exergo* dalla comune identità cristiana messa in capo all'Europa, senza dimenticare che ogni europeo – ma pure ogni uomo sulla terra – conta i suoi anni e misura le sue attività sulla base del calendario cristiano, esibendo implicitamen-

17. Cfr. G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, Città Nuova, Roma 2014, p. 124.

18. Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 169-170.

19. Cfr. H. G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, tr. it. di Flavio Cuniberto, Einaudi, Torino 1991, p. 46.

te la sua fede nella nascita del Figlio di Dio Gesù Cristo nel tempo²⁰. A ragione, allora, oltre tre decenni fa K. Rahner (1904-1984) osservava che le questioni che riguardano l'Europa «riguardano direttamente o indirettamente il destino di *tutto* l'uomo singolo dei popoli dell'Europa nel loro complesso e, data l'odierna unità della storia del mondo, anche la totalità dell'umanità»²¹.

In quel famoso articolo del 1983 Rahner, tentando di motivare la rilevanza e la validità "eterna" dell'Europa, precisamente in base alla sua funzione storico-salvifica, era convinto che:

«L'Europa è un'entità storico-salvifica nell'unità e malgrado la molteplicità dei suoi popoli, entità che presenta indubbiamente un'analogia con la natura caratteristica che la teologia cristiana della storia riconosce al popolo d'Israele. Diciamo "analogia", perché qui non intendiamo naturalmente indicare sino a che punto si estenda tale somiglianza e sino a che punto, malgrado tale somiglianza, sussista tra Israele e l'Europa una diversità essenziale dal punto di vista della teologia della storia della salvezza»²².

Al Rahner teologo non era sfuggita, dunque, la possibilità di vedere legati in un "destino" comune la sorte ebraica dinnanzi alla storia dei popoli fino alla fine dei tempi, appannaggio di Israele, con un altro destino di non meno valore caratterizzato dalla *memoria Jesu* (che diventerà, poi, *memoria Ecclesiae*) appannaggio dell'Europa cristiana a favore di tutta l'umanità. Rahner, tuttavia, era ben consapevole che il creare *sic et simpliciter* questa analogia sarebbe stato ingenuamente pericoloso e, soprattutto, avrebbe implicato dire ancora troppo poco sulla questione, perché la differenza tra Israele e l'Europa appariva soprattutto come una «diversità essenziale»²³. Ma dove individuava Rahner tale differenza? Per la conoscenza che lo scrivente ha dell'*opus* rahneriano²⁴, sembrano essere stati i suoi discepoli, piuttosto che il maestro, a circoscriverla esattamente, soprattutto i primi due

20. Cfr. H. Maier, *Die christliche Zeitrechnung* (1991); tr. it.: *Cronologia. Contare gli anni da cristiani*, (Teologia Viva 38), Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, pp. 29-37.

21. K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft Europas* (1983); tr. it.: *La questione del futuro dell'Europa*, in Id., *Nuovi Saggi. X. Società umana e Chiesa di domani*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986, pp. 77-114, qui p. 81.

22. *Ivi*, p. 92.

23. *Ivi*.

24. Cfr. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, (Nuovi Saggi Teologici. Series Maior 3), Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pp. 221-268.

a lui più vicini: J. B. Metz (*1928)²⁵ e A. Darlap (1924-2007)²⁶. Quest'ultimo, in particolare, declina una serie di motivazioni, avvallante quel discorrere analogico, corredate di una forza argomentativa tale, da risultare difficilmente confutabili.

Secondo Darlap ogni storia deve tener conto del rischio di fallire, e quindi di incominciare, perché può essere interrotta e distrutta dall'esterno. E questo la Bibbia sembra testimoniarlo per la storia di Israele, come per quella europea lo fa la storia della Chiesa, in più di qualche frangente²⁷. A sapere: non tutto ciò che viene iniziato può essere portato con certezza a termine, specialmente se si considera che l'uomo può sempre dire di "no" a Dio, chiudendosi alla sua proposta di salvezza. In Gesù Cristo, però, accade qualcosa di completamente nuovo perché in lui si identificano sia la storia di grazia appannaggio (anche) del popolo di Israele – quella che, del resto, lo stesso Paolo gli riconosce (*Rm* 9,10-11) – sia la storia che parte dall'evento della risurrezione. Anzi, in Gesù la storia *della grazia*, ovvero la bontà di Dio riversata nelle varie alleanze instaurate con l'uomo nel tempo, coincide pienamente con la storia *della salvezza*, come se, volendo utilizzare un'immagine, tutta l'acqua scorrente nel fiume della storia universale coincidesse con la sua sorgente che è la risurrezione di Gesù Cristo.

In Gesù Cristo vi è, poi, l'autocoscienza dell'uomo di essere unito a Dio come di un'unità *da comunicarsi* agli uomini. Si potrebbe anche dire che è cristiana quella cultura la cui identità sta nell'ininterrotto comunicare la consapevolezza e la certezza del *suo* essere unita a Dio. In modo ancora più preciso: a chi è cristiano accade continuamente di uscire dalla propria particolare etnia perché appartiene proprio alla sua cultura il doversi continuamente inculturare in nuove nazioni e in altre lingue, diverse dall'ambito territoriale di provenienza. In realtà, anche la mentalità dell'Antico Testamento risiedeva in questo carattere conflittuale della fede contro ciò che è proprio, nell'uscire da ciò che appartiene alle sole proprie origini. Tutto ciò incomincia con il pellegrinaggio di Abramo (*Gn* 17,1-5) e raggiunge, con i profeti del tardo postesilio, l'ingiunzione ad abbandonare il culto della propria nazionalità, il culto "del sangue e della terra" (*ISam* 26,19-20). La "diversità essenziale", però, che, dal punto di vista della storia della salvezza lega inscindibilmente il cristianesimo all'Europa – e viceversa – molto più profon-

25. Cfr. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977); tr. it.: *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 34), Queriniana, Brescia 1978, pp. 150-163.

26. Cfr. A. Dalap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in J. Feiner, M. Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis. I. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik* (1965); tr. it.: *I fondamenti d'una teologia della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza. I. I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, edito da T. Federici, Queriniana, Brescia 1968, pp. 33-221.

27. Cfr. *Ivi*, p. 152.

damente di quanto, per analogia, Israele non lo sia con qualsiasi altra cultura, emerge anche in seconda istanza, dal fatto cioè che l'Europa, come costruito "politicamente" individuabile, è fuoriuscita *qua talis* dalla predicazione cristiana. Nel comunicare la sua fede il cristianesimo ha, infatti, avvicinato i diversi popoli alla propria consapevolezza di essere unito a Dio, provocando «l'abbandono [...] di ogni Dio autoctono degli europei, molto prima che apparissero sulla scena le culture extraeuropee»²⁸. Queste, in realtà, non avrebbero potuto nemmeno affacciarsi come tali all'orizzonte dell'Europa se prima non avessero intravisto – e, a volte, perfino osteggiato – in essa quell'identità peculiare che la rendeva un *unicum* indiviso: l'anima *christiana*²⁹.

3 | EUROPA: UN SINGOLO STORICO COLLETTIVO IN UN NUOVO MODELLO ANTROPOLOGICO

Similmente all'atto di accusa rivolto dal sommo sacerdote a Pietro e agli altri apostoli (At 5,28), anche in questo invito, sussurrato da una voce misteriosa a Paolo, il termine ultimo della questione è ancora una volta la «parola del Signore» (At 16,10). Mantenendo in sottofondo l'analogia con Israele, oltre alle due istanze delineanti la suddetta diversità essenziale tra l'antica e la nuova economia, si scorgono nel Nuovo Testamento almeno altri due elementi qualificanti lo stretto legame che sussiste tra il cristianesimo e l'Europa, rinvenibile in un'altra affermazione presente sempre negli *Atti degli Apostoli* e rivolta all'apostolo delle genti di notte da un misterioso personaggio: «Paolo, passa in Macedonia e aiutaci!» (At 16,9).

Il primo è relativo al fatto che la salvezza del mondo giunge agli altri popoli in una tangibilità storica "ecclesiale" e "verbale" che *passa*, almeno all'inizio, *per* l'Europa: Paolo, l'apostolo delle genti, lascia Troade ed "entra", per così dire, in Europa perché lo Spirito Santo gli aveva «vietato [...] di predicare la parola nella provincia di Asia» (At 16,6). Il secondo registra un modello antropologico nuovo di predicazione, che si restringe progressivamente dal popolo all'unico destinatario cui viene comunicata, nella parola di salvezza, la peculiare consapevolezza che il cristiano ha di essere unito a Dio: Paolo, infatti, parla *solo* a Lidia (At 16,14) e alla «giovane schiava» indovina (At 16,16), insinuando, così, quell'attenzione all'individualità umana che solamente l'Europa cristiana ha prodotto e veicolato,

28. R. Schäffler, *Ent-europäisierung des Christentums*, in "Theologie und Glaube" n. 1, LXXXVI, 1996, pp. 121-131, qui p. 131.

29. Cfr. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, pp. 9-11.

come dimostreremo, alle culture circostanti³⁰. Questi due tratti peculiari, che diversificano ulteriormente l'analogia tra la vocazione di Israele e quella dell'Europa, manifestano che quest'ultima è un singolo collettivo che entrerà definitivamente nella storia anche se, per ipotesi, non dovesse esistere sempre temporalmente. In questo caso questi due ultimi tratti qualificanti diventano pure due autentici protocolli di filosofia della storia³¹.

Osservando il primo, derivante dalla "scelta macedone" di Paolo, lo storico ha il diritto di essere convinto che Dio coltivi una volontà salvifica, efficace e senza pentimento nei confronti dell'Europa come tale, pur accettando «che il Verbo di Dio si sia incarnato in Asia e non sul suo territorio», come osserva Rahner³². Il quale, però, precisa giustamente come tutto ciò:

«Significa soltanto che l'europeo può essere convinto che l'Europa ha avuto e ha ancora sotto il profilo della storia della salvezza e di conseguenza anche della *storia profana* un'importanza ultima positiva per la storia universale. Significa che l'europeo non ha alcun motivo di rassegnarsi, *malgrado tutta l'imprevedibilità* dell'ulteriore futuro del mondo e della storia universale»³³.

A proposito di questa "imprevedibilità", non si può in partenza tacciare di utopia la volontà del credente di salvaguardare l'Europa nei suoi valori e qualità specifiche, storicamente divenuti cristiani. Anzi, per chi qui scrive, proprio questo è il nodo che, in realtà, arroventa la questione circa le "radici cristiane" dell'Europa: tacciare di *utopismo* la permanente volontà del cristiano di comunicare, come si diceva, la sua consapevolezza di essere unito a Dio. La sua fede è, infatti, perlomeno convinta che un cristianesimo esplicito sussisterà sempre, malgrado la sua origine storica particolare, anche se egli non può sapere in anticipo né la rilevanza che il cristianesimo avrà nella società globale e multi-etnica, né la forma concreta che la sua origine storica assumerà in futuro, ipotesi che, del resto, nemmeno Paolo poteva pronosticare nel suo "passare" in Europa. Anzi, sempre secondo Rahner, il cristiano ha:

30. Cfr. G. Pasquale, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, (Nuova Cultura – Introduzioni 251), Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 190-201.

31. Cfr. Rahner, *La questione del futuro dell'Europa*, pp. 78-79.

32. K. Rahner, *Aspetti della teologia europea*, in Id., *Nuovi saggi. IX. Scienza e fede cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1984, pp. 114-141, qui p. 129.

33. Rahner, *La questione del futuro dell'Europa*, pp. 96-97, con mie sottolineature.

«La certezza consolante e senz'altro legittima che un pezzo dell'Europa continuerà a sussistere anche nella sua specificità storica, in quanto il cristianesimo non scomparirà nel mondo e non potrà – nella propria universalità per tutti gli uomini e malgrado essa – rinnegare la propria origine storica e la propria mediazione storica, ma dovrà anzi realizzarla in modo sempre nuovo; e tale mediazione è avvenuta appunto mediante l'Europa»³⁴.

Anche il secondo elemento qualificante, che precisa ulteriormente la diversità essenziale della vocazione cristiana dell'Europa da quella di Israele, si presenta come un protocollo di filosofia della storia ed era stato visualizzato nell'attenzione di Paolo ad annunciare Gesù Cristo a persone singole, all'uomo, quindi, «prima e fondamentale via della Chiesa»³⁵. Questo protocollo attribuisce alla gestazione dell'annuncio cristiano in Europa la nascita di ciò che oggi si intende con l'idea di "uomo", ovvero quella presente nella *Dichiarazione Universale* dei suoi diritti³⁶. Nel Nuovo Testamento, infatti, dopo una preistoria dell'antropologia specificamente cristiana, ancora appartenente alla storia di Israele, la concezione dell'uomo viene capovolta: il *singolo* e la *salvezza* stanno ora chiaramente in primo piano. Ogni singolo decide liberamente della propria salvezza perché comparirà un giorno come singolo, con la sua responsabilità irrinunciabile, davanti al tribunale di Dio (*Rm* 14,10). E questa concezione dichiaratamente cristiana dell'uomo non appare affatto così facilmente scalfibile, almeno da un punto di vista teologico e filosofico.

Infatti, il mondo storico in cui si è potuto formare il pregiudizio che chiunque abbia un volto umano possieda come tale la dignità e il destino di essere uomo, non è originariamente il mondo, oggi in riflusso, della semplice umanità, avente le sue origini nell'"uomo universale" e anche "terribile" del Rinascimento, ma il mondo del cristianesimo, in cui l'uomo ha ritrovato l'Uomo-Dio, Cristo, la sua posizione di fronte a sé e al prossimo. L'immagine che sola fa dell'*homo* del mondo europeo un uomo è sostanzialmente determinata dall'idea che il cristiano ha di sé, quale immagine di Dio. L'affermazione che noi tutti siamo uomini risulta essere determinata, quindi, dall'umanità prodotta dal cristianesimo, in unione con lo storicismo. Come dichiarava molto acutamente un non cristiano quale K. Löwith (1897-1973), questo riferimento storico alla semplice realtà umana «risulta in-

34. *Ivi*, p. 110.

35. «Est prima et praecipua Ecclesiae via»: Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Redemptor Hominis* (4 Marzo 1979), n. 14, "Acta Apostolicae Sedis", n. 4, LXXI, 1979, pp. 257-324, qui p. 284.

36. Cfr. V. Possenti, *Diritti dell'uomo, solidarietà, giustizia*, in "Per la filosofia. Filosofia e insegnamento", n. 3, VII, 1990, pp. 26-39.

direttamente chiaro, per il fatto che soltanto con l'affievolirsi del cristianesimo è divenuta problematica anche l'umanità»³⁷.

4 | L'IMPATTO TOTALIZZANTE E «PROVVIDENZIALE» CON L'IMPERO ROMANO

Per la “terza volta” la verità cristiana trapassa come parola di salvezza annunciata in un altro sito europeo, in questo caso a Roma, ossia nel baricentro politico e culturale dell'Europa di allora, dove si vede Paolo protagonista per la seconda volta. Lo leggiamo, ancora una volta negli *Atti degli Apostoli* quando gli si ingiunge «è necessario che Tu mi renda testimonianza anche a Roma (At 23,11). Infatti, dinnanzi al governatore romano Antonio Felice (53-59), l'apostolo delle genti avrebbe di lì a poco dichiarato che «a motivo della risurrezione dei morti io vengo giudicato oggi davanti a voi (At 24,21), denunciando, una volta ancora, come la comunicazione della parola di verità cristiana manifesta la consapevolezza del testimone di essere unito a Dio. Si trattava, leggendo il testo, di «una sola frase» (At 24,21) detta da Paolo, che però esibiva sia il fatto che la croce è per il cristiano il linguaggio di Dio su se stesso, sia la certezza che la potenza della morte – unica autentica costante della storia come “e” (coniuntivo) – era stata spezzata a un certo punto dalla potenza di Dio, mettendo al centro di tutto l'“è” (copulativo) di Gesù Cristo risorto. Proprio nel caso della morte e risurrezione del Figlio di Dio, Paolo stava annunciando a Roma la radicale novità del vangelo e la coerente forma linguistica di rivelazione da parte di Dio. Paolo, insomma, stava qui tirando in ballo un grosso contenzioso, tutt'altro che nuovo: quello dell'incontro del messaggio cristiano con la cultura europea, greca e romana.

Il confronto della parola della Bibbia con il linguaggio umano, in realtà, non ha inizio solo con la missione cristiana in Europa, ma si era sviluppato già all'interno delle Scritture dell'Antico Testamento, soprattutto attraverso la sua traduzione in greco e, a partire da questa, nel periodo del primo giudaismo. Divengono, però, *normative* per la consapevolezza cristiana che esso trae con sé tutte le note fondamentali che costituiscono la rivelazione stessa. E poiché la comunità dei credenti pone la sua esistenza nella parola della rivelazione divina, assai acutamente il teologo Rino Fisichella ne conclude che:

37. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1988); tr. it.: *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, (Biblioteca di Cultura Filosofica 9), Einaudi, Torino 1964³, p. 123.

«A nessuno è possibile il cambiamento di questo linguaggio; esso deve rimanere, per la fede, come fondativo dell'esistenza ecclesiale e normativo per la sua esistenza storica e prassi di vita. Un intervento su questo linguaggio implicherebbe il riconoscimento di un'autorità che è pari a quella dell'agire divino. Essa però non può essere rinvenuta in nessuna istanza *successiva* alla conclusione dell'evento rivelativo. Questo linguaggio possiede un'intangibilità tale che può essere solo accolto, conservato e presentato vivo a ogni generazione fino al ritorno glorioso di colui che lo ha pronunciato»³⁸.

Il linguaggio di cui qui si parla non è ovviamente il rimando alla (sola) lingua greca e latina, a quella ebraica o all'idioma aramaico, anche se le lingue in cui la fede cristiana si è espressa in questi primi due millenni sono sostanzialmente le lingue europee. L'osservazione rasenterebbe, infatti, il truismo. Il linguaggio inteso è, invece, l'insieme delle verità fondamentali e rituali con cui l'*intellectus fidei* europeo ha, finora, reso copula comunicabile la fede a tutte le genti non europee. Per questo, almeno per un periodo di cui non si prevede ancora la fine, il plesso cristianesimo ed Europa è e rimarrà il custode e il guardiano della tradizione religiosa dei primi due millenni del cristianesimo esplicito. In quest'area culturale ciò che il cristianesimo è, è giunto, nel corso di una storia lunga e difficile, a quell'esplicitazione che esso oggi possiede e al di là della quale neppure la storia futura della fede delle altre parti dell'umanità potrà più regredire³⁹. Infatti, «la storia della fede dell'Europa diventerà il passato storico e permanentemente normativo anche per questi altri popoli, allorché essi diventeranno cristiani»⁴⁰.

38. R. Fisichella, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Edizioni Paoline, Milano 2003, pp. 74-75.

39. «Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimerlo anche inversamente: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa»: J. Ratzinger, *Fede, ragione e università. Discorso pronunciato all'Università di Regensburg* (12 settembre 2006), in "Il Regno. Documenti", n. 9, XVII, 2006, pp. 540-544, qui p. 541.

40. Rahner, *Aspetti della teologia europea*, p. 130.

5 | LO SCENARIO EUROPEO, STIGMA ATTUALE DELL'UNIVERSALIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO

La questione della “cellula cristiana dell'Europa” non coincide, per quanto si è fin qui detto, con quella appannaggio dell'“Europa” soltanto “cristiana”. Non si tratta, infatti, di una brachilogia. Per questo si deve essere molto cauti nell'azzardare pronostici futuri o previsioni apodittiche relative al rapporto tra cristianesimo ed Europa perché lo sviluppo storico ha conosciuto sempre molte sorprese. Anzi, niente è più pericoloso e, per chi lo fa, deprimente, che sindacare con la storia. Nessuno, per esempio, è ancora in grado di prevedere cosa comporterà l'assottigliamento numerico del numero dei battezzati, che pure è ancora quello dominante, oppure quale sarà il nuovo volto dell'Europa trasformata dai flussi migratori⁴¹. Parimenti nessuno conosce ancora se il potenziale futuro su cui si reggerà la Chiesa europea sarà “colorato” dalla tipologia umana occidentale che noi conosciamo a tutt'oggi, all'inizio del terzo millennio⁴², oppure da un colore diverso.

Ciò nonostante, benché oggi, senza dubbio, gli uomini e i popoli si distinguano (solo) dal colore della pelle e dal loro domicilio preferito, dinnanzi alle tendenze globalizzanti vi è pure una corrispondente volontà di introdurre le qualità della propria cultura nel futuro dell'umanità in maniera tale che esse permangano distinte le une dalle altre, malgrado qualsiasi coesistenza pacifica e qualsiasi scambio culturale. Questo desiderio spinge, per chi riflette filosoficamente sulla determinazione relazionale tra cristianesimo ed Europa, a ipotizzare dei sentieri privilegiati che manifestino dell'Europa la sua indole cristiana. Cosa che vogliamo fare a conclusione di questa ricerca.

Innanzitutto, per il futuro la traccia europea del cristianesimo porterà certamente appresso un peculiare vantaggio: il suo continuo e positivo porsi in autocritica. Nell'opinione di chi scrive, la sua eziologia storica è rintracciabile specialmente nell'impatto che l'ermeneutica biblica e teologica, applicata alla Bibbia, ha avuto sulla consapevolezza cristiana credente. Come compito, quindi, il cristianesimo europeo sarà chiamato a impedire, mediante questa continua autocritica, che vengano imposti alle culture più giovani dei pesi che, non la fede, bensì una

41. Cfr. B. Seveso, *Cristiani in Europa. Sulle tracce di un riorientamento*, in “Teologia” n. 1, XXXVIII, 2013, pp. 215-239, p. 238.

42. Cfr. J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald (2000); tr. it.: *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*. In colloquio con Peter Seewald, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 408-409.

mentalità troppo sicura di sé, troppo “letterale”, oppure intollerante, è tentata di imporre ad altre culture e territori⁴³.

Il plesso cristianesimo-Europa, in secondo luogo, verrà ulteriormente rafforzato nella misura in cui si perseguirà – per usare un’espressione di Romano Guardini – un’*essenzializzazione*⁴⁴. L’essenzializzazione viene oggi pretesa dallo schiudersi di un nuovo livello qualitativo nel rapporto fra coscienza e religione, che emerge dal desiderio del sacro originario. L’elaborazione di una cultura essenziale, insomma, è sempre un modo d’impegnarsi col sacro originario: e non c’è modo di fronteggiarlo se non guardando alla religione, che è la forma immemorabile della sua irruzione e del suo addomesticamento. E da qui deriva la necessità di (ri)guardare proprio alla religione nella sua *essenzialità*, per noi *cristiana*, perché è attraverso l’essenziale che una coscienza soddisfa facilmente il desiderio del sacro in quanto coscienza «pura» (2Tm 1,3) e «buona» (1Tm 1,19).

Vi è, infine, un ultimo, non meno importante, sentiero privilegiato che potrà manifestare il tratto peculiare della vocazione cristiana dell’Europa: la presenza in essa della Chiesa viva in quanto comunità di credenti in Gesù Cristo. Nonostante nel panorama europeo continui a diffondersi, per così dire, una «stricte laïcité “à la française”»⁴⁵, non si può mettere tra parentesi il fatto che, come all’inizio, anche adesso la salvezza del mondo continua a giungere all’Europa e, attraverso essa, agli altri popoli, mediante la tangibilità storica verbale ed ecclesiale visibile nei discepoli del Figlio di Dio. Da questo angolo visuale, diventano perspicue le parole di Gesù rivolte agli Ebrei e alla loro cultura, quando profetizzò che «non è Gerusalemme» il luogo, ma «adorerete il Padre in Spirito e Verità» (Gv 4,23).

Di fatto, l’“affermazione della fede” non accade come risposta al desiderio del sentimento⁴⁶ oppure per ossequio alla natura ragionevole del credere⁴⁷, poiché trattasi dell’“affermazione” della risurrezione di Gesù Cristo nella storia. A sapere: l’annuncio di salvezza che l’autentica costante della storia, la morte, è stata spezzata a un certo punto dalla potenza di Dio e, quindi, una speranza nuova è stata calata dentro la storia. Tutto ciò l’Europa cristiana l’ha compreso ed etica-

43. Cfr. E. Morin, *Pensare l’Europa*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 48-52.

44. Cfr. R. Guardini, *Das Wesen des Christentums* (1938); tr. it. di Manfredo Baronchelli: *L’essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 81.

45. Cfr. J.-L. Blaquart, *Le politique et le religieux dans l’évolution de l’Europe: une histoire plurielle, un avenir commun?*, in “Revue d’éthique et de théologie morale. «Le Supplément»”, n. 226, XXIV, 2003, pp. 7-13, qui p. 12.

46. Cfr. R. Slenczka, *Das Forum “Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung”*, in “Kerigma und Dogma”, n. 4, XXXV, 1989, pp. 316-335.

47. Cfr. Ratzinger, *Svolta per l’Europa?*, pp. 86-89.

mente testimoniato. In realtà, *Εὐρωπός* significa esattamente ciò che “facilmente s’inchina”, ciò che è “scorrevole”, quindi ciò che appare “sempre aperto”⁴⁸. Come nel passato essa lo fu per la ricezione della fede, mentre entrava nel suo territorio, certamente lo stesso avverrà anche per il futuro, che è sempre quello *di* Dio.

48. Cfr. H.-G. Liddell, R. Scott (a cura di), *A Greek-English Lexicon*, At The Clarendon Press, Oxford 1989²⁴, p. 730.