

Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri,
oggi e domani
di Joseph Ratzinger

Il sorgere dell'Europa

L'Europa. Che cos'è davvero l'Europa? Questa domanda è stata riproposta dal cardinale Jozef Glemp in uno dei circoli linguistici del Sinodo Episcopale sull'Europa. Dove comincia, dove finisce l'Europa? Perché ad esempio la Siberia non appartiene all'Europa, sebbene sia abitata anche da europei, la cui modalità di pensare e di vivere è inoltre del tutto europea? E dove si perdono i confini dell'Europa nel sud della comunità di popoli della Russia? Dove corre il suo confine nell'Atlantico? Quali isole sono Europa e quali invece non lo sono, e perché non lo sono? In questi incontri divenne perfettamente chiaro che Europa solo in maniera del tutto secondaria è un concetto geografico: l'Europa non è un continente definibile in termini soltanto geografici, ma è invece un concetto culturale e storico.

Questo risulta in modo assai evidente se tentiamo di risalire alle origini dell'Europa. Chi parla dell'origine dell'Europa rinvia tradizionalmente a Erodoto (ca. 484-425 a.c.), il quale certamente è il

primo a designare l'Europa come concetto geografico e la definisce così: «I persiani considerano come cosa di loro proprietà l'Asia e i popoli barbari che vi abitano, mentre ritengono che l'Europa e il mondo greco siano un paese a parte». I confini dell'Europa non vengono indicati, ma è chiaro che terre che sono il nucleo dell'Europa odierna giacevano completamente al di fuori del campo visivo dell'antico storico. Di fatto, con la formazione degli stati ellenistici e dell'Impero Romano si era costituito un «continente» che divenne la base della successiva Europa, ma che esibiva tutt'altri confini: erano le terre affacciate al Mediterraneo, le quali, in virtù dei loro legami culturali, dei traffici e dei commerci, del comune sistema politico, formavano le une insieme alle altre un vero e proprio continente. Solo l'avanzata trionfale dell'islam nel VII e all'inizio dell'VIII secolo ha tracciato un confine attraverso il Mediterraneo, lo ha per così dire tagliato a metà, cosicché tutto ciò che fino ad allora era stato un continente si divideva adesso in tre continenti: Asia, Africa, Europa.

In Oriente la trasformazione del mondo antico si compì più lentamente che in Occidente: l'Impero Romano, con Costantinopoli come punto centrale, resistette laggiù - anche se sempre più spinto ai margini - fino al XV secolo.² Mentre la parte meridionale del Mediterraneo, attorno all'anno 700, è completamente caduta fuori di quello che era stato per secoli un continente culturale, si verifica nel medesimo tempo una progressiva esten-

sione verso il nord. Il *limes*, che era un confine continentale, scompare e si apre verso un nuovo spazio storico, che ora abbraccia la Gallia, la Germania, la Britannia come terre-nucleo, e si protende in maniera crescente verso la Scandinavia. In questo processo di spostamento dei confini la continuità ideale con il precedente continente mediterraneo, diversamente situato, venne garantita dalla costruzione di una teologia della storia: in conformità con il libro di Daniele, si considerava l'Impero Romano rinnovato e trasformato dalla fede cristiana come l'ultimo regno della storia del mondo e perciò la compagine emergente di popoli e di stati si definiva come il permanente *Sacrum Imperium Romanum*.

Questo processo di una nuova identificazione storica e culturale è stato compiuto in maniera del tutto consapevole sotto il regno di Carlo Magno, e qui riemerge anche l'antico nome di Europa in un significato mutato: il nome venne impiegato addirittura come definizione del regno di Carlo Magno ed esprimeva la coscienza della continuità e insieme della novità con cui la nuova compagine di stati si presentava come forza carica di futuro. Carica di futuro proprio perché si concepiva in continuità con la storia del mondo fino ad allora ancorata in ciò che permane sempre.³

Nella coscienza di sé che andava così formandosi è espressa la consapevolezza tanto della definitività quanto di una missione.

È vero che il concetto di Europa è pressoché di

nuovo scomparso dopo la fine del regno carolingio e si è conservato solamente nel linguaggio dei dotti; entra nel linguaggio popolare solo all'inizio dell'epoca moderna - certo in relazione al pericolo dei turchi, come modalità di autoidentificazione -, per imporsi in generale nel XVIII secolo. Al di là della storia del nome, il costituirsi del regno dei franchi come Impero Romano, mai del tutto tramontato e ora rifondato, è di fatto il passo decisivo verso l'Europa quale oggi la intendiamo.⁴

Peraltro non possiamo dimenticare che c'è anche un secondo ceppo dell'Europa, un'Europa non occidentale: a Bisanzio, l'Impero Romano aveva resistito alle tempeste delle migrazioni e dell'invasione islamica. Bisanzio si considerava la vera Roma; qui l'Impero non era mai tramontato e continuava ad avanzare una rivendicazione nei confronti dell'altra metà, quella occidentale, dell'Impero. Anche l'Impero Romano d'Oriente si è esteso verso il nord, fin dentro il mondo slavo, e si è creato un proprio mondo, greco-romano, che si differenzia dall'Europa latina dell'Occidente introducendo varianti nella liturgia e nella costituzione ecclesiastica, adoperando una diversa scrittura e rinunciando al latino come lingua comune.

Ma ci sono anche sufficienti elementi unificanti, che possono fare dei due mondi un unico comune continente: in primo luogo l'eredità della Bibbia e della Chiesa antica, la quale in entrambi i mondi rinvia oltre se stessa verso un'origine che ora giace al di fuori dell'Europa, e cioè in Palesti-

na; inoltre l'idea di Impero e dell'essenza della Chiesa e quindi anche del diritto e degli strumenti giuridici; infine, io menzionerei anche il monachesimo, che nei grandi sommovimenti della storia è rimasto l'insostituibile portatore non solo della continuità culturale, bensì soprattutto dei fondamentali valori religiosi e morali, degli orientamenti ultimi dell'uomo e, in quanto forza prepolitica e sovrapolitica, divenne portatore delle sempre necessarie rinascite.

Tra le due Europe, accanto alla comune eredità ecclesiale, permane tuttavia una profonda differenza, alla cui importanza ha accennato specialmente Endre von Ivanka: a Bisanzio, Impero e Chiesa appaiono quasi identificati l'uno con l'altro; l'imperatore è capo anche della Chiesa. Egli si considera rappresentante di Cristo e, sulla scia di Melchisedek, che era al tempo stesso re e sacerdote (*Gen 14,18*), porta dal VI secolo il titolo ufficiale di «re e sacerdote». Dal momento in cui con Costantino l'imperatore lasciò Roma, nell'antica capitale dell'Impero poté svilupparsi la posizione autonoma del vescovo di Roma come successore di Pietro e pastore supremo della Chiesa; qui, già dall'inizio dell'era costantiniana, viene affermandosi una dualità di potestà: imperatore e papa hanno potestà separate, nessuno dispone di una potestà totale.

Il papa Gelasio I (492-496) ha espresso la sua visione dell'Occidente nella famosa lettera all'imperatore bizantino Anastasio I e, ancora più chiara-

mente, nel suo quarto trattato, dove a proposito del modello bizantino di Melchisedek dichiara che l'unità delle potestà sta esclusivamente in Cristo: «Questi infatti, a causa della debolezza umana (superbia!), ha separato per i tempi successivi i due ministeri, affinché nessuno si insuperbisca» (c. 11). Per le cose della vita eterna, gli imperatori cristiani hanno bisogno dei sacerdoti (*pontifices*), e questi a loro volta si attengono, per il corso temporale delle cose, alle disposizioni imperiali. I sacerdoti devono seguire nelle cose mondane le leggi dell'imperatore insediato per decreto divino, mentre questi deve sottomettersi nelle cose divine al sacerdote.⁷ Con ciò è introdotta una separazione e distinzione delle potestà, la quale divenne di massima importanza per il successivo sviluppo dell'Europa ponendo le basi dei caratteri distintivi dell'Occidente.

Poiché da ambo le parti, accanto a tali delimitazioni, rimase sempre vivo l'impulso alla totalità, la brama di imporre all'altro il proprio potere, il principio di separazione è divenuto anche sorgente di infinite sofferenze. Come debba essere vissuto correttamente, e concretizzato politicamente e religiosamente, rimane un problema fondamentale anche per l'Europa di oggi e di domani.

La svolta verso l'epoca moderna

Se in base a quanto sin qui detto possiamo considerare il sorgere dell'impero carolingio da una

parte, e la continuazione dell'Impero Romano a Bisanzio e la sua missione verso i popoli slavi dall'altra parte, come la vera e propria nascita del continente Europa, l'inizio dell'epoca moderna significa per le due Europe una svolta, un cambiamento radicale, che concerne sia l'essenza di questo continente, sia i suoi contorni geografici.

Nel 1453 Costantinopoli venne conquistata dai turchi. Otto Hiltbrunner commenta l'evento in maniera laconica: «Gli ultimi ... dotti emigrarono ... verso l'Italia e trasmisero agli umanisti del Rinascimento la conoscenza dei testi originali greci; ma l'Oriente sprofondò nell'assenza di cultura».⁸ Questa affermazione è forse un po' eccessiva, poiché anche il regno della dinastia degli Osmanli aveva la sua cultura; ma è vero che la cultura greco-cristiana, europea, di Bisanzio ebbe fine. Così una delle due ali dell'Europa rischiò di scomparire, ma l'eredità bizantina non era morta:

Mosca si dichiara come la terza Roma, fonda un proprio patriarcato sul principio di una seconda *translatio imperii* e si presenta dunque come una nuova metamorfosi del Sacrum Imperium, come una distinta forma di Europa, che tuttavia rimase legata all'Occidente e si orientò sempre più verso di esso, fino a che Pietro il Grande tentò di farla diventare un paese occidentale.

Questo spostamento verso nord dell'Europa bizantina comportò che anche i confini del continente cominciarono a estendersi verso oriente. L'assunzione degli Urali come frontiera è oltre-

modo arbitraria, e tuttavia il mondo a est degli Urali diventò sempre più una specie di substruttura dell'Europa, né Asia né Europa, sostanzialmente forgiato dal soggetto Europa, ma escluso dal carattere di soggetto: oggetto e non artefice della sua storia. Tutto sommato, qualcosa di simile a uno stato coloniale.

Alla base dell'Europa bizantina, non occidentale, all'inizio dell'epoca moderna, possiamo dunque indicare due eventi: da una parte il dissolvimento dell'antica Bisanzio con la sua continuità storica nei confronti dell'Impero Romano; dall'altra il costituirsi di una seconda Europa con un nuovo centro a Mosca, confini estesi verso oriente e una specie di struttura precoloniale in Siberia.

Contemporaneamente anche in Occidente si producono due eventi di notevole significato storico. Il primo è che gran parte del mondo germanico si distacca da Roma; sorge una nuova, «illuminata» forma di cristianesimo, cosicché l'«Occidente» è attraversato da una linea di separazione, la quale segna chiaramente anche un *limes* culturale, un confine tra due diverse modalità di pensare e di rapportarsi. Ma anche all'interno del mondo protestante c'è una frattura, in primo luogo tra luterani e riformati, ai quali si associano metodisti e presbiteriani, mentre la Chiesa anglicana tenta di formare una via di mezzo tra cattolici ed evangelici; a ciò si aggiunge poi anche la differenza tra cristianesimo sotto la forma di una

Chiesa di Stato, che diventa contrassegno dell'Europa, e chiese libere, che, come vedremo, trovano il loro spazio in Nordamerica.

Il secondo evento, che contraddistingue la nuova Europa rispetto all'Europa latina, è la scoperta dell'America. All'allargamento verso est dell'Europa, in virtù della progressiva estensione della Russia verso l'Asia, corrisponde la radicale espansione dell'Europa fuori dai suoi confini geografici, verso il mondo che sta al di là dell'oceano e che riceve il nome di America; la suddivisione dell'Europa in una metà latino-cattolica e una metà germanico-protestante si ripercuote su questa parte del mondo occupata dall'Europa. L'America si configura da principio come un'Europa allargata, una colonia, ma poi, sulla scia del sommovimento dell'Europa ad opera della Rivoluzione francese, si dota del carattere di soggetto: dal XIX secolo in poi, sebbene intimamente forgiata dalla sua nascita europea, l'America si pone di fronte all'Europa come un soggetto indipendente.

Nel tentativo di conoscere la più profonda, interiore identità dell'Europa guardando la sua storia abbiamo preso in considerazione due fondamentali svolte storiche. La prima svolta è la dissoluzione del vecchio continente mediterraneo ad opera del Sacrum Imperium, collocato più a nord, in cui in epoca carolingia si forma l'Europa come mondo occidentale-latino; accanto a questo, la continuazione della vecchia Roma a Bisanzio, con il suo protendersi verso il mondo slavo. La

seconda svolta è la caduta di Bisanzio, cui segue da una parte lo spostamento dell'Europa verso nord e dell'idea cristiana di impero verso est, e dall'altra parte l'interna divisione dell'Europa in un mondo germanico-protestante e un mondo latino-cattolico, una divisione che si riproduce in America e che permane quando il nuovo continente si costituisce come soggetto storico parallelo all'Europa.

Consideriamo ora la terza svolta, quella operata dalla Rivoluzione Francese. È vero che il Sacrum Imperium nel tardo Medioevo era già in declino e si era indebolito anche come valida e indiscussa interpretazione della storia, ma soltanto adesso questa cornice spirituale va in frantumi anche formalmente, una cornice spirituale senza cui l'Europa non avrebbe potuto formarsi. È un processo di portata considerevole, sia dal punto di vista politico, sia da quello ideale. Dal punto di vista ideale significa che la fondazione sacrale della storia e dell'esistenza statale viene rigettata: la storia non si misura più in base a un'idea di Dio ad essa precedente e che le dà forma; lo Stato viene oramai inteso in termini puramente secolari, fondato sulla razionalità e sul volere dei cittadini.

Per la prima volta in assoluto nella storia sorge lo Stato secolare, che abbandona e mette da parte la garanzia e la legittimazione divina dell'elemento politico, considerandole come una visione mitologica del mondo, e dichiara Dio come questione pri-

vata, che non fa parte della vita pubblica e della formazione democratica della volontà pubblica. La vita pubblica viene ora vista solamente come il terreno della ragione, per la quale Dio non appare chiaramente conoscibile: religione e fede in Dio appartengono all'ambito del sentimento, non a quello della ragione. Dio e la sua volontà cessano di essere rilevanti nella vita pubblica.

In questa maniera sorge, con la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, un nuovo scisma, la cui gravità noi percepiamo ora sempre più nettamente. Questo scisma non ha un nome in lingua tedesca, poiché in Germania è avvenuto lentamente. Nelle lingue latine invece si definisce come divisione tra cristiani e laici. Negli ultimi due secoli è divenuta nelle nazioni latine una frattura profonda, mentre all'inizio il cristianesimo protestante aveva potuto accogliere in sé le idee liberali e illuministe, senza mettere a rischio la cornice di un ampio consenso cristiano. La dissoluzione dell'antica idea di impero si realizza nella formazione degli Stati-nazione, definiti in virtù di ambiti linguistici distinti, che risultano i veri e unici portatori della storia, detentori di un potere senza precedenti. Il dramma di questo soggetto storico plurale è che le grandi nazioni europee si sono considerate depositarie di una missione universale, aprendo la strada a una conflittualità il cui impatto mortale noi abbiamo dolorosamente sperimentato nel secolo ora trascorso.

l'universalizzazione della cultura europea e la sua crisi

Infine dobbiamo qui considerare un ulteriore processo con cui la storia degli ultimi secoli trapassa in un mondo nuovo. La vecchia Europa premoderna, nelle sue due metà, aveva conosciuto essenzialmente solo un dirimpettaio, con il quale doveva confrontarsi per la vita e per la morte, ossia il mondo islamico; il passo successivo aveva portato l'allargamento verso l'America e in parti dell' Asia prive di grandi soggetti culturali. Ora invece si avanza verso i due continenti sinora toccati solo marginalmente, l'Africa e l'Asia, che pure si era tentato di trasformare in sucursali dell'Europa, in colonie.

La colonizzazione è in parte riuscita, in quanto adesso anche Asia e Africa inseguono l'ideale del mondo forgiato dalla tecnica e del benessere, e anche là le antiche tradizioni religiose entrano in crisi e strati di pensiero secolare dominano sempre più la vita pubblica.

Ma c'è anche un effetto di segno opposto: la nascita dell'islam, dovuta in parte alla nuova ricchezza materiale acquisita dai paesi islamici, ma soprattutto alla consapevolezza che l'islam è in grado di offrire una base spirituale valida per la vita dei popoli, una base che sembra essere sfuggita di mano alla vecchia Europa, la quale così, nonostante la sua perdurante potenza politica ed economica, appare avviata al declino e al tramonto.

Anche le grandi tradizioni religiose dell'Asia, soprattutto la componente mistica che trova espressione nel buddismo, si elevano come potenze spirituali di contro a un'Europa che rinnega le sue fondamenta religiose e morali. L'ottimismo riguardo alla cultura europea, che Arnold Toynbee poteva esprimere all'inizio degli anni Sessanta, appare oggi stranamente inadeguato: «Di ventotto culture che noi abbiamo identificato .. , diciotto sono morte e nove delle dieci rimaste - cioè tutte tranne la nostra - si presentano già colpite a morte».9 Chi ripeterebbe oggi ancora le stesse parole? E, soprattutto, qual è la nostra cultura, che cosa ne è rimasto? La cultura europea è forse la civiltà della tecnica e del commercio diffusa vittoriosamente per il mondo intero? O non è una cultura posteuropea nata dalla fine delle antiche culture europee?

Io vedo qui una sincronia paradossale: con la vittoria del mondo tecnico-secolare posteuropeo, con l'universalizzazione del suo modello di vita e della sua maniera di pensare, si diffonde, specialmente nei paesi strettamente non europei dell' Asia e dell' Africa, l'impressione che il sistema di valori dell'Europa, la sua cultura e la sua fede, ciò su cui si basa la sua identità, sia giunto alla fine e sia anzi già uscito di scena; che sia giunta l'ora dei sistemi di valori di altri mondi, dell' America precolombiana, dell'islam, della mistica asiatica.

L'Europa, proprio nell' ora del suo massimo successo, sembra svuotata dall'interno, come pa-

ralizzata da una crisi circolatoria, una crisi che mette a rischio la sua vita affidandola a trapianti che ne cancellano l'identità. Al cedimento delle forze spirituali portanti si aggiunge un crescente declino etnico.

C'è una strana mancanza di voglia di futuro. I figli, che sono il futuro, vengono visti come una minaccia per il presente. Ci portano via qualcosa della nostra vita, così si pensa. Non vengono sentiti come una speranza, bensì come una limitazione. Il confronto con l'Impero Romano al tramonto si impone: esso funzionava ancora come grande cornice storica, ma in pratica viveva già di quei modelli che dovevano dissolverlo, aveva esaurito la sua energia vitale.

Siamo giunti così ai problemi del presente. Circa il possibile futuro dell'Europa ci sono due diagnosi contrapposte. C'è da una parte la tesi di Oswald Spengler, il quale credeva di poter fissare per le grandi espressioni culturali una specie di legge naturale: c'è il momento della nascita, la crescita graduale, la fioritura di una cultura, il suo lento declinare, l'invecchiamento e la morte. Spengler argomenta la sua tesi con dovizia di documentazioni tratte dalla storia delle culture, che dimostrano la legge del divenire naturale. La sua tesi era che l'Occidente avrebbe avuto fine, che corre inesorabilmente incontro alla morte, nonostante tutti i tentativi di scongiurarla. Naturalmente l'Europa può trasmettere i suoi doni a una cultura nuova emergente, come è già accaduto

nei precedenti declini di altre culture, ma in quanto soggetto essa si è ormai lasciata alle spalle l'arco della sua vita.

Questa tesi bollata come biologica ha trovato fieri oppositori nel periodo tra le due guerre, specie in ambito cattolico; le si è mosso contro con gran durezza anche Arnold Toynbee, certo con postulati che oggi trovano poco ascolto. Toynbee mette in luce la differenza tra progresso tecnico-materiale e progresso reale, che definisce spiritualizzazione. Ammette che l'Occidente si trova in una crisi, che attribuisce al fatto che dalla religione si è decaduti al culto della tecnica, della nazione, del militarismo. La crisi in definitiva significa per lui secolarismo ..

Se si conosce la causa del male, si può anche trovare la via della guarigione: dev' essere reintrodotta l'eredità religiosa, in tutte le sue forme, ma specialmente «l'eredità del cristianesimo occidentale». Alla visione biologica si contrappone qui una visione volontaristica, che punta sulla forza delle minoranze creative e sulle singole personalità eccezionali.

Si pone allora la domanda: è giusta questa diagnosi? E, se sì, è in nostro potere reintrodurre la dimensione religiosa, in una sintesi di cristianesimo residuale ed eredità religiosa dell'umanità? La questione tra Spengler e Toynbee rimane aperta, perché noi non possiamo vedere nel futuro. Resta tuttavia il compito di interrogarci su che cosa può garantire il futuro e su che cosa è in grado

di continuare a far vivere l'interiore identità dell'Europa attraverso tutte le metamorfosi storiche. O, più semplicemente, che cosa oggi e domani promette di offrire dignità umana all' esistenza.

Per trovare una risposta dobbiamo ancora una volta gettare lo sguardo dentro il nostro presente e al contempo alle sue radici storiche.

Ci eravamo fermati alla Rivoluzione Francese e al XIX secolo. Da allora si sono sviluppati due nuovi modelli europei. Nelle nazioni latine ha prevalso il modello laico. Lo Stato è nettamente distinto dagli organismi religiosi, che attengono all' ambito privato. Lo Stato rifiuta un fondamento religioso e si dichiara basato sulla ragione e sulle sue intuizioni. Di fronte alla fragilità della ragione i sistemi laici si sono rivelati deboli e facili vittime delle dittature; sopravvivono solo perché parti della vecchia coscienza morale continuano a sussistere anche senza i precedenti fondamenti e rendono possibile un consenso morale di base.

Nel mondo germanico, ha prevalso il modello di Chiesa e Stato del protestantesimo liberale. Una religione cristiana illuminata, essenzialmente concepita come morale - anche con forme di culto sostenute dallo Stato -, garantisce un consenso morale e un fondamento religioso ampio, al quale le singole religioni non di Stato devono adeguarsi. Questo modello in Gran Bretagna, negli stati scandinavi e in un primo tempo anche nella Germania dominata dai prussiani ha garan-

tito per lungo tempo una coesione statale e sociale. In Germania, tuttavia, il crollo del cristianesimo di Stato prussiano ha creato un vuoto, che poi si rivelò terreno favorevole alla dittatura. Oggi le chiese di Stato sono ovunque segnate dal 10-goramento: dagli organismi religiosi che sono derivazioni dello Stato non proviene più alcuna forza morale, né lo Stato è in grado di creare forza morale, che è invece il presupposto su cui costruire.

Tra i due modelli si colloca il modello degli Stati Uniti d'America, che da una parte - sulla base delle chiese libere - adotta un rigido dogma di separazione, dall' altra parte, al di là delle singole confessioni, è attraversato da un consenso di fondo cristiano-protestante non definito in termini confessionali, bensì legato a una particolare coscienza della missione religiosa nei confronti del resto del mondo. In questo modo la sfera religiosa acquisiva un significativo peso pubblico, si costituiva come forza prepolitica e sovrapolitica potenzialmente determinante per la vita politica. Certo non ci si può nascondere che anche negli Stati Uniti il dissolvimento dell' eredità cristiana avanza incessantemente, mentre al contempo il rapido aumento dell' elemento ispanico e la presenza di tradizioni religiose provenienti da tutto il mondo cambia il quadro.

Forse si deve qui osservare anche che gli Stati Uniti promuovono ampiamente la protestantizzazione dell' America Latina e quindi il dissolvi-



mento della Chiesa cattolica ad opera di forme di chiese libere, per la convinzione che la Chiesa cattolica non potrebbe garantire un sistema politico ed economico stabile, perché ritenuta non affidabile come educatrice delle nazioni, mentre ci si aspetta che il modello delle chiese libere sia in grado di creare un consenso morale e una formazione democratica della volontà pubblica analoghi a quelli degli Stati Uniti.

Per complicare ulteriormente il quadro si deve ammettere che oggi la Chiesa cattolica rappresenta la più grande comunità religiosa negli Stati Uniti, che però i cattolici americani riguardo al rapporto tra Chiesa e politica hanno recepito le tradizioni delle chiese libere, nel senso che una Chiesa distinta dallo Stato garantisce meglio le fondamenta morali del tutto, cosicché la promozione dell'ideale democratico appare come un dovere morale profondamente conforme alla fede. In questa posizione si può vedere a buon diritto una prosecuzione, adeguata ai tempi, del modello di papa Gelasio, di cui ho parlato sopra.

Torniamo all'Europa. Ai due modelli di cui parlavo prima se ne è aggiunto nel XIX secolo un terzo, ossia il socialismo, che si biforcò presto in due diverse vie, quella totalitaria e quella democratica. Il socialismo democratico è riuscito a inserirsi all'interno dei due modelli esistenti come un salutare contrappeso nei confronti delle posizioni liberali radicali, le ha arricchite e corrette. Esso riuscì anche ad andare al di là delle confes-

sioni: in Inghilterra era il partito dei cattolici, che non potevano sentirsi a casa loro né nel campo protestante-conservatore, né in quello liberale. Anche nella Germania guglielmina il nucleo cattolico poteva sentirsi più vicino al socialismo democratico che alle forze conservatrici rigidamente prussiane e protestanti. In molte cose il socialismo democratico era ed è vicino alla dottrina sociale cattolica, in ogni caso ha considerevolmente contribuito alla formazione di una coscienza sociale.

Il modello totalitario, invece, era legato a una filosofia della storia rigidamente materialistica e ateistica: la storia è deterministicamente intesa come un processo di progresso che passa attraverso la fase religiosa e quella liberale per giungere alla società assoluta e definitiva, in cui la religione come relitto del passato viene superata e il funzionamento delle condizioni materiali può garantire la felicità di tutti.

L'apparente scientificità nasconde un dogmatismo intollerante: lo spirito è prodotto della materia; la morale è prodotto delle circostanze e deve venir definita e praticata a seconda degli scopi della società; tutto ciò che serve a favorire l'avvento dello stato finale felice è morale. Qui il sovvertimento dei valori che avevano costruito l'Europa è completo. Di più, qui si apre una frattura con tutta la tradizione morale dell'umanità: non ci sono più valori indipendenti dagli scopi del progresso; all'occorrenza tutto diventa lecito e

persino necessario, tutto diventa morale nel senso nuovo del termine. Anche l'uomo può diventare uno strumento; non conta il singolo, conta solo il futuro che diventa la terribile divinità che delibera sopra tutti e sopra tutto.

I sistemi comunisti sono naufragati per il loro fallace dogmatismo economico. Ma si trascura troppo volentieri la parte avuta dal disprezzo dei diritti umani, dalla subordinazione della morale alle esigenze del sistema e alle promesse di futuro. La più grande catastrofe che hanno incontrato non è di natura economica; essa consiste nell'inaridimento delle anime, nella distruzione della coscienza morale.

Il problema essenziale della nostra ora per l'Europa e per il mondo è che, se da un lato si riconosce la fallacia dell'economia comunista, tanto che gli ex comunisti sono diventati senza esitazione liberali in economia, dall'altro la questione morale e religiosa, di cui propriamente si trattava, viene quasi completamente rimossa. Così il nodo irrisolto del marxismo continua a esistere anche oggi: il dissolversi delle originarie certezze dell'uomo su Dio, su se stessi e sull'universo. Il declino di una coscienza morale basata su valori inviolabili è ancora il nostro problema e può condurre all'autodistruzione della coscienza europea, che dobbiamo cominciare a considerare - al di là del tramonto previsto da Spengler - come un reale pericolo,¹²

A che punto siamo oggi?

Così ci troviamo davanti alla domanda: come intendiamo che vadano le cose? Nei gravi sconvolgimenti del nostro tempo c'è un'identità dell'Europa che abbia un futuro e per la quale possiamo impegnarci con tutti noi stessi? Non sono preparato per entrare in una discussione dettagliata sulla Costituzione europea. Vorrei soltanto brevemente indicare gli elementi morali fondanti, che a mio avviso non dovrebbero mancare.

Un primo elemento è l'«incondizionatezza» con cui la dignità umana e i diritti umani devono essere presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale. I diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, «ma piuttosto esistono per diritto proprio, sono da sempre da rispettare da parte del legislatore, sono a lui previamente dati come valori di ordine superiore»,¹³ Il valore della dignità umana, precedente a ogni agire politico e a ogni decisione politica, rinvia al Creatore: soltanto Lui può stabilire valori che si fondano sull'essenza dell'uomo e che sono inviolabili. Che esistano valori che non sono modificabili da nessuno è la vera e propria garanzia della nostra libertà e della grandezza umana; la fede cristiana vede in ciò il mistero del Creatore e della condizione di immagine di Dio che egli ha conferito all'uomo.

Oggi quasi nessuno negherà esplicitamente la precedenza della dignità umana e dei diritti uma-

ni fondamentali rispetto a ogni decisione politica; sono ancora troppo recenti gli orrori del nazismo e della sua dottrina razzista. Ma nell'ambito concreto del cosiddetto progresso della medicina ci sono minacce molto reali per questi valori: se pensiamo alla donazione, se pensiamo alla conservazione dei feti umani a scopo di ricerca e di donazione degli organi, o se pensiamo a tutto l'ambito della manipolazione genetica, la lenta consunzione della dignità umana che qui ci minaccia non può venir misconosciuta da nessuno. A ciò si aggiungono in maniera crescente i traffici di persone umane, le nuove forme di schiavitù, il commercio di organi umani a scopo di trapianti. Da sempre si adducono finalità buone per giustificare quello che non è giustificabile.

Riassumiamo: mettere per iscritto i valori della dignità dell'uomo, libertà, eguaglianza e solidarietà accanto ai principi fondamentali della democrazia e dello stato di diritto configura un'immagine dell'uomo, un'opzione morale e un'idea di diritto non scontate, bensì qualificanti l'identità dell'Europa, che dovrebbero venir garantite nella Costituzione europea anche nelle loro conseguenze concrete e che possono venir difese solo a patto di una costante rifondazione di una corrispondente coscienza morale.

Un secondo elemento che qualifica l'identità europea è il matrimonio e la famiglia. Il matrimonio monogamico, come struttura fondamentale della relazione tra uomo e donna e al tempo stes-

so come cellula nella formazione della comunità statale è stato forgiato a partire dalla fede biblica. Esso ha dato all'Europa, a quella occidentale come a quella orientale, il suo volto particolare e la sua particolare umanità, anche e proprio perché la forma di fedeltà e di rinuncia qui delineata dovette sempre venir riconquistata, con molte fatiche e sofferenze.

L'Europa non sarebbe più Europa, se questa cellula fondamentale del suo edificio sociale scomparisse o venisse cambiata nella sua essenza. Tutti sappiamo quanto il matrimonio e la famiglia siano minacciati: da una parte c'è lo svuotamento della loro indissolubilità ad opera di forme sempre più facili di divorzio, dall'altra si va diffondendo la pratica di una convivenza fra uomo e donna senza la forma giuridica del matrimonio.

Al contrario, paradossalmente, gli omosessuali chiedono che sia conferita alle loro unioni una forma giuridica, che sia più o meno equiparata al matrimonio. In questo modo si esce dal complesso della storia morale dell'umanità che, nonostante la diversità di forme giuridiche espresse, non ha mai perso di vista che il matrimonio, nella sua essenza, è la particolare comunione di uomo e donna, che si apre ai figli e così alla famiglia.

Qui non si tratta di discriminazione, bensì della questione di cos'è la persona umana in quanto uomo e in quanto donna e di quale unione può ricevere una forma giuridica. Se da una parte l'unione fra uomo e donna si distacca sempre più da

forme giuridiche, se dall' altra l'unione omosessuale viene vista sempre più come dello stesso rango del matrimonio, siamo allora davanti a una dissoluzione dell'immagine dell'uomo, le cui conseguenze possono solo essere estremamente gravi.

L'ultimo elemento è la questione religiosa. Non vorrei entrare qui nelle discussioni complesse degli ultimi anni, ma mettere in rilievo solo un aspetto fondamentale per tutte le culture: il rispetto nei confronti di ciò che per l'altro è sacro, e particolarmente il rispetto per il sacro nel senso più alto, per Dio, cosa che è lecito supporre di trovare anche in colui che non è disposto a credere in Dio. Laddove questo rispetto viene infranto in una società, qualcosa di essenziale va perduto. Nella nostra società attuale, grazie a Dio, viene multato chi disonora la fede di Israele, la sua immagine di Dio, le sue grandi figure. Viene multato anche chiunque vilipenda il Corano e le convinzioni dell'islam. Se invece si tratta di Cristo e di ciò che è sacro per i cristiani, ecco che allora la libertà di opinione diventa il bene supremo, limitare il quale sarebbe minacciare o addirittura abolire la tolleranza e la libertà in generale. La libertà di opinione trova però il suo limite in questo: che non può distruggere l'onore e la dignità dell'altro, non è libertà di mentire o di cancellare i diritti umani.

C'è qui un odio di sé dell'Occidente che è strano e che si può considerare solo come qualcosa

di patologico; l'Occidente tenta sì in maniera lodevole di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede oramai soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro. L'Europa ha bisogno di una nuova - certamente critica e umile - accettazione di se stessa, se vuole davvero sopravvivere.

La multiculturalità, che viene continuamente e con passione incoraggiata e favorita, è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie. Ma la multiculturalità non può sussistere senza basi comuni, senza punti di orientamento offerti dai valori propri. Sicuramente non può sussistere senza il rispetto di ciò che è sacro. Essa comporta l'**andare** incontro con rispetto agli elementi sacri dell' altro, ma questo lo possiamo fare solamente se il sacro, Dio, non è estraneo a noi stessi. Certo, noi possiamo e dobbiamo imparare da ciò che è sacro per gli altri, ma proprio davanti agli altri e per gli altri è nostro dovere nutrire in noi stessi il rispetto di ciò che è sacro e mostrare il volto del Dio rivelato, del Dio che ha compassione dei poveri e dei deboli, delle vedove e degli orfani, dello straniero; del Dio che è talmente umano che egli stesso è diventato uomo, un uomo sofferente, che soffrendo insieme a noi dà al dolore dignità e speranza.

Se non facciamo questo, non solo rinneghiamo l'identità dell'Europa, bensì veniamo meno anche

a un servizio agli altri che essi hanno diritto di avere. Per le culture del mondo, la profanità assoluta che si è andata formando in Occidente è qualcosa di profondamente estraneo. Esse sono convinte che un mondo senza Dio non ha futuro. Pertanto proprio la multiculturalità ci chiama a rientrare nuovamente in noi stessi.

Come andranno le cose in Europa in futuro non lo sappiamo. La Carta dei diritti fondamentali può essere un primo passo, un segno che l'Europa cerca nuovamente in maniera cosciente la sua anima. In questo bisogna dare ragione a Toynbee, che il destino di una società dipende sempre da minoranze creative. I cristiani credenti dovrebbero concepire se stessi come una tale minoranza creativa e contribuire a che l'Europa riacquisti il meglio della sua eredità e sia così a servizio dell'intera umanità.