

EUROPA: PLURALISMO CULTURALE
E COMUNE AMBITO DI CIVILTÀ'

Una riflessione sui caratteri della cultura europea non può prescindere dal quesito di cosa debba intendersi per Europa. E tale quesito comporta a sua volta l'identificazione di un criterio che permetta il riconoscimento dell'Europa stessa, evidenziandone l'identità, l'estensione, la continuità nel tempo. In questo senso, benché interessanti e significative, non risulteranno sufficienti ricerche sulla genesi del nome, per il quale i glottologi hanno pensato anche a un vocabolo d'origine semitica indicante il tramonto del sole, e quindi l'occidente: vocabolo che poi i Greci avrebbero assunto (pur non essendo a noi chiaro se e in qual modo l'abbiano associato al mito della fanciulla fenicia amata da Zeus) ⁽¹⁾.

Neppure servirà indagare la valenza geografica che il termine ebbe nell'età antica, anche se non è privo d'interesse individuare attraverso quali processi dalla designazione di un territorio limitato e specifico si sia passati al significato «continentale» tuttora conservatosi (fenomeno che trova un interessante parallelismo nell'analogica oscillazione conosciuta dai termini di Africa e di Asia) ⁽²⁾.

Non meno inadeguata per l'individuazione dell'Europa si dimostrerà qualsiasi analisi su base meramente geografica: risulta in

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
Ins	<i>Insegnamenti di Giovanni Paolo II</i> , Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1979 ss.

(1) Per questi aspetti può vedersi il volume *L'Europa nel mondo antico*, cur. M. SORDI, Milano, Vita e Pensiero, 1986 (=Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Contributi dell'Istituto di Storia Antica, 12).

(2) Un primo censimento delle fonti al riguardo potrà trovarsi nelle rispettive voci del *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae, Academiae quinque Germanicae, I, 1900, cc. 1256-1260; II, 1906, cc. 781-783; quanto ad Asia, cf H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae* (1572), Paris, edd. C. B. HASE - G.R.L. DE SINNER - TH. FIX, Paris, 1831 ss.; ried. an. Graz, 1954: II, cc. 2165-2168.

effetti alquanto problematico trovare una significativa cesura d'ordine fisico che separi l'insieme delle terre proiettate verso l'Atlantico settentrionale dalla restante, grande e compatta, massa continentale, la cui estensione verso oriente si dilata senza soluzione di continuità, fino alle acque del Pacifico.

Da tutto ciò una considerazione mi pare si imponga in merito a questa complessa e articolata realtà, il cui carattere unitario noi peraltro più o meno consapevolmente avvertiamo, e che appunto per questo siamo soliti designare col termine globale di Europa; ossia, che una sua corretta individuazione possa darsi soltanto sulla base di una lettura di tipo antropologico; e in siffatta prospettiva il concetto di «ambito di civiltà» appare costituire la più adeguata categoria interpretativa.

Una categoria quindi che attinge alla sfera culturale, e nella quale i vari aspetti dell'attività dell'uomo, dalla elaborazione intellettuale alla creazione artistica, alle forme di vita istituzionalizzata, convergono in un insieme unitario e coerente, dotato di una sua irriducibile specificità.

Considerata in questa luce, ecco allora l'Europa apparirci come il comune spazio umano, in cui realtà originariamente assai diverse sono venute confluendo e, pur senza perdere la propria individualità, si sono inserite a pieno titolo in una più vasta *koinè*, facendone propri gli ideali, gli orizzonti mentali, in una parola la *Weltanschauung*.

Ma a questo punto diviene inevitabile il domandare cosa ha fatto sì che popoli differenti, e molto spesso antagonisti, quali latini e germani, elleni e slavi, abbiano potuto ritrovarsi compartecipi di una medesima identità di fondo, tanto che, nonostante le diversità di ceppo etnico e linguistico, si può dire di loro, con le parole del salmista, «tutti là sono nati» (3).

Non possono esservi incertezze nel formulare una risposta al riguardo, giacché evidente risulta come il Cristianesimo costituisca il comune *humus* in cui tutti questi popoli affondano le proprie radici e dal quale hanno tratto la linfa vitale che ha animato le rispettive culture. E' la fede cristiana, in effetti, che ha comunicato loro un medesimo patrimonio ideale, che ha loro donato un unico linguaggio al di là delle diverse lingue, che ha insegnato loro le forme, anche istituzionali, per un'articolata e pur sinfonica convivenza; in altri termini: che ha suscitato in loro una comune civiltà.

A tale riguardo un esempio paradigmatico viene offerto dall'evangelizzazione dei popoli slavi: attraverso le traduzioni dei

(3) Ps. 86 (87), 4.

libri ecclesiastici e degli scritti patristici, l'annuncio dell'Evangelo divenne per loro anche recezione della raffinata tradizione culturale cristiana dell'oriente greco che, in particolare col proprio pensiero filosofico e teologico, fornì quegli strumenti concettuali di cui il mondo slavo necessitava e che ne avrebbero permesso il successivo grandioso sviluppo.

Questa organica esperienza di innesto ad un tempo nella fede cristiana e nella civiltà, in cui tale fede nel Mediterraneo ellenistico-romano s'era precedentemente incarnata, costituisce un aspetto che costantemente si è riproposto, anche se con modalità e in tempi diversi, nella storia di tutti i popoli europei.

Ed è questa l'esperienza che dà preciso fondamento al «perché non possiamo non dirci cristiani» del Croce ⁽⁴⁾, nonostante tutte le trasformazioni che la coscienza religiosa europea possa aver subito, fino agli attuali atteggiamenti di carattere secolaristico, i quali, del resto, non appaiono comprensibili che all'interno dello stesso pensiero cristiano, quale sua autonegazione e altresì come suo perpetuarsi anche dopo la caduta di un riferimento religioso ⁽⁵⁾.

D'altra parte questo nesso costitutivo tra Europa e Cristianesimo trova una singolare conferma in negativo nel fatto, facilmente verificabile, che l'offuscarsi delle radici cristiane nella coscienza europea ha significato lungo la storia il vanificarsi dell'Europa stessa e l'eclissi del sentimento di comune appartenenza all'interno dei suoi popoli.

Così l'età dell'Illuminismo, che nella sua esaltazione dell'idea di ragione svalutava i grandi secoli cristiani tardo-antichi e medioevali come oscuro periodo di trionfo della superstizione sulla luminosa razionalità, è anche il momento in cui l'uomo europeo, pur continuando a parlare di Europa [ma di un'Europa astratta e ideale ⁽⁶⁾], perde di fatto coscienza dei valori di cui la civiltà europea nella sua concretezza storica è portatrice, e non a caso subisce profondamente il fascino dell'anti-Europa: lo stereotipo del «buon selvaggio», nonché l'infatuazione per le «turqueries» ottomane o per

(4) *Perché non possiamo non dirci cristiani*, «La critica», 20 novembre 1942.

(5) Quest'ultimo aspetto, il cui primo svilupparsi è stato analizzato da PAUL HAZARD nell'ormai classico *La crise de la conscience européenne*, 3 voll., Paris, 1934-1935; tr. it.: *La crisi della coscienza europea*, 2 voll., Milano, Il Saggiatore, 1968 (=1 gabbiani, 63), costituisce altresì il nucleo tematico dell'acuto saggio di E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952; tr. it.: *La Città di Dio e i suoi problemi*, Milano, Vita e Pensiero, 1959. Ma sul tema cf ultimamente anche JOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Episcopos qui Symposio Consilii Conferentiarum Episcopaliū Europae, Romae habito, interfuere* (5.X.1982), AAS 74 (1982) 1255-1260; anche in *Ins V/3* (1982) 689-695.

(6) Cf E. GILSON, *Les Métamorphoses*, 219 ss.; tr. it.: *La città di Dio*, 216 ss.

l'ancor più remoto ed esotico mondo cinese ne sono indice significativo (7).

Non stupisce pertanto che proprio da questo clima culturale segnato dall'Illuminismo sia germinata quell'ideologia nazionalista, che lungo tutto l'Ottocento avrebbe tenacemente e ferocemente perseguito la cancellazione delle grandi istituzioni universalistiche prodotte dalla civiltà europea, nelle quali più direttamente si esprimeva il suo ideale unitario: prima fra tutte l'Impero, Sacro e Romano (8). Contro tale Impero, che le potenze vincitrici, non meno di Napoleone, vollero ridotto al rango d'Impero d'Austria, non a caso il nazionalismo tedesco avrebbe lottato strenuamente al fine di contrapporgli un *Reich* nazionale germanico, la cui creazione diede avvio a quel «problema tedesco», col quale la comunità dei popoli europei sarebbe stata chiamata in questo secolo a confrontarsi in termini drammatici.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte apparirà – credo – più evidente quale profondo significato, non solo religioso, ma culturale, assuma nell'attuale contesto europeo il richiamo alle comuni radici cristiane dell'Europa. Non a caso esso costituisce aspetto decisamente caratterizzante il pensiero e l'opera di un uomo di Chiesa, Giovanni Paolo II, che è ad un tempo un uomo di cul-

(7) Sul carattere di strumento ideologico in funzione del dibattito europeo, proprio delle enunciazioni sul «buon selvaggio» del Rousseau (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Oeuvres Complètes*, III, Paris, 1964) e di altri autori quali il La Fontaine o il Diderot, enunciazioni di cui s'era occupato anche N. H. FAIRCHILD, *The Noble Savage*, New York, 1928, cf. G. MAZZOLENI, *Il diverso e l'uguale*, Roma, Bulzoni, 1975, cap. II. Sui rapporti col mondo extraeuropeo avutisi con l'età moderna, si vedano i vari contributi (e in particolare quello di Sergio Zoli dedicato alla Cina) raccolti in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII. Atti del Convegno di studio di Santa Margherita Ligure, 19-21 maggio 1977*, Firenze, La Nuova Italia, 1978. Suggestiva antologia di immagini e di testi al riguardo in R. BEZOMBES, *L'exotisme dans l'art et la pensée*, Paris, 1953.

(8) In merito si potranno vedere, tra gli altri: O. VOSSLER, *Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke*, München-Berlin, 1937; tr. it.: *L'idea di nazione dal Rousseau al Ranke*, Firenze, Sansoni, 1949 (=Biblioteca storica, n.s., 16), si noti peraltro che il Rousseau ancora percepiva tutto il valore di una concezione sovranazionale dell'Impero; R. ROCHER, *Nationalism and culture*, New York, 1937 tr. it.: *Nazionalismo e Cultura*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1960; H. KOHN, *The idea of Nationalism. A Study of its Origins and Background*, New York, 1944; tr. it.: *L'idea del Nazionalismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1965, (cf. ID., *Nationalism: Its meaning and history*, New York 1971²); E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismi*, Roma, 1985; con speciale riferimento all'ambito italiano: R. ROMEO, *Italia. Mille anni*, Firenze, Le Monnier, 1981; F. PERFETTI, *Studi sul nazionalismo italiano*, Genova, 1984; ID., *Il movimento nazionalista in Italia (1903-1914)*, Genova, 1984; sul fondamentale contributo protestante allo sviluppo dell'idea nazionale italiana: G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989².

tura, il quale dalla diretta e personale esperienza dei travagli politici e istituzionali europei del nostro secolo è stato portato a riflettere profondamente sull'identità europea, sulla sua specificità, e altresì sul suo significato in rapporto alla realtà umana con cui essa entra in dialogo a livello mondiale.

Il frutto scaturito da tale ripensamento è stata una sintesi, straordinariamente ricca e organica, di vibrante attualità, in cui si tende ad abbracciare tutto il multiforme passato della vicenda europea, quasi a riproporne i valori fondamentali per la realizzazione del compito storico che l'Europa è chiamata ancora a svolgere, soprattutto in riferimento all'ormai imminente terzo millennio, la cui identità cristiana resta ancora in gran parte affidata alla responsabilità del «Vecchio Mondo»⁽⁹⁾.

La densità di contenuti ideali, la concretezza storica, la vastità d'orizzonti, la partecipata commozione, che caratterizzano la riflessione europeistica di Giovanni Paolo II, rendono i suoi interventi al riguardo un punto di riferimento culturale di enorme rilevanza per l'uomo contemporaneo europeo, che tale si senta e che tale voglia consapevolmente essere; ed è non poco significativo che un animo laico come Maria Antonietta Macciocchi, al termine di un accurato itinerario di ricerca tra l'intellettualità e i responsabili politici europei, sia venuta additando nel magistero del papa, che attualmente siede sulla cattedra romana, la più solida e vitale proposta culturale per un futuro europeo unitario⁽¹⁰⁾.

Indubbiamente tale singolare rilevanza dei discorsi e messaggi europeistici di Giovanni Paolo II non sembra disgiungibile dalla concreta esperienza storica vissuta a livello religioso, culturale, politico, dall'uomo Karol Wojtyła: prete, uomo di cultura e vescovo

(9) Su questi aspetti del magistero di Giovanni Paolo II può vedersi *Il futuro dell'Europa. Atti del III Convegno sul magistero pontificio. Milano, 12 Novembre 1983*, Milano, 1984 (Supplemento al n. 3 de «La traccia» del 15.IV.1984). Ma è altresì da tale magistero che aveva preso lo spunto il grande simposio internazionale *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican. 3-7 November 1981*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1982, nonché, più recentemente, il convegno presinodale *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Vaticano, 28-30 ottobre 1991*, Forlì 1992 (=Il Nuovo Areopago, 3-4). Tra le recenti raccolte di testi wojtyliani di argomento europeistico si segnalano qui: *Giovanni Paolo II all'Europa: «Riscopri le tue radici. Sii te stessa». Rassegna di messaggi rivolti dal papa all'Europa*, a cura del Gruppo Democristiano al Parlamento Europeo, Roma, 1990; *L'unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*, a cura di C. ALZATI - P. LOCATI, Milano, La casa di Matriona, 1991; GIOVANNI PAOLO II, *Europa. Un magistero tra storia e profezia*, a cura di M. SPEZZIBOTTIANI, Casale Monferrato, Piemme 1992.

(10) M. A. MACCIOCCHI, *Di là dalle porte di bronzo. Viaggio intellettuale di una donna in Europa*, Milano, Mondadori, 1987. Cf della stessa l'intervista concessa a Virgilio Levi in «Avvenire», 17.1.1988, 11.

nella Chiesa di Polonia, ossia all'interno di una nazione cattolica legata da vincoli di comunione con Roma e le Chiese delle grandi nazioni dell'Occidente, ma che allo stesso tempo è stata pesantemente inserita nel sistema politico, sociale e ideologico determinato nell'Europa centro-orientale dalla più che quarantennale egemonia sovietica : forse solo dal cuore di un uomo di cultura e di Chiesa, la cui vicenda personale s'era venuta svolgendo in un confronto così continuo con la tragedia della lacerazione politico-istituzionale dell'Europa, forse solo dal cuore di un uomo segnato da una simile esperienza potevano uscire parole tanto commosse nei confronti dell'unità spirituale e del comune destino storico dei popoli europei. Del resto lui stesso sembra esserne per primo consapevole, se nel discorso di Gniezno, durante il suo primo viaggio polacco, è venuto esplicitamente interrogandosi sulla propria missione al riguardo : «Non vuole forse Cristo, non dispone forse lo Spirito Santo che questo papa polacco, papa slavo, proprio ora manifesti l'unità spirituale dell'Europa cristiana?» ⁽¹¹⁾.

Ma noi possiamo aggiungere: non solo l'unità spirituale, ma anche i caratteri di questa unità. In effetti egli «slavo tra i latini, e latino tra gli slavi» ⁽¹²⁾ ha percepito, come mai era avvenuto precedentemente, la non limitabilità della realtà ideale, culturale e storica dell'Europa alla sola porzione di tradizione culturale latina, ed ha evidenziato la necessità di comprendervi a pieno titolo anche la vasta e ricca comunità di popoli che, con la forma della fede, hanno ricevuto da Costantinopoli anche le forme della civiltà. La lettera apostolica *Egregiae Virtutis*, che il 31 dicembre 1980 proclamò compatrioti d'Europa, affiancandoli a san Benedetto, i due fratelli greci Costantino-Cirillo e Metodio, apostoli degli Slavi, segna il momento più emblematico di questo spalancamento degli orizzonti ⁽¹³⁾.

Tale prospettiva del resto era già stata chiaramente delineata nel '78 dal Cardinal Wojtyła in un saggio dedicato al tema «*Una frontiera per l'Europa: dove?*» In tale contributo l'Arcivescovo di Cracovia riprendeva, qualificandola e puntualizzandola sul piano culturale, l'affermazione di Charles de Gaulle in merito all'Europa una dall'Atlantico agli Urali ⁽¹⁴⁾, e con estrema lucidità veniva delineando all'interno di questa realtà, portatrice di un'identità unitaria

(11) *Omelia presso la cattedrale di Gniezno* (3.VI.1979): *Ins* II/I (1979) 1403.

(12) *Allocutio Compostelae in cathedrali templo Sancti Iacobi, ad quosdam Europae civiles Auctoritates et Episcopos Conferentiarum Praesides habita* (9.X.82), AAS 75 (1983) 330; anche in: *Ins* V/3 (1982).

(13) AAS 73 (1981) 258-262; tr. it.: *Ins*, III/2 (1980) 1837-1839.

(14) CH. DE GAULLE, *Memoires d'espoir, Le renouveau* (1958-1962), Paris 1970; tr. it.: *Memorie della speranza. Il rinnovamento: 1958-1962*, Milano, Rizzoli, 1970, 157-158.

perché concordemente ispirata dall'Evangelo, la presenza di due «variazioni», quella occidentale di matrice romana, e quella orientale scaturita da Costantinopoli: «variazioni dell'europeità» distinte e complementari, che hanno plasmato nel profondo i lineamenti dei popoli europei; «variazioni» nella cui discrasia sta – per il Cardinal Wojtyła – la radice lontana dei germi di disgregazione operanti in vario modo lungo la storia europea; ma «variazioni» il cui incontro costituisce l'indispensabile premessa per l'avvio di quell'«auspicato rinnovamento spirituale», in cui l'Europa potrà ritrovare compiutamente la propria identità ⁽¹⁵⁾.

Siffatta delineazione dell'Europa quale realtà onnicomprensiva, in cui Oriente e Occidente unitariamente convergono pur conservando le rispettive peculiarità culturali, appare alla luce delle recenti vicende, che stanno riconfigurando questo spazio umano e politico, in tutta la sua precorritrice lungimiranza. Nelle enunciazioni di Karol Wojtyła vediamo in effetti come prefigurata l'esperienza di cui noi oggi siamo ad un tempo spettatori e partecipi, esperienza di ansiosa attesa e travagliato cammino verso una «casa comune europea», i cui archetipi fondanti il vescovo polacco non avrebbe mai cessato di richiamare, e con un'insistenza che a partire dalla sua ascesa alla cattedra romana si è fatta sempre più marcata.

Ma a questo punto una precisazione si rende probabilmente opportuna, in merito a quale significato assumano i termini di Oriente e Occidente nel contesto problematico ora esposto. E' anzitutto evidente come queste due categorie, nelle considerazioni fin qui svolte, non possano essere surrettiziamente identificate con le due metà dell'Europa uscite dalla II^a Guerra Mondiale quali blocchi politici contrapposti, di cui quello orientale caratterizzato dall'ideocrazia marx-leninista. Oriente e Occidente sono in effetti nella visione wojtyłiana le due forme assunte dall'identità europea, con i rispettivi ricchi e variegati patrimoni culturali, sulla base della diversa appartenenza ecclesiastica dei popoli europei. Si tratta quindi di un bipolarismo che nel pensiero di Karol Wojtyła si configura come proiezione sulla specifica realtà europea di quel fenomeno da cui l'intera vicenda storica cristiana è stata segnata: ossia, la diversa inculturazione vissuta dall'Evangelo nell'area orientale mediterranea e nell'Occidente latino, con il conseguente sviluppo di distinte tradizioni ecclesiali.

E se in riferimento all'ecumene Giovanni Paolo II nell'enciclica *Slavorum Apostoli* ha potuto affermare che la Tradizione della Chiesa Universale non si identifica con la tradizione della Chiesa

(15) K. WOJTYŁA, *Una frontiera per l'Europa: dove?*, «Vita e Pensiero» 61 (1978) 160-168.

romana, ma è il frutto della sintesi delle due tradizioni ecclesiali, quella orientale e quella occidentale ⁽¹⁶⁾, quanto all'Europa egli ha additato nelle «variazioni», scaturite da siffatte tradizioni ecclesiali, due forme di cultura distinte, ma altresì come le loro matrici religiose, profondamente complementari, tanto che solamente la loro sintesi può offrire un'immagine compiuta dell'europeità ⁽¹⁷⁾.

A scanso di possibili fraintendimenti, dettati da facili ecumenismi, va immediatamente osservato che allorché il papa parla di complementarietà ecclesiale di Oriente e Occidente, le sue parole non delineano una specie di diplomatico accomodamento tra le realtà ecclesiastiche, tutte con evidenti carenze, che attualmente caratterizzano la vita religiosa dell'Europa: sarebbe la riduzione (inevitabilmente destinata all'insuccesso) di un cammino profondamente ecclesiale ed evangelico ad accordo contrattato di diplomazie più o meno spirituali. In realtà il recupero wojtyłiano della reciproca complementarità tra le tradizioni ecclesiali cristiane si configura essenzialmente in termini di conversione, una comune conversione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente, concepita come un reinnestarsi più consapevole e saldo nelle proprie originarie radici che un tempo, nella loro distinzione e specificità, furono nondimeno sinergicamente convergenti: un recupero quindi della complementarietà, non di due crisi, ma di due forme di teologia, di due tradizioni di spiritualità, di due testimonianze di santità ⁽¹⁸⁾.

Si è fin qui considerata la valenza che l'appello alle comuni radici cristiane dell'Europa porta con sé, se ne sono viste le rilevanti implicazioni anche in riferimento a una ritrovata comunicazione tra le componenti culturali della realtà europea, che sembrano animate da un nuovo desiderio di sempre più fattiva integrazione. Non si può tuttavia non rimarcare come un tale appello alle antiche radici assuma una particolare importanza anche in rapporto al lavoro di costruzione istituzionale dell'unità europea.

(16) AAS 77 (1985) 807; tr. it.: *Ins VIII/ 2* (1985) 54. Cf C. ALZATI, *La Chiesa e l'ecumene*, «Vita e Pensiero» 68 (1985) n. 9, p. 6.

(17) WOJTYŁA, *Una frontiera*, 162 ss.

(18) Cf in tal senso, tra i suoi molti interventi, *Angelus Domini* (2.XII.1979): *Ins II/2* (1979) 1310; *Allocutio ad S. B. Tekle Haimanot Ecclesiae Orthodoxae Aethiopicae Patriarcham*, in Arce Gandulfi (17.X.1981), AAS 73 (1981) 716-718; anche in: *Ins IV/2* (1981) 445-447; *Euntes in mundum* (25.I.1988), AAS 80 (1988) 935-956. Nell'enciclica *Redemptoris Mater* (25.III.1987), 34: AAS 79 (1987) 406; tr. it.: *Ins X/I* (1987) 781, Giovanni Paolo II ha espresso questa originaria vitale complementarietà di tradizioni ecclesiali diverse, mutuando da una lettera di Vjaceslav Ivanov a Charles du Bos del 1930 l'immagine dei due polmoni, immagine su cui si era soffermato anche nella *Allocuzione ai partecipanti a un simposio internazionale su «Ivanov e il suo tempo»* (28.V.1983): *Ins V/I* (1983) 1378-1381.

Se il desiderio di apertura e di dialogo, così vivo e tangibile nella nostra realtà contemporanea, attesta quanto sia diffusa (e direi con particolare vivezza tra l'intelligencija d'area orientale) la percezione della sostanziale unità culturale dell'Europa, vicende più o meno recenti d'ordine politico evidenziano quanto più problematico sia il confronto in merito alla «forma» dell'unità europea e alle «ragioni» della comune convivenza all'interno di un quadro istituzionale in certa misura unificante.

Le tensioni e le remore che segnano la marcia della comunità occidentale verso il mercato unico, e soprattutto le contrapposizioni nazionali scatenatesi con la disgregazione degli organismi politici precedentemente ingessati dall'ideocrazia hanno mostrato tutti i devastanti limiti insiti nel modello di «Stato nazionale» che, prodotto dal secolo scorso, resta a tutt'oggi la forma istituzionale cui – talvolta in modi assai esasperati – s'ispira la vita e la mentalità politica della generalità dei popoli europei.

E proprio sulla base di quel modello ancora una volta ai nostri giorni, come già dopo la «Grande Guerra», l'Europa deve assistere alla tragedia di popolazioni che improvvisamente si scoprono straniere nella propria patria in forza di una identificazione in termini esclusivistici da altri compiuta tra popolo e terra.

Il cosiddetto «mito asburgico», così presente in parte della cultura mitteleuropea, sotto la veste di un apparente appello al passato altro non è in realtà che il riflesso di precisi ideali giuridico-istituzionali e di una concreta esperienza storica, i cui valori si vorrebbero ritrovare facendone il filo d'Arianna che permetta alla società europea, attraverso il recupero della continuità con la propria eredità storica, di superare i profondi traumi prodotti dall'affermarsi dei progetti politico-istituzionali di matrice nazionalista. Proprio negli anni che vedevano l'affermarsi di questi ultimi Joseph Roth ricordava, nel suo romanzo *La cripta dei Cappuccini*, come per l'Impero asburgico ciò che poteva sembrare straordinario fosse l'ovvio, e «che solo in questa pazza Europa degli Stati nazionali e dei nazionalisti ciò che è ovvio sembra bizzarro». In effetti, come ricordava un personaggio del romanzo, «sono gli sloveni, i galiziani polacchi e ruteni, gli ebrei col caffetano di Boryslaw, i mercanti di cavalli della Bacska, i musulmani di Sarajevo, i caldarrostaï di Mostar che cantano il *Dio conservi*. Ma gli studenti tedeschi di Brno e di Eger, i dentisti, i farmacisti, aiutanti parrucchieri, fotografi d'arte di Linz, Graz, Knittelfeld, i valligiani gozzuti delle Alpi, loro cantano tutti *La guardia al Reno*. Questa fedeltà nibelungica – continuava il personaggio – manderà in rovina l'Austria... Nelle Alpi... non hanno neppure un'idea di che cosa sia l'aquila bicipite. La sostanza dell'Austria viene nutrita e incessantemente rigenerata dai ter-

ritori della Corona» (19). Come si vede, questo «mito» non presenta lineamenti di carattere esplicitamente religioso, ma la forma istituzionale cui esso guarda è di fatto profondamente radicata nell'antico *humus* cristiano su cui il mondo europeo dai secoli medioevali si è venuto costruendo e da cui ha tratto la propria visione di uomo e di società.

Questa osservazione ci conduce a un ulteriore assunto che ritengo di importanza fondamentale: ossia, che l'Europa non è una realtà da costruire oggi *ex novo*, su basi da inventare, ma è una realtà da ricostruire, dopo le devastazioni perpetrate nei secoli a noi più vicini, sia nel campo delle idee e delle dottrine, che in quello delle istituzioni e degli ordinamenti. Al riguardo così Luigi Prosdocimi si è espresso in un recente intervento: «Da alcuni secoli a questa parte, e il richiamo è all'età illuministica e a quanto ne è seguito, si è volutamente cercato di far dimenticare agli Europei le radici della loro comune matrice cristiana, mentre si smantellavano sempre di più le strutture unitarie di quella *respublica christiana* che non si risolveva solo in intese e collaborazioni, più o meno stabili e sincere, di sovrani e di Stati. Essa era stata una realtà ben più consistente e radicata nel profondo delle coscienze e tradotta in stabili istituzioni, e soprattutto in un grandioso sistema di norme che faceva da tessuto connettivo rispetto a tutto il complesso pluralistico dei diritti particolari. Una comunità dunque di genti e di popoli di origine e provenienza diversa, i quali dopo una vicenda non facile né breve di urti, anche violenti, aveva trovato motivo di convergenza sulla base della tradizione giuridica di Roma, e già prima su quella ancor più solida del messaggio cristiano» (20).

Questa realtà, unitaria e pur pluralistica, fu identificata con varie espressioni: *Christianus mundus*, *respublica Christiana*, e soprattutto *Christianitas*, termine che quasi alle soglie del XIX secolo il Novalis avrebbe giustamente accostato, quasi sinonimo, a Europa, nel titolo stesso del suo saggio *Europa oder die Christenheit* (1799) (21).

(19) J. ROTH, *Die Kapuzinergruft* (1938); tr. it. L. Terreni, Milano, Adelphi Edizioni, 1989, 23.

(20) L. PROSDOCIMI, *Europa: una realtà da ricostruire* (relazione tenuta il 25.I.1990), in *Europa di ieri e di domani*, Milano, Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere, 1991, 13-14.

(21) Sulla *Christianitas* quale forma istituzionale dell'Europa medioevale, non si può che rinviare ai molteplici contributi dedicati al tema dal Prosdocimi; tra essi si segnala qui: *Per la storia della Cristianità medievale in quanto istituzione*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «società Christiana» dei secoli XI-XII. Papato, Cardinalato ed Episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio. Mendola, 26-31 agosto 1971*, Milano, Vita e Pensiero, 1973 (=Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali, 7), 3-18; *Verso una storia globale della Cristianità*, in *La cristianità dei secoli*

Anche per questi aspetti istituzionali – com'è ben noto – la duplicità della tradizione ecclesiale cristiana, inserendosi all'interno del mondo europeo, diede vita in età medioevale a una duplicità di sistemi di integrazione unitaria dei popoli presenti in quest'area. Sicché a fronte della Cristianità occidentale venne a trovarsi quello che Obolensky ha definito «il Commonwealth bizantino» ⁽²²⁾, ossia quella comunità di genti e nazioni aggregate nella koinè bizantina attorno all'istituzione imperiale che, senza soluzione di continuità, ha perpetuato in Costantinopoli l'antico universalismo romano-cristiano ⁽²³⁾. Si tratta di due forme istituzionali distinte, certamente, e spesso antagoniste, ma anche in questo caso dotate di un comune radicamento, nella fede cristiana anzitutto, ed altresì, seppure con modalità diverse, nella eredità istituzionale e giuridica di Roma, e nel suo mito. Non a caso, dopo che alla metà del secolo XV l'agonia di Costantinopoli giunse alla sua tragica conclusione, la sede principesca moscovita sarebbe stata definita essa stessa Nuova Costantinopoli o, meglio, Terza Roma, a conferma di un riferimento ideale e istituzionale sentito in ogni tempo come imprescindibile ⁽²⁴⁾. E quanto all'Occidente, l'unità istituzionale realizzatasi

XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società. Atti della ottava Settimana internazionale di studio. Mendola, 30 giugno – 5 luglio 1980, Milano, Vita e Pensiero, 1983 (=Pubbl.U.C.S.C., Misc. Centr. St. Med., 10), XVII-XXV; *Prefazione* all'edizione italiana di *Storia della Chiesa*, cur. H. JEDIN, vol. IV: *Il primo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1978, XXI-XXX; *Libertà della persona e tolleranza religiosa fra Medio Evo ed Età Moderna*, in *Persona, libertà e cultura*, Milano, Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere, 1979, 135-149; *Cristianità occidentale e diritto comune*, in *Il diritto comune e la tradizione giuridica europea*, Perugia, Libreria Universitaria Editrice, 1980, 315-323; *Diritto comune, «utrumque ius» e ordinatio ad unum*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della 'Societas Christiana' nei secoli XI e XII. Atti della nona Settimana internazionale di studio. Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983*, Milano, Vita e Pensiero, 1986 (=Pubbl. U.C.S.C., Misc. Centr. St. Med., 11), 220-236.

(22) D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, London, 1971; tr. it.: *Il Commonwealth bizantino. L'Europa Orientale dal 500 al 1453*, Bari, Laterza, 1974 (Collezione Storica).

(23) Cf C. ALZATI, *Cristianità Occidentale e Oriente Cristiano*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della 'Societas Christiana'* (cit. nota 19), 499-532.

(24) A questo tema della eredità di Roma e alla continuità che tale patrimonio, religioso e giuridico-istituzionale ad un tempo, ha avuto lungo i secoli fino ai nostri giorni, in Oriente come in Occidente, è dedicata la ricerca d'Ateneo dell'Università di Roma «La Sapienza», coordinata dai professori PIERANGELO CATALANO e PAOLO SINISCALCO, i cui Seminari internazionali, iniziati nel 1981, si tengono annualmente in Campidoglio in occasione del Natale dell'Urbe. Di tale iniziativa è espressione la Collana di documenti e studi «Da Roma alla Terza Roma», edita dalle Edizioni Scientifiche Italiane di Napoli, che nella sezione «Studi» ha visto apparire gli Atti dei primi tre Seminari: *Roma – Costantinopoli – Mosca* (1981), 1983; *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità* (1982), 1984; *Popoli*

all'interno della *Christianitas* avrebbe avuto come suo fondamentale pilastro quell'ordinamento giuridico pressoché universalmente riconosciuto, lo *Jus commune* appunto, che rinviava a pieno titolo alla *civitas sacerdotalis et regia*: alla Roma imperiale, per ciò che atteneva al diritto romano-giustiniano, e alla Roma apostolica, per quanto riguardava il diritto canonico ⁽²⁵⁾.

Siffatta unità istituzionale della Cristianità si sarebbe conservata anche al di là della frattura religiosa del Protestantismo [basterebbe pensare alle preoccupazioni di Melantone al riguardo ⁽²⁶⁾] e – seppure non senza crisi – sarebbe in qualche modo riuscita a superare, soprattutto per gli aspetti connessi alla recezione del diritto romano-giustiniano, la stessa traumatica esperienza delle guerre di religione.

Soltanto con l'idea secolarizzata di «nazione», che l'età illuministica trasmise al periodo successivo, e con lo svilupparsi dei conseguenti programmi politici, tale antica unità istituzionale dell'Europa fu apertamente combattuta sul piano ideologico e statuale, e venne progressivamente rimossa dalla coscienza dei popoli europei. E fu in tale clima ideologico e istituzionale che lungo il corso dell'Ottocento venne maturando, in aperta antitesi agli organismi politici di carattere universalistico, la formazione dei vari stati nazionali che ancor oggi caratterizzano la scena europea. Ma secondo un'analoga prospettiva si plasmò al loro interno anche la vita culturale, che, trasfusasi nella scuola, vi assunse una forma cristallizzata, tuttora ampiamente rintracciabile nei nostri manuali.

Prendere consapevolezza di tutto ciò mi pare costituisca una delle responsabilità principali che incombono ai cristiani europei, e segnatamente all'intellettualità cristiana, soprattutto nel momento presente, dopo i due immani conflitti che l'ideologia nazionalistica ha prodotto e le aberrazioni cui essa è giunta, e dopo i disastri e

e spazio romano tra diritto e profezia (1983), 1986. Nell'ambito della medesima ricerca è stata altresì curata la raccolta delle fonti relative all'idea di Mosca Terza Roma, l'edizione critica provvisoria delle quali è comparsa all'interno della già citata collana nella sezione «Documenti»: *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma, 21 Aprile 1989.

(25) La definizione «*civitas sacerdotalis et regia*» può vedersi nell'epistolario di Giovanni VIII : *Epistola ad Lambertum Spoletinum* (a. 878), ed. E. CASPAR, Berolini, 1912 (MGH, Ep., VII,1), 74.36. Sul sistema dello *jus commune*, si veda F. CALASSO, *Medioevo del Diritto*, I : *Le fonti*, Milano, Giuffrè 1954 (soprattutto la parte III); nonché A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno in Europa*, I: *Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano, Giuffrè, 1979, passim. Una densa e puntuale sintesi al riguardo è offerta da L. PROSDOCIMI, *Cristianità medievale e unità giuridica europea*, in *Storia d'Italia*, IV, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 1980, 288-312.

(26) Cf ad esempio la lettera al legato Campeggio in occasione della Dieta Augustana del 1530: in PHILIPPI MELANTHONIS *Opera quae supersunt omnia*, edd. C.G. BRETSCHNEIDER – H.E. BINDSEIL, Brunsvigae, 1834 ss. (Corpus Reformatorum): II, 170.

le sofferenze causate dalla pretesa di instaurare una convivenza di popoli fondata sull'ideologia. La riscoperta dell'antica identità cristiana dell'Europa e la riproposizione dell'ideale, ad un tempo unitario e universalistico, che la pervadeva, sono oggi un'urgenza a tutti evidente.

Non è certamente un caso che in un non lontano passato i tre profeti dell'Europeismo, tanto fattivamente impegnati per la sua traduzione in concrete istituzioni di carattere sovranazionale, siano stati tutti e tre uomini politici cattolici: Schuman, Adenauer e De Gasperi; e non è ancora un caso che nel più recente rinnovamento della vita intellettuale e sociale dell'Est il contributo dei credenti sia stato (e continui ad essere) decisivo: basti a quest'ultimo riguardo la testimonianza recentemente resa a Giovanni Paolo II dallo stesso Michail Gorbačëv ⁽²⁷⁾.

In questa straordinaria fase storica, in cui i meccanismi di integrazione europea sembrano comunque ormai avviati e nuove prospettive e possibilità paiono aprirsi con il recupero al dialogo delle nazioni orientali, gli uomini di cultura cristiani non possono abdicare al loro compito di elaborazione e di proposta; e questo anche per scongiurare il pericolo che il processo di integrazione venga egemonizzato dall'aspetto economico e finanziario, e perda il suo significato profondamente umano.

D'altra parte l'elaborazione culturale risulta inscindibile dalla sua trasmissione, in particolare alle giovani generazioni; come ben indica il termine greco *paideia* ⁽²⁸⁾. Diviene pertanto indispensabile in tale prospettiva disporre di strumenti didattici e di programmi pedagogici idonei a rendere le giovani generazioni europee consapevoli delle proprie comuni radici cristiane e delle molteplici ricchezze presenti nel pluralismo culturale europeo su tale base sviluppatosi. Questo non vuol dire programmi e manuali che stemperino le singole identità nazionali, con le loro vicende e la loro cultura, in un astorico cosmopolitismo; né significa programmi e manuali di tipo sinottico, che giustappongano informazioni relative a vicende diverse, scorrenti in parallelo all'interno del comune alveo europeo. Programmi e manuali autenticamente europei comportano – a mio giudizio – che, guidando il giovani a prendere coscienza di sé all'interno ovviamente di una specifica identità etnica e culturale, essi diano a quest'ultima il suo vero respiro, ossia ne

(27) «La Stampa», 3 marzo 1992, pp. 1-2.

(28) Cf al riguardo il capitolo introduttivo della classica opera di WERNER JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig, 1936²; II ed. ingl. con aggiornamenti: New York 1945; II^a ed. e IV rist. it., con gli aggiornamenti dell'ed. americana: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1970 (Il pensiero storico, 13).

evidenzino l'interscambio profondo che l'ha legata e la lega all'ambito di civiltà di cui è organicamente parte. L'itinerario pedagogico sarà allora, non soltanto acquisizione di una memoria collettiva, ma incontro con una vitale comunicazione di valori, e in questo sarà educazione al dialogo culturale.

Ritengo che non possa muoversi se non in questa prospettiva una vera preparazione dei giovani all'esperienza europea che li attende e che si vorrebbe fosse esperienza di convivenza fraterna, all'interno di quella casa comune le cui porte, già ora, appaiono spalancarsi sul mondo intero.

CESARE ALZATI
Università di Pisa

ottobre 1992