

## L'EUROPA, I CRISTIANI, E IL DESTINO DELL' UMANITÀ

SOMMARIO: 1. L'Europa alla ricerca del bene comune; 1.1 I limiti del mercato; 1.2. La ricerca del bene comune europeo; 1.3. Il cambiamento del paradigma culturale; 1.4. L'attenzione alla non-Europa – 2. Progetto di una teologia per l'Europa; 2.1. Il senso della storia; 2.1.1. Socialità e tradizioni; 2.1.2. L'Europa nella storia della salvezza; 2.2. Il discernimento del bene e del male strutturali; 2.3. Il Dio assente e presente – Conclusione.

Dopo gli avvenimenti rivoluzionari degli ultimi anni, l'Europa si manifesta, ancora una volta, come un vasto campo aperto all'esercizio della libertà individuale e collettiva.

Certamente, né i determinismi delle grandi istituzioni, né la vertigine dell'arbitrio sono assenti: ma la maggior parte degli europei sente ugualmente questo grande processo di rimaneggiamento del loro antico continente come una possibilità storica, reclamando prima di tutto una presa di responsabilità e un discernimento profondo. Dopo l'Europa delle nazioni militanti e del colonialismo, dopo l'Europa divisa in due blocchi ideologici, quale sarà il nostro prossimo cammino?

Per rispondere a questa domanda, non basta limitarsi a un'analisi dei fatti, né riferirsi unicamente ai progetti strumentali in via d'esecuzione, come quelli del grande mercato unico della CEE o la ricostruzione dei regimi democratici in Europa Centrale. Certo, è necessaria una conoscenza esatta di questi complessi processi per discernere correttamente, ma essa non rappresenta la condizione sufficiente. In più, come complemento all'analisi degli strumenti e dei mezzi, bisogna osare porre la domanda della finalità della costruzione europea, che è la domanda dell'esercizio della libertà per eccellenza: qual è il senso ultimo del nostro progetto di società?

Qual è il destino che noi progettiamo come europei?

Chiunque invochi una tale domanda fondamentale non può non invocare allo stesso tempo una domanda di fede, sia esso ebreo o umanista, islamico o cristiano. Se ci si professa cristiani, essa si definisce in termini di vocazione storica e d'incarnazione continua:

qual è la richiesta dello Spirito Santo all'Europa in questo momento? Come si può partecipare al discernimento generale della nostra società pluralista, secolare, alla luce della fede? Quali tranelli bisogna evitare nella concezione che si ha di se stessi e degli altri, e quale critica rivolgere alle diverse posizioni?

Ecco le domande che costituiranno l'oggetto della presente riflessione, la quale si svilupperà in due tappe:

1) Un'analisi delle sfide politico-etiche che si presentano all'Europa attuale sotto l'aspetto della sua finalità.

2) Un tentativo di risposta a queste sfide in una prospettiva cristiana.

## 1. L'EUROPA ALLA RICERCA DEL BENE COMUNE

In questo primo approccio, noi cerchiamo di circoscrivere alcune sfide fondamentali di ordine etico e religioso che pone la costruzione attuale dell'Europa politica.

Il termine «politico» viene qui usato nel suo significato originario, aristotelico, di gestione responsabile dei beni pubblici dello Stato, della comunità. La politica è più di una tecnica di controllo del potere in sé, o di manipolazione di interessi conflittuali; essa è perseguimento del bene comune della società di cui è l'espressione. E' anche in questo senso che i concetti attuali di Comunità europea e di Unione europea assumono un significato profondo e più che strumentale, e che sono investiti di un senso teologico più denso <sup>(1)</sup>.

Quando noi parliamo di sfide di ordine etico e religioso, definiamo espressamente il campo in un modo più ampio di quello dell'«Europa cristiana». In effetti, bisogna riconoscere fin dal principio che le questioni sociali che esigono un riferimento a una dimensione trascendente possono essere risolte bene in modi molteplici, sia all'interno che all'esterno della tradizione cristiana. Noi partiamo dal presupposto che bisogna evitare l'identificazione troppo massiccia e monolitica della cultura europea e del cristianesimo, precisamente al fine di arrivare ad una espressione credibile del loro rapporto nel contesto attuale del continente. Vi ritorneremo nella seconda parte di questa esposizione.

Insomma, collegando le domande etiche e religiose, noi resistiamo all'inclinazione moderna verso la separazione di queste due prospettive.

(1) A questo proposito, si può consultare J. GUSDORF, *Community. A Critical Response*, Harper and Row, 1975, e P. RAMBAUD, *L'utopie communautaire et l'idéologie de la nation*, «Projet» 96 (1989) 53-64.

Noi seguiamo, al contrario, la convinzione delle scuole di pensiero fenomenologico e comunitario secondo la quale l'etica riposa su una morale concreta, vale a dire una serie di pratiche virtuose che orientano i membri di una società particolare verso un «telos», una finalità esistenziale, un concetto del bene comune. L'etica non è intelleggibile senza il suo ancoraggio in una visione globale che esprime il senso dell'uomo e la finalità della storia comune. Certo ci sono dei progetti di società che negano ogni affermazione della dimensione trascendente dell'uomo, rinchiudendo la loro morale nell'arbitrio della moltitudine infinita di progetti contingenti. Ma anche una tale visione, che rifiuta qualsiasi riferimento ad un assoluto, presuppone, da un punto di vista analitico, un'affermazione d'ordine religioso sul senso ultimo dell'esistenza. D'altronde, il legame fra l'etica e la religione non è tanto d'ordine teorico quanto pratico. Per quanto la ricerca del senso presupponga inevitabilmente delle risposte d'ordine simbolico alle esperienze di caos fondamentale, come quelle della radicalità del male, l'imminenza della morte e l'infinitudine dell'universo, l'etica non può che superare la prospettiva antropocentrica, che si impegna nel concepire e nel servizio di un bene che non è più a misura d'uomo (2).

Dopo queste osservazioni preliminari, procediamo all'analisi di alcune componenti della costruzione attuale dell'Europa che suscitano un richiamo all'etica come ricerca di senso ultimo.

### 1.1. *I limiti del mercato*

L'unificazione dell'Europa rappresenta un progetto multidimensionale che include tutti gli aspetti della società, dai suoi sforzi spirituali e scientifici fino alla sua organizzazione giuridica ed economica. La pluriformità delle istituzioni europee conferma del resto questa constatazione. Tuttavia, dietro questo fenomeno normale di fioritura e di differenziazione dei rapporti, si nasconde una tendenza unificante e dominante che è quella dell'avvicinamento economico e strumentale, o, detto in altro modo, dell'avvicinamento del mercato.

Sebbene l'unificazione europea abbia seguito dei corsi molteplici dopo la seconda guerra mondiale, esprimendosi altrettanto bene nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo che nel progetto di economia di pace della Comunità Europea del Carbone e

(2) Ci riferiamo qui all'opera di A. SCHUTZ, P. BERGER, H. R. NIEBUHR e altri, v. G. WINTER, *Elements for a social Ethic*, Macmillan, 1966. L'applicazione teologica è stata offerta da S. HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a constructive Christian social Ethic*, Notre Dame University, 1980. Vedi anche: J. VAN GERWEN, *Au delà de la critique communautaire du libéralisme?*, «Revue Philosophique de Louvain» 89 (1991) 129-143.

dell'Acciaio, è attraverso la creazione di un mercato unico che essa ha saputo guadagnare un'importanza ed un peso politico che superano largamente tutti gli altri aspetti. La preponderanza della dimensione commerciale sulle dimensioni sociale, ecologica, culturale, militare o scientifica e la preponderanza della Comunità Europea rispetto alle altre istituzioni transnazionali del continente non si sono prodotte per una casualità storica. Esse rivelano piuttosto una caratteristica fondamentale della cultura europea attuale, cioè, il dominio della razionalità di tipo strumentale, detto in altro modo, dell'utilitarismo. Il mercato rappresenta più di un semplice meccanismo economico; è diventato un'istituzione, un modo favorito di fondare i rapporti sociali. E' diventato parte integrante dell'ordine culturale ed è sotto questo aspetto che bisogna giudicarlo.

Quale valore morale, quale progetto sociale si trova alla base del mercato? Prima di tutto la libertà, intesa come indipendenza dai controlli sociali, come indipendenza dalle limitazioni tradizionali che imponeva il regime feudale, lo stato corporativo e l'eredità delle usanze premoderne. L'economia di mercato si iscrive nel grande movimento d'emancipazione moderna che raggiunge ai nostri giorni il suo apogeo.

Avremmo torto se rifiutassimo qualsiasi validità etica al funzionamento del mercato. Al contrario, l'efficacia del libero scambio presuppone che i partecipanti obbediscano a una serie di valori concreti: rispetto degli impegni presi, rispetto dei clienti e dei concorrenti, assunzione di responsabilità per gli errori di produzione commessi, informazione corretta, perseguimento dell'interesse reciproco dei contraenti, etc. In effetti, l'economia di mercato, lungi dall'incitare all'immoralismo, esige una stretta disciplina per raggiungere i suoi obiettivi, disciplina che viene spesso descritta dal punto di vista economico nelle condizioni della concorrenza perfetta. Non è dunque affatto sorprendente constatare che il mercato deve essere continuamente protetto e sostenuto da un sistema elaborato di regole giuridiche al fine di combattere i molti abusi di potere che arrecano danno al suo funzionamento. Si potrebbe riassumere il valore morale del mercato, dicendo che questo realizza sul piano economico quello che la democrazia offre sul piano politico: una decentralizzazione dell'iniziativa e del potere economico, delle occasioni di influenzare l'offerta e la domanda, la produzione e il consumo. Così, l'enciclica *Centesimus Annus* afferma con ragione, in modo più esplicito di prima, il valore positivo dell'economia di mercato compresi alcuni meccanismi del profitto e dell'impresa <sup>(3)</sup>.

(3) *Centesimus Annus*, 34-35; l'Enciclica sottolinea a ragion veduta la distinzione fra il meccanismo del mercato libero e quello del capitalismo, il cui pro-

Tuttavia, il meccanismo del mercato conosce anche dei severi limiti, ed è qui che sorge un problema etico di primaria importanza. Anche se ci si sforzasse di avvicinarsi alle norme ideali della concorrenza perfetta, il mercato non potrebbe mai servire a distribuire e a ridistribuire il potere di partecipazione, il quale include il potere d'acquisto, il reddito, ma anche l'informazione, l'istruzione, la formazione professionale, le opportunità d'impiego necessarie perché tutti possano partecipare in modo equo. Questi meccanismi di distribuzione non fanno parte del mercato. Per questo l'etica del mercato deve essere completata da un'etica di giustizia distributiva, i cui primi attori sono i membri della società civile, che agiscono per iniziativa privata o per conto delle istituzioni dello Stato. In secondo luogo, il mercato, seguendo le fluttuazioni delle preferenze autonome degli individui, non garantisce il mantenimento dei beni pubblici, indivisibili, come la sicurezza e la salute pubblica, il mantenimento dell'ambiente, o la giurisprudenza. E, in terzo luogo, obbedendo alle preferenze degli attori contemporanei, il mercato sottovaluta in modo sistematico l'importanza e i diritti delle generazioni future <sup>(4)</sup>.

Ma, a questo punto, appare la prima debolezza della cultura europea contemporanea. Trascinati dallo spirito d'autonomia individualista, così come dalla potenza della razionalità strumentale, gli europei si lanciano volentieri nel perseguimento della loro felicità con i mezzi del libero scambio e della libera circolazione, perfezionando i sistemi della giustizia procedurale (del diritto soggettivo), ma rifiutando di assumersi gli obblighi complementari che derivano dalla giustizia sostanziale, dal rispetto dell'altro e dal bene pubblico.

Così, non è per caso che nelle istituzioni europee la garanzia dei diritti sociali sia in ritardo in rapporto a quella delle libertà individuali, o che lo sviluppo dell'Europa sociale non segua lo stesso ritmo di quello dell'Europa del grande mercato. Questa discrepanza rivela uno squilibrio etico e un deficit di profezia che inquietano un buon numero d'osservatori. Le analisi della crisi della moralità pubblica, provengano esse dai Paesi Bassi o dall'Italia, trovano le cause della loro tematica nel citato atteggiamento <sup>(5)</sup>.

cesso d'accumulo illimitato invita ad avanzare delle riserve etiche più serie. Per una critica della dottrina sociale precedente sotto questo aspetto di disconoscimento del mercato, v. L. DUQUESNE DE LA VINELLE, *Le marché et la justice*, Paris/Gembloux, Duculot, 1987.

(4) V. il dibattito tra Paul Ricoeur e Michel Rocard: *Justice et marché*, in «Esprit» 168 (1991) 5-22.

(5) Il problema è stato posto dal primo ministro olandese, Mr. R. Lubbers in una conferenza accademica tenuta a Nimègues nel settembre 1990. Ci si può anche riferire ai discorsi del suo collega cecoslovacco Mr. V. Havel. Vedi anche «Objectif Europe» (1991) 15: *La crise de la moralité publique*.

Questa situazione lancia una prima sfida agli agenti morali che sono le Chiese, facendo un appello particolare all'attuazione degli orientamenti che si trovano nella dottrina sociale della Chiesa.

### 1.2. *La ricerca del bene comune europeo*

Il dominio eccessivo dello spirito di mercato, dei valori di scambio e della giustizia procedurale ci rimandano tutti ad una caratteristica più profonda della cultura europea attuale, cioè la sua difficoltà di formulare un obiettivo sostanziale comune per la società civile. Tutti impregnati dalla tradizione moderna del liberalismo, gli europei contemporanei tendono a formare la loro azione comune su un consenso di giustizia procedurale, di tolleranza e di rispetto illimitato per l'uguale libertà degli individui. Questi sono valori molto importanti, ma essi non offrono una base sufficiente per fondare una moralità pubblica comune. Per giungere a questo fine bisognerebbe riuscire a definire una concezione del bene comune per la quale tutti gli europei sarebbero pronti a sentirsi responsabili e ad accettarne il carico.

I recenti dibattiti sul principio di sussidiarietà in seno alla Comunità Europea hanno ben illustrato questo punto <sup>(6)</sup>.

Come sanno i seguaci dell'insegnamento sociale della Chiesa il principio di sussidiarietà presuppone una definizione preliminare del bene comune affinché si possa valutare che tale o tal'altra misura sia meglio che venga eseguita dagli individui o dallo Stato, a livello locale, nazionale o transnazionale. Altrimenti non si possiede un criterio per giudicare se gli uni assolvano meglio un compito degli altri. Ma, allo stato attuale, gli europei e i loro rappresentanti politici non sono d'accordo sul contenuto del bene comune europeo. Se si intende per bene comune o, sinonimamente, per interesse generale, «la totalità delle condizioni sociali grazie alle quali tanto dei gruppi come degli individui possono raggiungere più completamente e più rapidamente il loro proprio perfezionamento» <sup>(7)</sup>, bisognerebbe comprendere in questa espressione, tutto un insieme di diritti, non solo individuali, ma anche sociali come il diritto all'istruzione, il diritto al reddito, il diritto al lavoro, il diritto alla casa, il diritto a un ambiente sano, il diritto all'assistenza sanitaria. Per ap-

(6) Il principio di sussidiarietà è stato introdotto esplicitamente nel nuovo Trattato dell'Unione europea a Maastricht, nel dicembre 1991, art. 3.

(7) Bene comune: *Mater et Magistra*, 53; *Gaudium et Spes*, 26; sussidiarietà: *Quadragesimo Anno*, 79; *Mater et Magistra*, 53, 117; *Gaudium et Spes*, 86. Il legame tra il principio di sussidiarietà e il bene comune è stato sottolineato anche nella lettera pastorale della conferenza dei vescovi degli Stati Uniti, *Economic Justice for All*, 1986, nn. 99-100.

plicare il principio di sussidiarietà in modo valido, sarebbe necessario definire concretamente per ciascuno di questi diritti sociali qual è il livello di vita che si giudica minimale per i cittadini europei e che si vuole garantire all'insieme della Comunità. E' allora, in un secondo momento, che si può valutare quale livello d'azione, degli individui privati, del governo locale, nazionale o europeo, sia il più indicato per raggiungere questo fine. Ora, gli Stati membri della Comunità sono molto precisi sugli strumenti economici e monetari che mettono in gioco per stimolare il funzionamento del mercato e l'accrescimento delle ricchezze, ma molto più lenti nel definire i fini sociali, il livello di vita comune, e i mezzi di ripartizione per raggiungere questo livello. Certo, esistono dei meccanismi di questo genere, come quello dei fondi strutturali, ma non sono all'altezza del loro compito. Lo stesso squilibrio dei rapporti di forze può essere scoperto in campo giuridico se si confronta la garanzia delle libertà individuali nel diritto europeo con la tutela dei diritti sociali.

Certamente, questo squilibrio è anche il frutto di un certo opportunismo o pragmatismo che caratterizza la costruzione europea. Dato che non si è affatto capaci di progredire insieme su tutti i fronti, si accetta di progredire più velocemente sul comodo terreno del grande mercato, supponendo che il peso politico porterà di questo passo degli effetti significativi negli altri campi. Ma bisogna riconoscere, tuttavia, che questo pragmatismo copre una carenza culturale e morale più profonda.

Gli europei contemporanei incontrano una difficoltà maggiore dei loro predecessori premoderni e moderni nel definire gli scopi immateriali del loro Stato, per i quali essi sono pronti a impegnarsi e, se necessario, a soffrire. Le grandi ideologie sociali sia la società giusta cristiana, che la repubblica dei cittadini liberi, uguali e fraterni, che la società egualitaria del socialismo –, hanno perso tutta la loro credibilità presso il grande pubblico. E il liberalismo dominante offre troppo pochi obiettivi comuni per «reincantare» la società europea. Ecco un secondo aspetto della sfida morale europea.

### 1.3. *Il cambiamento del paradigma culturale*

La carenza delle ideologie sociali che abbiamo appena menzionato ci suggerisce un terzo aspetto importante in questa analisi, che è l'apparire di una mentalità culturale post-moderna. Se si adotta il metodo tipologico, si possono distinguere nella cultura occidentale tre grandi tipi di concezione del mondo (*Weltanschauung*): il tipo tradizionale, quello moderno e quello postmoderno <sup>(8)</sup>.

(8) Seguiamo qui l'analisi fenomenologica di G. WINTER, che egli ha presentato

Nella cultura tradizionale, che ha dominato la scena europea fino alla rivoluzione francese («l'*Ancien régime*»), benchè il suo successore si annunciasse fin dal Rinascimento, la concezione del mondo è d'ordine gerarchico e organico. Questa concezione si traduce, altrettanto bene sul piano cosmologico che su quello politico, nelle strutture stabili di superposizione ontologica, irreformabili, eterne. In questa concezione è un'evidenza culturale che in cima alla gerarchia si trovi l'Essere Supremo, che governa dall'alto e distribuisce la sua volontà e la sua grazia alle diverse sfere gerarchiche, dall'alto in basso.

Questa concezione tipica è stata contestata fin dal Rinascimento da una concezione detta «moderna» che concepiva il mondo sotto l'immagine dell'ordine meccanico e dinamico, perfino evoluzionistico. In questa visione, erano le leggi universali della natura che governavano il movimento «libero» di tutti i corpi in uno spazio infinito. Questa concezione atomistica, democratica, empirica guadagnò poco a poco gli spiriti e le istituzioni, divenendo la concezione dominante dal diciannovesimo secolo. La modernità diede pieno sviluppo alla razionalità strumentale, che ben si esprime sia nell'utilitarismo che nel positivismo scientifico. Tuttavia, questa stessa modernità si coniugava ancora con delle forti convinzioni di valori assoluti, che si situavano sia a livello antropologico che cosmologico: libertà esistenziale, uguaglianza, giustizia, crescita, autonomia.

Da qualche decennio questa modernità sembra cedere il passo a una nuova concezione che si ama definire post-moderna per mancanza di un concetto chiaro e completo. Se si prestasse un'immagine simbolica a questa nuova concezione d'ordine culturale, sarebbe quella del gioco o dell'opera d'arte. Contrariamente all'immagine del mondo meccanico, che suggerisce il progresso, la potenza e il determinismo universale, l'era post-moderna si definisce in primo luogo per l'insicurezza, il flusso, il dominio della contingenza e del particolarismo. Non si diffida più solo delle grandi tradizioni religiose, ma di ogni affermazione metafisica considerata troppo ambiziosa. Al posto dell'umanesimo dei Lumi si diffonde l'umanesimo scettico, che si qualifica per la tolleranza, la critica di ogni affermazione assoluta e per un'etica della negazione, qualifi-

in *Liberating Creation. Foundations of Religious Social Ethics*, Crossroad, 1980; J. VAN GERWEN, *Root Metaphors of Society. Linking Sociological and Moral-theological Analysis*, «Louvain Studies» (1986) 41-59. Per un approccio analogo, v. P. KOSLOWSKI, *Die postmoderne Kultur*, Munchen, Verlag Beck, 1987; R. CAPORALE e A. GRUMELLI (eds.), *The Culture of Unbelief. Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief, Rome, 1969*, Berkeley, University of California Press, 1971.



cata prima di tutto per il desiderio di evitare ogni comportamento crudele ed omicida, ogni violenza <sup>(9)</sup>. Ma dietro questo atteggiamento prudente, minimalista, si nasconde una cultura che conosce solo il rispetto della soggettività degli individui, e che non sa più né progettare né imporre una verità che obbliga. Così, non è un caso che i nostri contemporanei manifestino allo stesso tempo un rispetto estremo per la vita privata, per la differenza e le differenze d'espressione individuale, e che siano incapaci di percepire dietro queste «differenze» un'identità o un'universalità che fa appello alla loro responsabilità comune.

Il post-moderno appare dunque come un ordine culturale che si trova al limite di ogni ordine sostanziale, accettando solo gli ordini di procedura del libero scambio e delle leggi democratiche. E' molto dubbio che una grande società, o più ancora, una Comunità europea, possa essere costruita su queste fondamenta culturali molto minimali.

Ecco un terzo aspetto della sfida che si pone alla società, e più particolarmente alle Chiese e agli altri movimenti che si occupano dell'esistenza e del senso del vissuto.

#### 1.4. *L'attenzione alla non-Europa*

La mentalità post-moderna possiede ancora una caratteristica positiva, in mezzo ad altre di qualità più dubbia: a causa del suo atteggiamento di sospetto generalizzato, essa è molto sensibile alla proiezione dei modelli di vita e di pensiero degli uni sugli altri. Concretamente: il modo di vita occidentale non deve essere imposto ai non occidentali con il pretesto che esso abbia un valore in sé universale. Se verità o valore universale c'è, esso si manifesterà solo alla fine di uno scambio dialogico e reciproco che rispetti le differenze delle culture. Il rispetto dei particolarismi, o l'inculturazione dei valori universali s'impone dunque come condizione preliminare ad ogni affermazione che superi i limiti del se stesso.

Per quanto riguarda la concezione dell'Europa, questo atteggiamento determina una maggiore reticenza ad esportare le idee e le norme proprie degli europei verso gli altri continenti. Questa reticenza si manifesta in campi molto diversi, come quelli della religione (critica delle missioni, mancanza d'inculturazione), del commercio (imposizione delle norme di prodotti e di produttori europei, esportazione di un tenore di vita di grande consumo), del

(9) Come rappresentanti filosofici di questa corrente, si può leggere, R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, 1989, o A. GLUCKSMANN, *Le XI<sup>e</sup> Commandement*, Paris, Flammarion, 1991.

turismo (distruzione dei luoghi, disprezzo della cultura locale), etc. Questa presa di coscienza dei limiti culturali dell'occidente e dell'Europa rappresenta in sè una carta positiva e un guadagno morale significativo <sup>(10)</sup>. Tuttavia, bisogna rilevarne anche gli aspetti ipocriti e irrealistici.

Che lo si voglia o no, la cultura europea esercita una potente attrazione sui popoli non-europei. Per capire la forza di questo fenomeno, si potrebbe prendere a prestito il concetto di «valeur-signe», che Jean Baudrillard ha creato per qualificare il funzionamento della società dei consumi <sup>(11)</sup>. I prodotti dei paesi sviluppati godono di un plusvalore socio-psicologico oltre al loro valore economico stretto (valore d'uso, valore di scambio) perché esprimono uno stile di vita al quale i non-europei aspirano. Per il tramite dei media e della pubblicità, questa aspirazione, in sè legittima, viene distolta dalla produzione autonoma e autoespressiva verso l'attribuzione alienante di «valeurs-signes» occidentali ed europei. Questo processo può essere osservato in tutti i suoi comportamenti sociali, sia nei modi di vestire, nelle abitudini culinarie, nel modo di costruire e di parlare.

Piuttosto che chiudersi tardivamente in un particolarismo, gli europei farebbero meglio ad assumersi piena responsabilità per la loro storia, compresi gli effetti massicci del loro ascendente culturale sulle altre società. Inoltre, anche la maggior parte dei fattori non culturali, come il degrado ambientale e l'emergere di un'economia su scala mondiale, agiscono contro il ripiegamento su di sé, e sono in favore di una definizione del bene comune a livello universale. Questa interdipendenza di fatto qualifica dunque, in modo decisivo, ogni eurocentrismo, di tipo moderno e colonizzatore o post-moderno e particolarista. L'Europa attuale ha bisogno di un approccio più positivo, di una dialettica che unisca la riconoscenza dei valori dei collaboratori non europei con la ricerca del benessere universale e comune alla quale anche la realizzazione dell'Europa deve contribuire.

Ecco la quarta sfida: l'unificazione europea può essere percepita come una tappa nell'unificazione dell'umanità intera, o servirà piuttosto come strumento di salvaguardia di privilegi e degli interessi particolari degli europei benestanti? Senza un forte impulso d'ordine etico e religioso non si può che temere che sarà l'ultima alternativa a prevalere.

(10) T. TODOROV, *La conquête d'Amérique*, Paris, Le Seuil, 1983; A. PHILONENKO, *L'archipel de la conscience européenne*, Paris, Grasset, 1990.

(11) Jean BAUDRILLARD, *La société de consommation*, Denoel, 1970; Id. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972.

## 2. PROGETTO DI UNA TEOLOGIA PER L'EUROPA

La quadruplici sfida alla costruzione europea che abbiamo appena descritto definisce il punto d'inserzione attuale per l'apporto della fede cristiana e della riflessione teologica sull'Europa. In effetti, il contributo dei credenti alla costruzione dello Stato politico è sempre stato il frutto di un processo d'inculturazione, cioè, di una sintesi riuscita tra la cultura presente (greca, romana, germanica, etc.) e il messaggio evangelico, fra linguaggio e Parola. Questa dialettica presuppone, da una parte, che non si confondano completamente i due poli, rispettando la differenza tra la cultura data e l'orientamento trascendente della fede; ma anche, dall'altra parte, che ci si sforzi di riformulare l'intento e il significato concreto di questa fede in modo tale che essa si integri pienamente nella cultura vissuta attuale, e non si limiti a una ripetizione di risposte originarie di un'altra epoca e di un altro contesto culturale.

Come ha sottolineato Ernst Troeltsch nella sua opera classica sulla storia dell'etica sociale cristiana, questa sintesi non riuscì sempre in egual misura <sup>(12)</sup>. Dopo il periodo dell'Antichità egli scoprì ancora due istanze storiche in cui il cristianesimo presentò una vera «etica di civilizzazione» alla società circostante: la sintesi tomista del tredicesimo secolo e quella del protestantesimo ascetico del sedicesimo. Lui stesso era alla ricerca di un terzo progetto di eguale portata, di fronte alle sfide della società industriale. In modo analogo, noi siamo invitati oggi ad intraprendere il dialogo tra la fede e la cultura postmoderna che è la base inevitabile della nostra società. E' questa mentalità d'umanesimo scettico e di fascino della razionalità strumentale che dovrà essere illuminata dall'interno dalla speranza cristiana, e non un'altra.

Nelle riflessioni teologiche che seguono, offriremo una traccia di questo contributo cristiano alla costruzione attuale dell'Europa toccando tre temi: a) il senso della storia; b) il discernimento tra il bene e il male strutturali; c) il senso dell'assenza e della presenza di Dio.

### 2.1. *Il senso della storia*

Come abbiamo già suggerito, lo spirito di cinismo e di scetticismo che caratterizza la cultura contemporanea rivela uno stato

(12) E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912; (tr. ingl.) *The Social Teaching of the Christian Churches*, Macmillan, 1933; v. specialmente le sue conclusioni sulla storia dell'*ethos* cristiano, p. 1001, e sul Cristianesimo e la questione sociale moderna, p. 1011.

d'animo abbastanza ambivalente: da una parte esso cerca l'autenticità e la verità nell'accettazione della contingenza inerente a tutti i progetti umani e nel rigetto di ogni pretesa totalitaria delle ideologie, dall'altra parte esso esprime l'importanza di credere a un senso trascendente dell'uomo. Piuttosto che criticare questa impotenza come una mancanza di religiosità, noi faremmo meglio ad approfondire la radice sociale di questo fenomeno.

L'aporia di senso che risulta dalla limitazione all'individuo come fonte unica di significato autentico è il frutto di una sottovalutazione più ampia della socialità dell'uomo e dell'importanza delle istituzioni <sup>(13)</sup>.

### 2.1.1. Socialità e tradizioni

Non è unicamente la fede nel senso stretto che manca, ma la fiducia nelle tradizioni, nel valore dei progetti della società in senso ampio. Il fatto che l'uomo sia profondamente un essere sociale implica che tutto ciò che fa, la sua identità e la sua coscienza di se stesso gli è stato dato: il suo nome, le sue idee, i suoi valori e i suoi desideri più intimi. Ogni significato è frutto di una interazione con dei predecessori e dei collaboratori, dei genitori e dei «socii», e cessa di esercitare la sua forza fuori dal mondo costruito e socializzato della comunità concreta, della tradizione e del racconto epico che è la storia concreta delle generazioni che si succedono e che condividono la stessa ricerca di senso.

La tradizione cristiana, come la tradizione ebraica da cui essa proviene, ha ben conservato la saggezza di questa socialità profonda, della costituzione comunitaria del senso umano. Il cristiano è un essere essenzialmente sociale, che ha imparato a situarsi nella discendenza dei testimoni di Dio, Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, Dio dei viventi che formano il popolo spirituale, transnazionale, che è la sua comunità simbolica. Egli trova il senso vero della sua vita solo condividendo la storia di questa comunità, che è orientata verso una promessa futura, verso la ricerca di un Regno di giustizia universale. Ed egli incarna questa promessa solo allenandosi nelle stesse pratiche morali e spirituali, di preghiera, di solidarietà e di carità, che sono le espressioni concrete di questa tradizione.

Certamente, questa entrata è anche appropriazione libera e critica per la persona autonoma; ma bisogna considerare, contro le pretese sopravvalutate dell'individualismo contemporaneo, che la

(13) A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, 1981; R.N. BELLAH e.a., *Habits of the Heart*, University of California Press, 1985, e *The Good Society*, New York, Knopf, 1991.

produzione del senso soggettivo della vita può riuscire solo se egli sa iscriversi nella storia più ampia di una comunità storica. Questo consenso di appartenenza non implica tuttavia un abbandono del potere di critica individuale e di rinnovamento, come hanno sottolineato diversi conoscitori dell'etica <sup>(14)</sup>.

Nella tradizione cristiana, per esempio, molti criteri di discernimento che sono inerenti al racconto evangelico e alla esperienza di Gesù evitano che ci si metta in un atteggiamento conformista di fronte al passato: la reinterpretazione della Legge di Mosè, il ribaltamento dei valori sociali, la critica dei privilegi, la pratica dell'amore verso il prossimo, il cammino della croce etc. Il racconto evangelico include nella sua tradizione anche le chiavi della critica dei trasmettitori <sup>(15)</sup>. Inoltre, la dimensione escatologica del messaggio evangelico esclude ogni appropriazione totale del suo senso. La fine della storia cristiana non viene mai realizzata in un'epoca particolare; essa appartiene a Dio solo. L'intento escatologico impedisce che l'ordine simbolico cristiano non venga mai chiuso; esso è un antidoto contro ogni impiego ideologico.

Se noi formuliamo questo fenomeno di socialità del senso in modo positivo, riconosciamo che la speranza dell'uomo è necessariamente inserita nell'eredità di un popolo. Il soggetto della storia è un collettivo: sia esso Israele, la Chiesa, l'Europa o altre tradizioni, ognuno con la sua vocazione analoga.

### 2.1.2. L'Europa nella storia della salvezza

Nella teologia recente, è ancora Karl Rahner che, in uno dei suoi ultimi contributi, ha attirato l'attenzione su questo significato dell'Europa. In «La questione dell'avvenire dell'Europa», egli afferma, seguendo un ragionamento metafisico piuttosto che sociologico, che nella prospettiva della storia della salvezza, una realtà collettiva come l'Europa può essere considerata come portatrice di un valore ultimo, a fianco delle vite degli individui e dell'umanità intera: «...il cristiano ha il diritto di essere convinto che Dio avvicina l'Europa come tale con una volontà di salvezza attiva e senza lamenti. Ciò non è evidente, ma può essere detto da un cristiano. (...) Questo significa che gli europei possono essere convinti che

(14) Si possono leggere a questo riguardo i testi classici della sociologia dell'etica, come E. DURKHEIM, *La détermination du fait moral*, 1906; G. MEAD, *Mind, Self, and Society*, 1931, e N. Luhmann, *Soziologie der Moral*, in L. LUHMANN e S. PFURTNER, *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

(15) S. HAUERWAS e D. BURRELL, *From System to Story: an Alternative Pattern for Rationality in Ethics*, in HAUERWAS, *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations into Christian Ethics*, Notre Dame, 1977, 15-39.

l'Europa abbia avuto, e che essa ha ancora, un significato positivo nella storia della salvezza, e per questo fatto anche nella storia profana, un significato che rimane valido davanti a Dio» (16). Rahner offre due ragioni per questa valutazione:

a) dal punto di vista strettamente religioso l'Europa è servita come legame vitale fra le culture mediterranee dell'Antichità e il resto del mondo, incarnando e diffondendo il messaggio cristiano. Questo ruolo è in sè contingente e limitato nel tempo, ma è portatore di un significato duraturo che influenza l'intera storia della salvezza.

b) In una prospettiva culturale più ampia – la storia profana, che per Rahner è implicitamente religiosa e anche salvifica – l'Europa ha giocato un ruolo di primo piano nell'unificazione dell'umanità, non solamente grazie al successo delle sue scoperte scientifiche, della sua tecnologia e delle sue imprese commerciali, ma anche attraverso l'accettazione dei suoi valori culturali e della sua tradizione dei diritti dell'uomo.

Questo non implica, secondo Rahner, che si valuti l'Europa superiore ad altre parti dell'umanità, né che essa dovrà necessariamente esistere eternamente come entità distinta. L'atto di valorizzazione resta storicamente e culturalmente situato. Non è esclusivo, ma inclusivo. Ma ne deriva una conseguenza importante: nella prospettiva della fede cristiana la costruzione dell'Europa non è un progetto arbitrario, che potrebbe essere abbandonato al gioco delle alleanze mutevoli del potere, del calcolo e della banalità quotidiana.

Intendendo l'Europa come un progetto unitario analogo a quello dell'Alleanza biblica, gli si attribuisce un tale senso ultimo che essa non può più essere trattata con leggerezza. Partecipare allo sviluppo della Comunità europea diventa allora un elemento di vocazione, una via concreta per seguire la chiamata di Dio alla creatività e alla responsabilità. Così, la realizzazione del progetto europeo diventa un elemento del giudizio di Dio sulle nostre vite.

## 2.2. *Il discernimento del bene e del male strutturali*

Per delle orecchie moderne e postmoderne, l'affermazione audace di Rahner può avere risonanze pericolose di totalitarismo religioso. Non si introduce qui, sotto la copertura di una vocazione comunitaria, un'identificazione troppo facile e massiccia tra la

(16) K. RAHNER, *Die Frage nach der Zukunft Europas. Kleine geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Vorüberlegungen*, in *Europa – Horizonte der Hoffnung*, Graz, Styria Verlag, 1983, 11-34: 23.

politica e la mistica, tra lo Stato e Dio, identificazione di cui la storia di questa stessa Europa ci ha mostrato i numerosi abusi ideologici?

Questo sospetto è giustificato. E' dunque necessario precisare e completare l'intento di Rahner. Aggiungerò due riflessioni che del resto non sono estranee al pensiero di Rahner: una sulla realtà del male, e l'altra sull'invocazione di Dio sulla nostra società.

E' vero che l'interpretazione religiosa della storia deve necessariamente spostarsi in una direzione ideologica se essa non contiene come dimensione distinta un discernimento adeguato sulla presenza del male e del peccato in ogni sforzo umano, personale e collettivo. Il riconoscere che si realizza la propria vocazione di cristiano collaborando in modo intimo nell'opera storica della costruzione europea deve andare di pari passo con il riconoscere che, nell'esecuzione di quest'opera stessa, noi falliamo sempre parzialmente la realizzazione di ciò a cui Dio ci chiama, e dunque, il risultato è sempre non identico alla Sua volontà.

Questa ammissione – che, lungi dal portare al disfattismo, apre il campo alla vera libertà umana –, non deve limitarsi alla valutazione degli atti personali, ma soprattutto allargarsi a una presa di coscienza dei mali strutturali che risultano dalla nostra azione comune di europei. L'Europa non può entrare in modo corretto in una mira teologica, se essa non viene anche concepita nel suo stato di male strutturale, di strutture di peccato.

Allora di che cosa si parla? Al contrario di un malinteso molto diffuso, il male strutturale, che è valutato dal punto di vista religioso come peccato strutturale, non è esclusivo, ma piuttosto complementare delle confessioni di colpe e di peccati personali. Qui, la mentalità moderna blocca la percezione delle qualità sociali e collettive del male, limitando la sua vista ai soli prodotti della libertà individuale e soggettiva, di cui essa assolutizza il valore.

Per un osservatore obiettivo della società è evidente che le azioni collettive dei membri – anche se esse erano tutte in origine delle azioni coscienti e individuali –, superino largamente nelle loro conseguenze e nella loro durata il raggio d'azione e di responsabilità degli individui che le avevano iniziate. Un'iniziativa diventa una consuetudine, un'organizzazione fondata per un dato scopo diventa un'istituzione che persegue altri obiettivi, una proposta diventa legge. Nella misura in cui le iniziative umane entrano nella struttura della società, il loro effetto supera ampiamente la volontà e la coscienza dei membri individuali. Sovente, esse possono anche essere solamente corrette dalla mediazione di un'azione collettiva, come il cambiamento di una legge, o l'adozione di un nuovo rapporto di lavoro tra gruppi diversi.

In tutti questi sforzi istituzionalizzati, in tutte queste strutture d'impresa, di governo, di processo di decisione, si è installato il male, sia esso il privilegio dei potenti, la negligenza per la salute da parte dei datori di lavoro o l'accumulo ingiusto di ricchezze. Nella misura in cui questo male è l'espressione delle aspirazioni disordinate di persone, e che esso incombe anche alle persone responsabili di correggere gli effetti nocivi delle istituzioni di cui sono membri, è corretto parlare anche di peccato collettivo e di strutture di peccato (17).

E' evidente che le istituzioni europee non sfuggono a questo tipo di difetti. Indichiamo, per esempio, gli effetti ambivalenti della politica agraria europea, in cui gli obiettivi in sè legittimi d'autosufficienza e di promozione del livello di vita degli agricoltori degli Stati membri sono stati promossi con dei mezzi istituzionali che hanno come esito la superproduzione sistematica, il trattamento ingiusto degli agricoltori del Terzo Mondo e il danneggiamento continuo dell'ambiente. Senza abbandonarsi a una condanna facile e senza sfumature di questa politica nel suo insieme, bisogna saper ammettere che essa comporta non poche qualità che, dal punto di vista del discernimento sociale e cristiano, sarebbero identificate con il peccato strutturale (18).

Non è questo il luogo in cui far passare tutte le diverse politiche della Comunità attraverso questo tipo di discernimento. Noi ricordiamo solo l'idea centrale che un tale giudizio prudente, bilanciando gli effetti dannosi ed ingiusti delle politiche europee – da una parte contro il richiamo dei criteri evangelici e dall'altra contro un'analisi delle alternative suscettibili di sviluppo –, è un compito specifico per gli europei cristiani. Bisogna, in effetti, possedere più di una semplice conoscenza dei fatti per assolvere questo compito; bisogna mettersi nell'ottica che è quella del Regno, o del Cristo nelle sue benedizioni, osando scegliere la solidarietà coi poveri piuttosto che la meccanica dell'accumulo, la distribuzione dei poteri piuttosto che la difesa dei privilegi, la garanzia dei diritti dei membri più deboli piuttosto che l'affermazione del prestigio dei forti.

E' la critica alle motivazioni fondamentali dell'uomo – dell'ave-re, del potere e del valere di più –, che si esprimono con una forza demoltiplicata nel funzionamento delle sue istituzioni, che bisogna

(17) GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 36-37; anche l'interpretazione che dà il Papa del concetto di alienazione come inversione dei mezzi e dei fini, in *Centesimus Annus*, 41, è un eccellente esempio di criterio per riconoscere il peccato strutturale nelle nostre istituzioni. Uno studio concettuale di questo tema è offerto da H. MYNATTY, *The concept of social sin*, «Louvain Studies» 16 (1991) 3-26.

(18) M. HAINZ, *Entwicklungsländer als Opfer der Agrarpolitik der EG*, in «Stimmen der Zeit» 206-113 (1988) 829-840.



poter dominare, e riorientare continuamente in vista del bene comune.

Ecco un compito che si trova al centro della spiritualità cristiana fin dal suo inizio e le cui poste in gioco sociali devono essere tratte sulla scena dell'azione collettiva europea.

Tuttavia, per evitare che si guardi solo il lato negativo di questo esercizio, non bisogna dimenticare di sottolineare in egual misura le possibilità enormi che offre l'azione collettiva ben ordinata. Esiste anche una «grazia strutturale» che si esprime per mezzo delle nostre istituzioni, quando esse funzionano in modo corretto ed efficace.

Realizzare il bene per via istituzionale, questa è la vocazione per eccellenza degli europei contemporanei <sup>(19)</sup>.

### 2.3. IL DIO ASSENTE E PRESENTE

Nella tradizione giudeo-cristiana il fine ultimo della storia e il bene sono anche qualificati dal fatto che essi vengono identificati con il mistero di Dio. E' Dio stesso che viene rappresentato come bene supremo, come fonte e senso ultimo delle aspirazioni di tutti e di tutto. Questo elemento fondamentale della fede influenza, senza dubbio, anche il significato che il cristiano può apportare alla costruzione europea. Qualunque sia la grandezza e l'importanza di questa impresa, l'Europa deve, in ultima istanza, iscriversi come un mezzo, come uno strumento di questo fine trascendente ultimo e unicamente valido.

Come ha sottolineato il cardinal Ratzinger in un contributo alla stessa raccolta che abbiamo già citato, – *Europa, Horizonte der Hoffnung* –, l'Europa si definisce attraverso la sua costruzione democratica ed eunomica. Con «eunomia» egli si riferisce alla qualità delle leggi, dello Stato di diritto che si fonda su dei criteri morali imparziali; l'eunomia non può esistere a meno che il rispetto per i valori morali e per Dio siano di rigore nel diritto e nello Stato di diritto. E aggiunge: «Io sono convinto che a lungo termine non ci siano possibilità di sopravvivenza per lo Stato di diritto sotto il regime di un dogma ateistico sempre più radicale, e che s'impone una riflessione fondamentale come questione di sopravvivenza. Oso anche affermare che la democrazia può funzionare solamente quando la coscienza è ben ordinata, e che questa diventa muta

(19) P. RICOEUR, *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, «Christianisme Social» 68 (1960) 493-514; v. anche dello stesso autore *La relation à autrui. Le socius et le prochain*, Cahiers de la vie spirituelle, Paris, 1954, 293-310. Mi riferisco anche agli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola, specialmente la meditazione dei due vessilli, nn. 136-147.

quando non si orienta più verso i valori fondamentali del cristianesimo, che, è vero, possono essere realizzati anche senza confessione cristiana, nel contesto della religione non-cristiana» (20).

Ecco una considerazione senza dubbio corretta, a proposito della quale dobbiamo domandarci come può essere applicata concretamente nell'Europa attuale. Poiché non bisogna sottovalutare l'atteggiamento fondamentale di rifiuto di un bene oggettivo, anche se di carattere trascendente e religioso, che si è radicato nelle culture moderne e post-moderne. John Rawls, per esempio, nella sua *Theory of Justice* squalifica il pensiero cristiano esattamente su questo punto. Sulla questione del sapere se bisogna accettare un fine dominante come obiettivo supremo dell'etica, egli esclude l'accettazione di Dio, perché, secondo lui, questa alternativa è difettosa sotto l'una o l'altra forma: «Se Dio è concepito come un essere morale, allora il fine del suo servizio è lasciato non-specificato, perché le intenzioni divine non sono evidenti per la ragione naturale, né chiaramente rivelate. (...)»

E se si cercasse di identificare il bene supremo con un fine oggettivo ben specificato, come il potere politico o la ricchezza materiale, il fanatismo e la crudeltà soggiacenti si manifesterebbero.

Il bene umano è eterogeneo perché le aspirazioni della persona umana sono eterogenee. Anche se la subordinazione di tutte le nostre aspirazioni a un fine unico non lede i principi della scelta razionale in senso stretto, essa ci sembra ugualmente un'alternativa irrazionale o anche folle. La persona è sfigurata e messa al servizio di uno dei suoi fini per il bisogno del sistema» (21).

Ecco, ancora una volta, la sfida della nostra cultura, il cui rifiuto non si limita all'ateismo, ma si estende all'ignoranza totale e a una nozione erronea di Dio, che viene presentata quasi spontaneamente come fonte d'alienazione per l'uomo, in quanto oggetto estrinseco, o come obiettivo inconoscibile, illusorio. Che ci sia una terza alternativa, che Dio potrebbe essere una realtà personale «più intima dell'intimità di ogni uomo», e un mistero relazionale, d'amore e di giustizia, che ispira e attrae l'umanità e l'universo intero: ecco ciò che sembra inconcepibile nel contesto culturale contemporaneo. Certamente, qui non bisogna scagliare la prima pietra contro l'altro e condannare integralmente la modernità. Ogni credente dovrebbe piuttosto esaminare la sua propria coscienza, doman-

(20) J. RATZINGER, *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in *Europa – Horizonte der Hoffnung*, eds. F. KÖNIG – K. RAHNER, Styria Verlag, Wien, 1983, 61-74: 72.

(21) J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, 554. È significativo che Rawls si riferisca nel contesto a Tommaso d'Aquino e a Ignazio di Loyola, per rifiutare l'etica teocentrica di questi ultimi.

dandosi come la Chiesa alla quale appartiene abbia saputo nascondere il vero volto di Dio a un punto tale che la mentalità pubblica non sa più neanche percepirne il significato benefico eventuale. E' ovvio che un tale stato di cose pone un'ipoteca molto pesante su ogni tentativo contemporaneo di legare il servizio di Dio e la vocazione europea.

Ci si deve dunque rassegnare alla limitazione dell'esperienza della fede al settore privato? No, i cristiani hanno l'obbligo di evocare il nome di Dio anche sulla scena pubblica, ma ciò in modo prudente e discreto, al fine di evitare gli errori del passato.

Questo approccio prudente potrebbe definirsi in tre tappe:

1. Interpretazione positiva della società secolare. Nella società contemporanea, la prima confessione adeguata di Dio consiste nel rifiuto di lasciare che il suo nome sia appropriato per fini faziosi qualunque siano. Ciò non significa solo una religiosità del non-detto, dello spazio vuoto, ma anche la critica di tutti gli idoli, dei valori assolutizzati, siano essi la nazione o la ricchezza, la gratificazione immediata o il potere. In un mondo in cui è presente per la sua assenza, egli viene riconosciuto per il fatto che lo spazio dell'Assoluto resta vuoto, ed è difeso come tale contro tutti gli usurpatori <sup>(22)</sup>.

2. Accettazione della pluriformità e della divisione di lavoro fra diversi movimenti sociali e correnti filosofiche. Se la sfera pubblica è secolarizzata, questo implica anche che a questo livello non si possono più formulare in modo uniforme le appartenenze ultime, le credenze e le preferenze dei cittadini. Questo compito, che è, in effetti, cruciale per il buon funzionamento dello Stato, è ormai lasciato alle iniziative private delle Chiese, dei movimenti sociali, etc. Una differenziazione funzionale s'iscrive, non solamente nella struttura della società moderna, ma anche negli animi dei cittadini. Più di prima, essi dovranno scegliere e sostenere deliberatamente le organizzazioni da cui ricevono la loro formazione morale e la loro ispirazione esistenziale. La libertà religiosa si è affermata e la separazione fra Stato e Chiesa è generalizzata; questo fatto non agisce necessariamente in senso negativo per ciò che riguarda la testimonianza dei cristiani sul foro pubblico. Al contrario esso apre la via per l'evoluzione da un laicismo dottrinario e ateo verso un laicismo aperto, che riconosce il valore dell'orientamento verso

(22) Qui si colloca, evidentemente, tutta la teologia della secolarizzazione, cominciando con D. Bonhoeffer. Per una applicazione di Bonhoeffer all'Europa, v. D. VAN HOOOSTRATEN, *Europe as Heritage. Christian Occidente or divided Continent?* in G. CARTER e.a. (eds.), *Bonhoeffer's Ethics. Old Europe and New Frontiers*, Kok Pharos, Kampen 1991, 97-111.

una realtà trascendente, lasciando completamente a questi membri il compito di nominare e di concretizzare questo orientamento.

3. Situare Dio all'opposizione di ogni progetto distruttivo o totalitario, come fonte di servizio alla vita comune. Come ha recentemente indicato J.B. Metz, l'oblio di Dio nella mentalità contemporanea porta con sé anche una mancanza di speranza nelle facoltà dell'uomo. La «morte di Dio» è seguita dalla «morte dell'uomo», il dubbio di ogni progetto trascendente che termina nel nichilismo e nel cinismo <sup>(23)</sup>. E' evidente che non si può rimediare a questo stato d'animo collettivo con l'affermazione semplice e volontaristica della salvezza in Dio. Ma esistono dei modi di progredire più prudenti e discreti, per esempio, nella riflessione sulla crisi ecologica o sulla resistenza contro le grandi ingiustizie della nostra società, dove sembra che l'uomo abbia bisogno più delle forze della sua ragione, e di una prospettiva di vita più ampia di quella della generazione presente o di se stesso, per trovare la motivazione necessaria a continuare, e a servire il bene comune. Sembrava indicato allora, anche per l'uomo critico contemporaneo, l'aprirsi all'alterità, al mistero di vita che lo supera e che lo chiama alla responsabilità al di là della soggettività dell'io <sup>(24)</sup>. Tale è la situazione in cui il nome di Dio può essere invocato, non come un obiettivo alienante o fazioso, ma come Colui che ci ispira a non disperare e a servire una causa sempre più grande.

## CONCLUSIONE

Il progetto di teologia dell'Europa che abbiamo abbozzato resta evidentemente inconcluso. Non è stato detto nulla, per esempio, dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo. Tuttavia, se noi volessimo concludere le nostre riflessioni con un'idea di sintesi, sarebbe questa: ciò che l'Europa prima di tutto attende dai cristiani, è di trovare nel suo seno delle comunità morali, le cui radici tocchino contemporaneamente la particolarità della storia europea e l'universalità del non-Europa, avendo delle pratiche che testimoniano allo stesso tempo un umanesimo puro e disinteressato, e il mistero della vita più grande dell'uomo. Abbiamo sottolineato che i nostri contemporanei hanno più bisogno che mai di riconoscersi in tradizioni che li collochino in una narrazione più ampia, nel perse-

(23) J.B. METZ e T. R. PETERS, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg, Herder, 1991.

(24) Faccio qui allusione all'opera di E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, 1961, e anche alle riflessioni di V. HAVEL, *Lettres à Olga*, 1986.

guimento di un bene e di una felicità che superano i limiti meschini dell'individuo.

Le Chiese europee, in tutta la loro diversità, sono eredi di una tale saggezza e di una tale visione. Ma non è sufficiente essere eredi, bisogna ancora continuamente rinnovare la tradizione praticandola in modo comprensibile a se stessi e agli altri in circostanze mutevoli. L'Europa attuale presenta una tale situazione: le Chiese agiranno come il servitore pauroso e disperato della parabola dei talenti, che scava un buco nella terra per nascondervi il talento del suo maestro? O esse sapranno far valere i loro talenti nella cultura ambientale? Speriamo.

JEF VAN GERWEN, S.J.

*Jef Van Gerwen S.J., Ph.D. social ethics (GTU, Berkeley) è professore di etica sociale alle Facoltà Universitarie Sant'Ignazio ad Anversa (Belgio) e membro dell'équipe dell'O.C.I.P.E. (Office Catholique d'Information et d'Initiatives pour l'Europe) a Bruxelles.*

maggio 1992

(traduzione di M. G. Fusetti)