

RADICI CRISTIANE ED EREDITÀ MODERNA

La questione delle “radici cristiane” della cultura moderna e contemporanea può essere formulata così: «che cosa eredita la cultura occidentale dalla sua radice cristiana?». Alla fine arriverò a porre una contro-domanda: «è possibile ereditare dal cristianesimo alcune nozioni e alcuni valori, acquisiti al consenso comune nella cultura occidentale, dimenticando la loro radice cristiana?». La prima domanda sarà la questione guida del nostro percorso, la seconda sarà la prospettiva critica del nostro cammino.

Quali valori, dunque, la fede cristiana ha trasmesso alla cultura occidentale, col rischio che se ne perda la radice religiosa e trascendente. Per fare questo procederò in due tappe: la prima cercherà di mostrare come questi valori emergano dall’incontro del cristianesimo con la cultura ellenistica, sul cui ceppo il cristianesimo si è trapiantato quando ha preso la strada di Atene e di Roma; la seconda esprimerà in cinque parole chiave questa eredità culturale, ormai passata nel linguaggio e nel sentire comune dell’occidente, ma che sovente ha perso il suo riferimento alla radice ebraico-cristiana

I. IL CRISTIANESIMO NELL’INCONTRO CON L’ELLENISMO

La *Rivelazione biblica* parla dell’uomo e del mondo secondo una visione religiosa, nel senso che parte non dalla natura dell’uomo e delle cose, ma da Dio. Dio è visto come Signore della storia, che attua un disegno salvifico nella cui luce prendono consistenza l’uomo e il mondo. Tale disegno salvifico è il Cristo, visto nell’incarnazione e nella glorificazione

L’incarnazione ci presenta il Cristo come uomo esemplare: egli è colui che Dio ha creato come il diverso da sé per congiungerlo a sé nell’amore. Nel Verbo Incarnato la comunione con Dio del diverso da Dio si attua in un modo perfetto ed esemplare.

La glorificazione, nella quale il Cristo diventa una cosa sola col Padre e riceve quindi dal Padre il potere di comunicare lo Spirito a tutti i fratelli, ci presenta il modo in cui tutti gli uomini si uniscono al Cristo, diventano «*filii in Filio*», sono in quanto diversi da Dio congiunti con Dio nell’amore.

Questa fondamentale visione teologica si può precisare in alcune prospettive secondo cui la Bibbia parla della realtà creata nel suo complesso (uomo e mondo). La fede biblica ha una visione unitaria di uomo, mondo e peccato.

Unitaria è la presentazione della *creazione*: non c’è nella Bibbia un discorso cosmologico (l’origine delle cose) accanto a un discorso soteriologico (la creazione in Cristo). Il fatto che Dio possa creare, cioè possa far esistere qualcosa di diverso da sé, e che dipende da Dio totalmente nel proprio essere, è visto come un momento della realtà più globale che Dio voglia comunicare la sua vita divina nell’azione salvifica che accade in Gesù e nello Spirito.

Unitaria è inoltre la visione dell’*uomo*: non c’è nella Bibbia una visione dell’uomo composto di anima e corpo accanto ad una visione dell’uomo come figlio di Dio in Gesù Cristo. L’uomo, di cui la Bibbia parla, è il figlio di Dio, in quanto diverso da Dio (di qui la sua creaturalità e la sua connessione col mondo materiale) e in quanto chiamato alla comunione con Dio in Cristo (di qui la dimensione spirituale dell’uomo intesa come libertà).

Unitaria è ancora la visione che lega insieme *cosmo e uomo*: non c’è nella Bibbia una visione cosmologica accanto ad una visione antropologica, bensì il mondo è visto come partecipe del destino dell’uomo, il luogo concreto in cui l’uomo si attua come libero accoglitore della gratuita interpellanza d’amore che Dio, nella storia, gli rivolge. E l’uomo è, a sua volta, partecipe del mondo e questo è l’orizzonte di un’“ecologia integrale” (*Laudato sii*).

Unitaria è infine la visione del *peccato*, nel senso che storia del peccato e storia della salvezza non sono semplicemente due momenti successivi (Cristo viene dopo e a causa del peccato), ma trovano una più profonda unità in Cristo. Il peccato è rifiuto del piano di Dio attuato in Cristo e Cristo è il salvatore dal peccato perché è il fine e il senso dell'esistenza stessa dell'uomo. Su questo sfondo prendono significato le affermazioni bibliche circa il rapporto dei singoli peccati personali con una storia umana di peccato di cui sono componenti la solidarietà degli uomini nel bene (a cui sono chiamati) e la complicità nel male (il peccato in Adamo) sino dal momento originario della storia.

L'*ambiente culturale ellenistico* è il contesto in cui si va ad acclimatare la fede biblica trasponendosi gradualmente dalla cultura giudaica e semitica alla cultura ellenistica greco-romana.

Rispetto al quadro biblico la tradizione patristica ha sviluppato solo alcuni punti e anche questi punti sono stati trattati entro prospettive diverse. Se vogliamo capire perché la loro trattazione ha avuto un certo svolgimento logico-linguistico, dobbiamo rifarci ai problemi posti dall'ambiente culturale ellenistico.

Circa *l'origine del mondo* l'ellenismo oscilla tra il dualismo (Dio è principio trascendente il mondo, incomunicabile con esso e quindi coeterno ad esso = platonismo) e il monismo (Dio è la forza unitaria esplicativa del mondo, immanente ad esso = stoicismo): entrambe le visioni pongono in un quadro cosmologico la concezione del divino (visto come il principio unitario – *arché* – del mondo).

Circa *il rapporto con Dio* si può sinteticamente dire che per l'ellenismo la divinizzazione è naturale e naturalistica. La divinizzazione è concepita come un fatto *naturale*, nel senso che appartiene all'essenza dell'uomo, quale anima spirituale e scintilla di Dio (lo stoicismo fonda questa connaturalità dell'anima con Dio sul principio del *lógos* che permea l'universo e si esprime nell'anima razionale dell'uomo; il platonismo sulla parentela dell'anima con il mondo delle idee). Il modo con cui l'uomo sviluppa il carattere divino del proprio essere è *naturalistico*, cioè fondato sulle forze e sugli sforzi dell'uomo che libera il proprio principio divino dai condizionamenti provenienti dalla situazione materiale (nello stoicismo e nei vari platonismi le vie di raggiungimento del divino che, pur nella diversità dei metodi e dei programmi, convergono nel loro carattere naturalistico e intellettualistico).

Circa *la natura dell'uomo* ritroviamo le due tendenze di intonazione platonica o stoica. Per il *platonismo*, l'uomo è essenzialmente anima; il corpo come materia è secondario rispetto all'anima; l'anima è increata, poiché è un frammento della sostanza divina e preesiste alla sua nascita nel mondo empirico; per l'anima decaduta nella materia la salvezza consiste nella liberazione dal corpo, ed è operata dall'uomo stesso mediante la conoscenza (che è una reminiscenza) e l'ascesi per cui si libera dai legami con la materia e torna alla sua origine. Nello *stoicismo* il dualismo è superato perché concepisce il composto umano come unità, al prezzo però di una concezione materialistica dell'anima. L'anima è aria calda infiammata che percorre il corpo in tutte le sue parti dando al corpo non solo il calore vitale, ma anche una certa forza morale, una tensione unitaria (*tónos*) che è diversa da un corpo all'altro e tanto più aiuta a superare i condizionamenti esterni quanto più è intensa.

Circa *il peccato* troviamo l'accentuazione della precarietà in cui l'uomo si trova, nel tentativo di sottrarre questa situazione alla libera responsabilità dell'uomo per farla diventare un avvenimento fatale. Per il *platonismo* questo avvenimento è una colpa dell'anima precedente la sua caduta nel mondo empirico (esistono differenti opinioni circa la volontarietà o la necessità di questa colpa e circa il valore benefico o semplicemente penoso della caduta). Per i vari *dualismi*, tra cui il più rigoroso è il manicheismo, questo avvenimento è la struttura originaria del reale che risale a due principi che lottano tra loro e fanno dell'uomo il loro campo di battaglia.

II. CINQUE NOZIONI CHIAVE

Cinque nozioni chiave possono fare da *test* per dire l'eredità che il cristianesimo lascia alla cultura occidentale, ma che non può ereditare semplicemente lasciandosi alle spalle il cristianesimo. La domanda critica è semplice: la cultura moderna può parlare di queste nozioni dimenticando la loro origine (contro questo non si può fare nulla perché la memoria è spesso... corta), ma soprattutto può realizzare la realtà contenuta in queste parole, recidendo la radice che fa accedere alla linfa vitale che la alimenta (qui invece l'evidenza dei fatti mostra che l'albero staccato dalla radice si dissecca)?

1. Grazia e libertà. La concezione cristiana si concentra soprattutto sull'intervento salvatore di Dio nella storia degli uomini. Nel periodo patristico, che poi influenzerà tutta la cultura occidentale, questo discorso tende a collocarsi dentro le coordinate della cultura greca circa il modo di intendere il rapporto dell'uomo con Dio e l'esperienza della rottura di questa relazione con il peccato. La mentalità greca pensa il divenire e la materia/corpo come luogo di caduta e di non salvezza: per questo i Padri troveranno facile vedere nel modo di intendere lo "spirito" dei greci un'opportunità per parlare di divinizzazione della libertà, identificata nella libertà dello spirito. Lo spirito riconquista la trasparenza del principio, affrancandosi dalla materia, dalle passioni, dal mondo, dal corpo. Ma contro il carattere *naturale* e *naturalistico* di questo processo (come una possibilità iscritta nell'uomo) i Padri affermeranno che la divinizzazione è opera misericordiosa e gratuita dell'azione di Dio nella storia di Cristo che rivive nei sacramenti e anche la *paidéia* (pedagogia) cristiana viene vista come un'azione di Dio nell'uomo, un processo di trasformazione che Dio opera nell'uomo (mediante l'azione gratuita dello Spirito), a cui egli acconsente nella libertà.

Questo discorso però riguarda il «discernimento» essenziale della fede cristiana nel periodo patristico, circa il carattere "gratuito" (e non naturale) del processo di divinizzazione (la sua chiamata alla comunione con Dio). Se guardiamo invece alle modalità espressive e ai contenuti che i Padri hanno individuato in questa visione della divinizzazione, ci accorgiamo che la vigilanza critica dei Padri nei confronti della cultura greca si è un po' attenuata. I caratteri essenziali della divinizzazione riecheggiano le qualità che la filosofia greca attribuisce alla divinità e al suo rapporto con il mondo: immutabilità, impassibilità, immortalità, incorruttibilità, un certo dualismo a favore del primato dell'anima o del *nous*, il *lógos* visto a partire dalla concezione cosmologica ecc. La comunione misericordiosa di Dio con la storia, riflesso della comunione trinitaria che costituisce il nocciolo del monoteismo cristiano non viene evidenziata con sufficiente precisione.

In particolare il discorso sulla libertà viene visto come una liberazione dai vincoli del mondo, della materia, delle passioni e della carne, anche se i Padri a differenza dei greci non daranno alla carne/corpo/materia una connotazione negativa in sé, ma per la rottura con la relazione con Dio che s'insinua in un uso distorto della libertà: fin dall'inizio Adamo ha introdotto nell'umanità un'inclinazione al male. Il lato negativo della realtà (materia, divenire, corruzione, corporeità) è spesso preso a prestito dai greci, ma i Padri ne mutano il senso: esso non proviene né da una colpa antecedente, né da un principio del male (contrapposto al bene), né da una materia negativa, ma dalla storia della libertà, dalla sua responsabilità, che è ad un tempo personale e sociale e che si radica fin nell'origine dell'umanità, ma non può essere fatta risalire a Dio.

Questa risposta al pessimismo antico (sia nella forma platonica, che gnostica o manichea) è stata la risposta più difficile dei cristiani del mondo antico e del medioevo, data sovente con

una faticosa vigilanza (si pensi solo insufficiente alla valorizzazione del corpo e della sessualità...), ma che d'altra parte si collocava sullo sfondo di un difficile discernimento delle visioni dualistiche (la libertà umana come teatro dello scontro tra il bene e il male). Anche in posizioni dove la vigilanza critica fu difficilmente conquistata non mancò mai nella tradizione cristiana la strenua difesa del "libero arbitrio": pure in chi si sottrae alla grazia divina resta una radice inestirpabile della libertà, che è il fondamento della sua conversione e del suo ricupero. Certo la libertà piena è quella che si ottiene attraverso l'opera sanante e medicinale dell'azione di Cristo e dei suoi sacramenti nella chiesa, ma sullo sfondo di una radice positiva della libertà e del corpo.

Questa strenua difesa del libero arbitrio e della bontà del corpo e della creazione (in sé e nel loro uso secondo Dio), anche contro i successivi attacchi dei dualismi medioevali (i catari e vari dualismi) e moderni (in certa misura anche il pensiero protestante), portarono attraverso altre concezioni (cf ad es. Tommaso e la ripresa dell'aristotelismo) ad una migliore valutazione della libertà.

Per questo il discorso sulla libertà dell'uomo diventerà addirittura la parola-manifesto del periodo moderno, intesa come libertà *auto-noma*, la quale può essere analizzata nelle sue condizioni storiche (libertà psicologica, sociologica, libertà mondana, libertà interpersonale, ecc.) sganciandola da ogni riferimento alla grazia, la quale interveniva solo successivamente per redimerla dal peccato, quando si sperimentava come fallimentare.

Pertanto la libertà diventa *auto-noma*, cioè che ha un senso e una legge che si dà da sé sola, anche se riconosce la sua ultima derivazione trascendente in Dio (cf ancora Kant: «il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me»), ma non riesce più a vedere in Gesù Cristo il senso, la sorgente e la norma dell'umano.

Si può così descrivere una strana parabola: la libertà, come partner del dialogo salvifico divino e termine della sua azione gratuita, introdotta dal cristianesimo sul terreno greco, è stata strenuamente difesa su questo terreno dalle forme sempre risorgenti di pessimismo e rinascite per così dire in forma "clonata" nella moderna *libertà autonoma*. In un primo tempo, tale autonomia della libertà non nega almeno la sua creaturalità e derivazione da Dio (la grazia), ma poi pian piano si dimentica di questo e si concentra nello studio delle condizioni storiche della libertà, per approdare, infine, a concepire il senso della libertà come continua trascendenza (orizzontale) dalle condizioni storiche che la tengono soggetta a una qualche forma di schiavitù. È una libertà *libera-da* che fatica a sapere *per che cosa* è libera (*libertà-per*), se non nella forma di un sempre più e un sempre oltre.

2. Creazione. È la seconda parola chiave che la tradizione cristiana sembra lasciare in eredità alla cultura moderna, intesa quale bontà della creazione. Molta parte del discorso è già stato anticipato a proposito della libertà e del corpo. Il pensiero cristiano contro il pensiero greco ha dato una valutazione positiva del mondo a motivo dell'incarnazione di Gesù Cristo. Il mondo non è il luogo di un divino numinoso e sacralizzato, né il luogo del negativo demoniaco. Queste due tentazioni del mondo antico sono state subito sconfitte (cfr Ireneo), con la tesi della *creatio ex nihilo*: il mondo non procede né per emanazione necessaria da un principio buono (*Bonum est diffusivum sui*, *Timeo* di Platone), né deriva da una materia preesistente, ma il mondo è creatura di Dio, è in sé buono, deriva totalmente da Dio ed è a lui aperto e disponibile perché sia il luogo del libero scambio e della comunione con Dio.

Diventa negativo eventualmente per l'uso distorto che ne fa l'uomo, sottraendolo ad essere segno della benedizione di Dio e asservendolo al volere onnivoro del suo libero desiderio (la soggezione del mondo alla schiavitù del peccato), ma resta sempre con la libertà dell'uomo il teatro della redenzione comune (le doglie della creazione che partecipa alla generazione della libertà dei figli di Dio). Il tema della "creazione dal nulla" è quel discernimento dei Padri della

chiesa che afferma che il mondo non è Dio, né divino né demoniaco, ma è la “casa comune” degli uomini, perché vi realizzino la loro alleanza con Lui.

Ciò è stato ereditato dalla cultura occidentale in una sorta di “conversione al mondo” nella sua mondanità. Questo processo inizia già con la scuola di Chartres che ha un’attenzione al mondo come segno della gloria di Dio, e quindi si può studiare in sé, nelle sue leggi, nel suo funzionamento, mettendo tra parentesi il suo riferimento a Dio. Ciò avverrà in modo massiccio nella scienza moderna, la quale studia la creazione come “mondo” (cosmo) cercando di conoscere le leggi che gradualmente vi scopre. Così facendo, però trasforma il cosmo in mondo “macchina”, cava di pietre, riserva da sfruttare, natura da dominare a proprio piacimento.

Ci si dimentica che il mondo è creazione, se diventa la casa (*oikos*) dell’uomo per il suo libero scambio con altri uomini e per la sua comunione con Dio. Senza questa finalità la creazione diventa “natura” come “strumento” da sfruttare e non come “segno” per costruire la casa comune.

3. Persona. La consistenza della libertà (*liberum arbitrium*) e la bontà della creazione (*creatio ex nihilo*) sono le premesse di una terza nozione chiave: quella di persona. La nozione è presa dai Padri dall’ambito del teatro ed indica la maschera, la figura che mostra l’identità di un protagonista nell’azione drammatica. La nozione di «persona» è assunta anzitutto per le *tre persone* della Trinità nel suo volgersi al mondo, per dire la capacità del Dio trino di entrare in comunione con il mondo mediante la missione di Gesù Cristo e l’agire dello Spirito. Poi indica la *persona del Verbo* che è il soggetto dell’unità tra la natura divina e la natura umana in Gesù (due nature, una persona). Infine, passerà ad indicare la *persona umana* nella sua capacità di essere il tu della comunicazione divina in Gesù e nello Spirito. Il termine persona originariamente dice insieme identità e relazione: in Dio dice la *distinzione* delle persone proprio nell’essere in *relazione* l’una all’altra (come Padre-Figlio-Spirito); in Gesù Cristo dice *l’identità* del Figlio-Verbo nella sua capacità di *comunione* con la natura umana; nell’uomo dice la sua capacità di *relazione* a Dio come fondamento della sua *identità e singolarità* personale. Questo è stato il grande approfondimento della tradizione patristica.

Nel seguito della riflessione vi sarà una polarizzazione all’interno del termine persona: da un lato, a partire da Beozio (cfr la sua definizione di persona: *rationalis naturae individua substantia*) si metterà in luce l’*individualità*, la singolarità, l’inalienabilità della nozione di persona; dall’altro lato, con Tommaso si enfatizzerà il significato *relazionale* del termine persona (la persona è *esse ad*, è relazione all’[A]ltro).

I due aspetti della definizione patristica procederanno così in parallelo e riceveranno una decisiva sottolineatura unilaterale nel tempo moderno, quando «persona» tenderà a scivolare prevalentemente sul versante dell’individualità, della singolarità, e si applicherà a metterne in luce i caratteri storici (di qui tutti i linguaggi dei diritti umani e/o della persona). L’enfasi è posta sull’identità, sull’individualità (diritti sociali, giuridici, della donna, dei lavoratori, del bambino, dell’anziano) a scapito della relazionalità (della coppia, della famiglia, del rapporto genitori-figli).

Il termine persona presenta forse nel modo più vistoso il caso di un’eredità moderna di un termine cristiano, che ne perde la polisemia. Si è tanto più persona, si preserva tanto più la propria singolarità e identità quanto più si è capaci di relazione, in particolare di relazione all’altro (corpo, mondo, società) e a quell’Altro, che è il fondamento di ogni personalità.

4. Comunità. Nella tradizione cristiana, fino al personalismo contemporaneo, il concetto di persona incrocia quello di comunità. Se ne capisce la ragione profonda: la persona è relazione e la relazione è relazione all’altro: nella duplice forma dell’interpersonalità e della socialità.

L’interpersonalità è la forma “im-mediata” della relazione all’altro (l’essere *prossimo*); la socialità è la forma “mediata” della relazione all’altro (l’essere *socio*). La prima suppone la

seconda: noi veniamo al mondo dentro un vincolo sociale che ci precede e che non abbiamo scelto, rappresentato dall'ambiente familiare e dall'alleanza sociale nella quale nasciamo (il «costume» sociale – l'*éthos* – è la grammatica di ogni relazione: agli altri, al mondo e anche a Dio, e si esprime nella lingua, nella cultura e nelle istituzioni).

La socialità d'altra parte richiede di alimentarsi sempre all'interpersonalità, cioè a quel tipo di rapporti che, all'interno dell'*éthos* sociale, sceglie come un bene promettente il legame sociale (preservato dalla lingua e dall'istituzione) e lo alimenta anche attraverso relazioni di prossimità e di dedizione che per sé non sarebbero necessari dal punto di vista sociale, ma sono decisivi per la crescita della persona.

Pertanto la concezione cristiana, ma soprattutto l'esperienza cristiana della comunione ecclesiale (la chiesa), come luogo di rapporti liberi e di amore, è il luogo per eccellenza che plasma il vissuto sociale. L'esperienza della comunione ecclesiale sarebbe il modo per correggere una concezione meramente contrattualista o autoritaria del vincolo sociale. Non si dà società senza persona (i sistemi massificanti e dittatoriali), né persona senza società (i sistemi individualistici e liberisti).

5. Futuro. L'ultima eredità dall'ebraismo-cristianesimo è la nozione di «futuro», che si è trasformata nel concetto di «progresso». Per la visione cristiana, il futuro (la città di Dio) è insieme il tempo del compimento, ma anche del superamento della storia dell'uomo (la città dell'uomo). Il tempo dell'uomo ha una direzione, per così dire, duplice: con il suo impegno personale e sociale, l'uomo può veramente anticipare (*futurum*) qualcosa del destino finale della vita in esperienze positive di senso, ma non può pensare di conquistarlo con il solo frutto dello sforzo dell'uomo e dei popoli (contro tutte le forme di progressismo illusorio).

Con la sua speranza fiduciosa, può attendere come dono promesso (*adventus*) che Dio gli conceda (con la grazia dello Spirito) di assumere, purificare e superare gli sforzi umani mediante una comunione donata che anticipa quella definitiva (la città di Dio), nell'esperienza della *communio sanctorum*.

Se la parola “futuro” indica non solo che la vita ha un senso, ma che la storia ha una direzione comune, essa non può perdere anche qui il doppio significato che tale nozione porta con sé. Altrimenti un futuro che è totalmente opera dell'uomo si trasforma in un gigantismo prometeico o in un pessimismo tragico.

La vicenda di queste cinque nozioni cristiane non dice solo in che senso esse debbano essere intese, ma anche in che modo possono essere fraintese. Se si recide la loro radice cristiana, se si interrompe la sorgente della benevola e misericordiosa iniziativa divina, non solo l'agire dell'uomo, ma anche lo spessore del suo essere persona, la ricchezza della sua socialità, i suoi superiori destini saranno «sentieri interrotti». All'inizio del nuovo millennio occorre ritrovare lo stretto sentiero, che porta a riconoscere l'Essere con il nome indicibile, perché inescrutable, del Dio di Gesù, affinché la libertà, la creazione, la persona e la società ritrovino la loro sorgente zampillante e il loro traguardo beatificante.

+ Franco Giulio BRAMBILLA