

alla ricerca dell’Altro. Appunti sulle radici cristiane della civiltà occidentale

Vitilio Masiello

Può sembrare anomalo sebbene non inusitato, che ad affrontare un tema cosiffatto sia un non credente, e che si accinga ad affrontarlo o creda di poterlo affrontare da una sponda di cultura laica e razionalistica. Devo confessare in proposito che avverto tutta la difficoltà dell’impresa: per le modalità di approccio al tema – un tema complesso e delicato, che richiederebbe per la sua trattazione competenze filosofiche (di “filosofia della religione”) e teologiche – e per la conseguente “parzialità” e inadeguatezza dei miei strumenti ermeneutici rispetto al tema, alla sua “essenza” più profonda. Sotto questo profilo sono incline a pensare che sia tutt’altro che aporetico l’afiorisma di S. Anselmo «*credo ut intelligam*» – che istituisce nella fede il fondamento della conoscenza – almeno in un campo tematico e gnoseologico, quello del divino, che pertiene alla coscienza e al sentimento dell’oltre: l’oltre della ragione, che sfugge al dominio della ragione e che il rovesciamento razionalistico dell’afiorisma – «*intelligo ut credam*» – non può attingere se non nella forma della negazione (della miscredenza) o della sua conversione “prammatica” in *ethos*, al di fuori della teologia dogmatica (delle “verità di fede”).

A legittimare, comunque, un contributo sia pure modesto e diversamente angolato (fondato sul privilegio dell’«*intelligere*») alla riflessione su un tema così impegnativo e rilevante, interviene una circostanza, anzi un’urgenza del presente: l’emergere dal fondo di un universo desacralizzato, imbarbarito, precario, nonostante i progressi straordinari della scienza e della tecnica, di una domanda insistente e di una ricerca – spesso confuse, disorientate, fuorvianti – del sacro e del divino. Una domanda e una ricerca cui occorre dare risposta.

È un problema, questo, che chiama in causa e interpella il patrimonio di valori della nostra civiltà (la civiltà occidentale), e la sua storia, il suo presente, il suo destino. Di questa civiltà, il cristianesimo – il cristianesimo primitivo, quello consegnato ai Vangeli e alla elaborazione dei primi secoli, non quello mondanizzato delle chiese “militanti” o confessioni che al cristianesimo si richiamano, ma non sempre in linea, nella loro storia, con la predicazione di Cristo – di questa civiltà, dicevo, il cristianesimo è fattore fondativo, componente essenziale e irrinunciabile. E come tale è patrimonio comune di tutti coloro che in questa civiltà operano e si riconoscono: credenti e non credenti.

È, questa, una verità di fatto riconosciuta e proclamata dalla grande cultura storico-filosofica laica, da Kant ad Hegel (che riconosceva nel cristianesimo la «religione assoluta») a Benedetto Croce, dal cui saggio celeberrimo, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, trae orientamento e sostegno questo mio intervento.

Scriveva Croce: «Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l’umanità abbia mai compiuta [...]. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epochi nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate». «La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell’anima, nella coscienza morale, e conferendo risalto all’intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all’umanità»¹. E concludeva: «[...] serbare e riaccendere e alimentare il sentimento cristiano è il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che mai pungente e tormentoso, tra dolore e speranza»².

Il saggio crociano è del novembre 1942: un anno cruciale della storia europea, sospeso per l’appunto «tra dolore e speranza»; un anno nel quale gli orrori di una guerra “totale” (che cioè investe e coinvolge le popolazioni civili) giunta alla sua acme, e l’espandersi dell’occupazione nazista su tutto il continente europeo con la sola eccezione di Svezia, Svizzera e penisola iberica, facevano intravedere a Croce, come minaccia angosciosa e incombente, la «fine della civiltà» (della civiltà europea)³; ma an-

¹ B. Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. I, pp. 11 e 12. Il saggio apparve in prima edizione su “La Critica” del 20 novembre 1942.

² Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, cit., p. 23.

³ Per l’approfondimento di questi temi si rinvia al capitolo quarto, *Finis Europae?*, del volume di G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, il Mu-

che l'anno nel quale con la sconfitta – la prima sconfitta – delle armate tedesche nelle battaglie di Stalingrado e di El Alamein, la tragedia della guerra imboccava un altro corso, e si dischiudeva un barlume di tormentata speranza. Si poneva perciò, conseguentemente, il problema, o piuttosto l'istanza peraltro implicita nella dialettica interna alla tematica della «fine della civiltà»⁴ – di una *renovatio*, di una restaurazione e rigenerazione di valori umani, civili, morali, fra i quali emerge come prioritario e preponderante il «sentimento cristiano», cui, per l'appunto, si rivolge «il nostro sempre ricorrente bisogno, oggi più che mai pungente».

A gennaio dello stesso anno, in un saggio intitolato *Soliloquio di un vecchio filosofo*⁵, Croce, anticipando il tema poi sviluppato in *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, aveva rievocato – e non per «un facile sentire nostalgico verso il passato», ma con l'occhio rivolto al cupo presente e alle urgenze e necessità del futuro – la grande tradizione culturale europea, e in essa una stagione felice della propria vita operosa, ma anche dell'Italia e dell'Europa tra Otto e Novecento: quella del trionfo del liberalismo, nella quale «lo svolgimento dello spirito umano» era pervenuto al più alto grado di consapevolezza di sé e di maturità; nella quale la libertà «innalzata a ideale, splendeva regola e guida e supremo criterio e ultima istanza di ogni operare. In questa più matura forma – precisava Croce, con riferimento alle fondazioni della civiltà occidentale (ed è questo il punto che mi preme evidenziare) – in questa più matura forma si scorgeva, nel fondo, rischiarato di nuova luce, l'austero concetto degli antichi eroi della libertà, greci e romani; *ma più intenso e continuo si vedeva il processo iniziato o accelerato dal cristianesimo, verso una umanità accomunata nell'amore e nel dolore e nella aspirazione all'ecclesio*» (corsivo mio)⁶.

Il cristianesimo evangelico, o meglio la «rivoluzione cristiana», si configura così, nella riflessione di Croce, come la più grande rivoluzione della storia umana, il più grande contributo che si sia mai dato alla umanizzazione dell'uomo (della società umana) e del mondo. Da qui, la sua forza espansiva, il suo predominio sulle altre religioni soprattutto antiche, il suo lascito duraturo.

lino, Bologna 1989: un'opera assolutamente fondamentale per la comprensione della personalità crociana in tutta la sua ricchezza e complessità.

⁴ Cfr. in proposito Sasso, *Per invigilare me stesso*, cit., pp. 176 ss.

⁵ Pubblicato in «La Critica», il saggio fu poi raccolto in Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., I, pp. 291-300.

⁶ B. Croce, *Soliloquio di un vecchio filosofo*, pp. 292-3.

Scriveva Croce:

[...] sebbene tutta la storia passata confluiscia in noi e della storia tutta noi siamo figli, l'etica e la religione antiche furono superate e risolute nell'idea cristiana della coscienza e della ispirazione morale, e nella nuova idea del Dio nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo, e che non può essere né Zeus né Yahwèh, e neppure (nonostante le adulazioni di cui ai nostri giorni si è voluto farlo oggetto) il Wodan germanico; e perciò, specificamente, noi nella vita morale e nel pensiero, ci sentiamo direttamente figli del cristianesimo⁷.

Mi sono soffermato sul saggio crociano non solo per la sua rilevanza oggettiva, per il valore di una testimonianza di indiscutibile autorevolezza, ma per la ferma chiarezza con cui sono messi a fuoco ed enunciati l'essenza, i fondamenti ed i caratteri peculiari, la funzione e missione storica della «rivoluzione cristiana». Li riassumo schematicamente: una rivoluzione spirituale e morale, che opera all'interno «dell'anima e della coscienza»; che genera e promuove nuovi valori: una virtù nuova «una nuova qualità spirituale» fino ad allora ignota all'umanità, della quale si nutre, nei tempi calamitosi, la speranza e il «sempre ricorrente bisogno» degli uomini; una rivoluzione che ha il suo fondamento in «una nuova idea di Dio»: del Dio – si badi bene – «nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo» e che non è e non può essere né Zeus, né Jahveé, né alcuna altra rappresentazione della divinità.

Sono tutti temi, questi, che meritano una attenta riflessione ed un approfondimento esplicativo, a partire dall'ultimo – la «nuova idea» di Dio – che tutti li contiene. È qui, infatti, il punto di svolta nello sviluppo della civiltà umana, il crinale che scinde la storia del mondo in due ere: *prima di Cristo* (quella dell'etica e delle religioni antiche) e *dopo Cristo* (quella aperta dalla predicazione di Cristo e tuttora di essa tributaria).

Nell'era prechristiana “il sacro”, che è l'*habitat* naturale della “divinità”, il contesto concettuale ed emozionale nel quale prendono immagine e forma gli dei (o l'unico dio), ha, come è noto, una varia morfologia, della quale mi permetto di richiamare per cenni veloci i caratteri salienti, ma soprattutto le costanti, al fine di trarre un quadro di riferimento che consenta di misurare per intero la discontinuità, l'assoluta novità e la portata rivoluzionaria della «nuova idea di Dio» – per dirla con Croce – e più propriamente della nuova e peculiare concezione del Dio cristiano.

⁷ Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, cit., p. 22.

Nelle fasi più arcaiche della storia della civiltà (e nelle società primitive ancor oggi sopravviventi, come attesta in *Tristi tropici* Claude Lévi-Strauss), il “sacro”, e per esso il “divino” fa riferimento a fenomeni, entità od oscure potenze naturali che l'uomo non può dominare e che incutono reverenza e terrore. Il sole, la luna, il fulmine, il tuono ecc. sono assunti come forme e manifestazioni del divino, in una visione ambivalente della divinità: benevola e ad un tempo minacciosa, elargitrice del bene supremo (la vita e le condizioni che la rendono possibile) e del male supremo (la morte). Da qui i riti, propiziatori o apotropaici, miranti a conquistarne la benevolenza o a placarne l'ira e scongiurarne la minaccia. Fra i riti, fondamentali e ricorrenti in tutte le religioni prima di Cristo quelli sacrificiali: il sacrificio di sangue, di animali, ma anche, nella fase arcaica, umano. Emblematico, nella mitologia omerica, il sacrificio di Ifigenia, immolata dal padre Agamennone prima della partenza per Troia per placare l'ira di Artemide e propiziare il favore.

Nella civiltà classica, greco-romana, il divino si antropomorfizza. Gli dèi sono proiezioni degli uomini: rappresentazioni figurali delle potenzialità umane, del bene e del male che abita il cuore dell'uomo, portati al loro massimo grado di potenza; proiezioni e simbolizzazioni oltre l'orizzonte umano delle facoltà e delle pulsioni istintuali dell'uomo, positive e negative, di Eros e di Thanatos. E anch'essi sono destinatari di riti propiziatori e sacrificiali.

Anche Yahwèh, il Dio della religione ebraica – il Dio della prima religione monoteista, dal quale peraltro il Dio della religione cristiana, Cristo, teologicamente discende – anche Yahwèh, il Dio della religione ebraica, è un Dio che incute reverenza e timore: un Dio senza volto, severo, ove occorra inclemente, impietoso; un dio che dialoga con l'uomo, o meglio col suo popolo – il popolo eletto – esigendone obbedienza assoluta; un Dio che non ignora la punizione crudele e la vendetta⁸; un Dio

⁸ Si veda, a conferma di una cosiffatta concezione della divinità, *La Bibbia. Libri storici, 1 Samuele (nella Vulgata latina 1 dei Re)*, xv, 1-35. Dio, tramite Samuele, ultimo dei Giudici, Sommo Sacerdote e profeta, ordina a Saul di sterminare gli Amaleciti, colpevoli di aver ostacolato durante l'esodo l'insediamento degli ebrei in Palestina. Cito: «Samuele disse a Saul: "Il Signore ha inviato me per consacrarti re sopra Israele suo popolo. Ora ascolta la voce del Signore. Così dice il Signore degli eserciti: Ho considerato ciò che ha fatto Amalek [la tribù degli Amaleciti] a Israele, ciò che gli ha fatto per via quando usciva dall'Egitto. Va dunque e colpisci Amalek e vota allo sterminio quanto gli appartiene, non lasciarti prendere da compassione per lui, ma uccidi uomini e donne, bambini e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini"» (xv, 1-3).

che può chiedere al suo fedele, per provarne la fedeltà, il pegno di un sacrificio umano, sia pure poi revocato e convertito in sacrificio animale sulla soglia del suo adempimento⁹.

Rispetto a queste concezioni e rappresentazioni del sacro e del divino, la rottura operata dal cristianesimo è profonda e radicale. A sancire di tale rottura la natura e la portata sta l'evento culminante della vicenda e della narrazione evangelica: un evento che formalmente ripete il rito sacrificale della tradizione prechristiana, ma che sostanzialmente ne rovescia i termini. Mi riferisco al sacrificio della croce, nel quale si compie e si sublima il senso del percorso terreno del Dio fattosi uomo. Si tratta di un evento colmo di significati e di valenze ontologiche ed etiche durature, destinate ad incidere sul processo di sviluppo della civiltà occidentale (e più in generale della civiltà umana), a rifondarne il sistema dei valori attraverso la ridefinizione dell'idea del divino in quell'evento implicata e del rapporto che il divino intrattiene con l'umano.

Qui non c'è più un Dio imperioso e corrucchiato che esige dall'uomo sacrifici propiziatori che ne plachino l'ira e ne scongiurino la minaccia. Qui, al contrario, c'è un Dio mite e benigno, un Dio d'amore che fa dono di sé: che non chiede sacrifici, ma si sacrifica versando il proprio sangue per la salvezza dell'uomo; che muore sulla croce fra due ladroni dopo aver perdonato i suoi carnefici «perché non sanno quello che fanno». La prospettiva, com'è del tutto evidente, risulta capovolta. E radicalmente mutata risulta l'idea e la funzione mondana del divino (della divinità); radicalmente mutato il sistema di valori umani e morali di cui la divinità si fa portatrice e promotrice. Perché questo Dio che consapevolmente e volontariamente subisce dall'uomo l'umiliazione della croce e che fa dono di sé per la salvezza dell'uomo, è un Dio anomalo, mai apparso prima sulla scena del mondo, e che predica una morale ignota al mondo. È il Dio della non violenza; il Dio che esorta chi ha subito violenza a rinunciare alla vendetta e a porgere l'altra guancia; il Dio della misericordia e del perdono; il Dio dei poveri: poveri di beni materiali e poveri di spirito; il Dio degli umili, dei miseri e dei derelitti; il Dio che porge la mano ai peccatori; il Dio della Maddalena e del buon ladrone. Un Dio paradossale: senza potere mondano, e che predica la separazione e la distanza del sacro dal potere mondano («il mio regno non è di questa terra»; «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»).

⁹ Ad Abramo, per metterlo alla prova, Yahwèh ordina: «prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va nel territorio di Mora ed offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò»: *Genesi*, xxii, 6-8.

È qui il fulcro della rivoluzione cristiana. La civiltà prechristiana non conosceva questi valori di cui si sostanzia la morale evangelica (e in alcuni casi non aveva parole per esprimere¹⁰). E il mondo contemporaneo, che ne conosce il nome e il significato, ne ignora la pratica. Una pratica certo difficile da esercitare sia pure in misura ridotta e parziale, giacché essa postula una profonda rivoluzione interiore d'ordine intellettuale e morale che sfida i limiti, la componente "ferina" della natura umana¹¹. E forse non aveva tutti i torti Cornelio Giansenio quando nell'*Augustinus* – l'opera condannata per due volte dalla Chiesa (da Urbano VIII nel 1642 e da Innocenzo X nel 1653) – scriveva: «Alcuni precetti di Dio sono impossibili per gli uomini giusti che vogliono e tentano adempierli secondo le forze che essi hanno presentemente».

Una sublime utopia, dunque, la morale predicata da Cristo e consegnata ai Vangeli? Quand'anche lo fosse, il suo valore intrinseco e la sua funzione storica non sarebbero meno rilevanti, giacché le utopie non sono sterili sogni, ma prefigurazioni e precorimenti di traguardi ideali che interpretano bisogni ed attese dell'umanità e che comunque influiscono sul corso della civiltà. Ma non è utopica la predicazione messianica di Cristo, l'annuncio di un tempo nuovo, di un nuovo ciclo della storia del mondo. Una predicazione che promuove, per dirla con Croce, «la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuto»: una rivoluzione perennemente attiva nelle coscienze, che trova il suo sigillo nel sacrificio della croce.

Il sacrificio della croce, come atto conclusivo, compimento della vicenda terrena del Dio fattosi uomo, presuppone l'evento fondativo di quella vicenda ad un tempo umana e divina: *il farsi uomo di Dio, il mysterium fidei dell'incarnazione*. È, questo dell'incarnazione – e conseguentemente della *natura* di Cristo, ossia del rapporto tra divinità e umanità in Gesù di Nazareth – un tema estremamente complesso e delicato, oggetto di dibattiti e controversie cristologiche fin dai primi secoli, risolto dai Padri della Chiesa nel Concilio di Calcedonia del 451 col dogma

¹⁰ La ricorrenza di determinate parole nella civiltà cristiana e in quella prechristiana non implica identità di significati. È il caso, per fare un esempio, della parola *misericordia*, una parola tematica chiave per l'*ethos* cristiano. Nel *Thesaurus Latinae linguae*, VIII, 2, cc. 1124-29 alla voce *misericordia* si registra una netta distinzione tra *misericordia deorum gentilium* e *misericordia dei Christiani* (c. 1126). Lo stesso può dirsi per la voce *pietas*, e per la voce *venia* [perdono], quest'ultima nel *Lexicon totius Latinitatis* di Egidio Forcellini.

¹¹ Sulla ontogenesi di questa componente cfr. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975.

della doppia natura di Cristo, vero uomo e vero Dio; un tema al quale, per difetto di competenza, e in quanto argomento di fede, non posso che accennare¹². Mi preme però richiamare l'attenzione sulle ricadute ed implicazioni di un tema cosiffatto. Perché è qui, nel *mysterium fidei* dell'incarnazione, uno dei pilastri basilari della rivoluzione religiosa, antropologica ed etica operata dal cristianesimo; l'asse intorno a cui ruotano e si ridefiniscono in termini nuovi la concezione del divino («la nuova idea del Dio nel quale siamo, viviamo e ci muoviamo» cui faceva riferimento Croce), il rapporto che intercorre tra l'umano e il divino, e conseguentemente la concezione – che per intenderci chiamerò “ficiniana”, neoplatonica – dell'uomo e il rapporto che l'uomo intrattiene con se stesso e col mondo: il senso e il valore della sua esperienza mondana.

Oserei dire che affondano le loro radici qui, nelle problematiche direttamente o indirettamente connesse all'incarnazione intesa come unione ipostatica di umano e divino e – occorre dire – attraverso l'assimilazione da parte dei Padri della Chiesa (di sant'Agostino in particolare) e la riconversione in chiave cristiana della filosofia greca, classica (Platone e Aristotele) ed ellenistica – affondano le loro radici qui alcune categorie fondative della sensibilità e della coscienza “moderne”.

L'incarnazione – il verbo che si fa carne, il Dio che si fa uomo – implica l'introiezione del divino, che resta pur sempre entità soprannaturale, ma non più estranea all'essere dell'uomo, alla natura umana, bensì da essa partecipata e ad essa, tramite Cristo, pur senza confusione di ruoli, connaturata; implica cioè l'immanenza del divino all'umano: in un certo senso (e nella sua trasposizione laica) la secolarizzazione del divino, la sua inerenza alla coscienza e alla prassi umana. Il luogo non luogo abitato dal divino è infatti, nella riflessione agostiniana, l'*interiorità dell'uomo*, sede dell'anima immortale. «In interiore homine habitat Christus» scrive Agostino nel *Tractatus in Ioannis evangelium*, XVIII, 10; e nel *De magistro*, XI, 38: «Qui in interiore homine habitare dictus est, Christus est» («colui che si dice abiti nell'interiorità dell'uomo, è Cristo»).

L'interiorità e l'anima – cioè lo spirito divino che la abita – sono le due categorie strettamente correlate che identificano la forma e l'essenza dell'uomo nuovo nato dal e col cristianesimo: portatore dei suoi valori, custode delle sue finalità, esecutore della sua missione mondana e perciò espressione ed agente di una profonda mutazione antropologica ed etica

¹² Per una illustrazione a tutto campo ed aggiornata del tema, si rinvia a R. La Valle, *Se questo è un Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2008, capp. 9-13.

tutta interna ed organica al percorso della salvezza. Se l'obiettivo, il disegno escatologico del Dio che si fa uomo e si offre al sacrificio della croce è, come è nelle attestazioni evangeliche, quello della redenzione e della salvezza dell'umanità, la sua realizzazione alla fine dei tempi non può essere e non è semplice dono della grazia, frutto spontaneo del sacrificio della croce, ma laboriosa conquista che richiede ed impegna la volontà e l'opera dell'uomo; che postula ed esige per l'appunto quella rivoluzione antropologica ed etica che opera ininterrottamente nelle coscienze sotto il segno della morale evangelica.

Ma il percorso della salvezza, a partire dall'incarnazione che lo annuncia e dal sacrificio della croce che lo ratifica, si estende, per il raggiungimento del suo fine, in una dimensione spazio-temporale indefinita e illimitata, che chiama in causa la nozione stessa di spazio e, soprattutto, di tempo. È questo un tema, insieme all'altro dell'anima, illustrato con magistrale finezza ed acribia ermeneutica da Umberto Galimberti in pagine alle quali rinvio, e che qui mi limito a riassumere nei nodi essenziali per la grande rilevanza che esse hanno ai fini della mia cognizione, in buona parte indiretta, delle radici cristiane della civiltà occidentale¹³. Galimberti individua nella riconversione cristiana, operata da Agostino, del concetto platonico di "anima" come sede della verità, la radice prima «le basi dell'individualismo occidentale»; e nella concomitante rielaborazione del concetto greco di *tempo* – che in riferimento al percorso della salvezza si interiorizza, si dota di senso e si fa *storia* (cioè sviluppo, evoluzione, mutamento) – un passaggio «decisivo per la cultura occidentale».

La nozione prechristiana di tempo è ciclica: è movimento senza direzione e senza sviluppo. Nel ciclo – che segue il ritmo naturale del giro del sole e dell'eterna alternanza delle stagioni – il tempo ruota su se stesso all'insegna della ripetizione e dell'eterno ritorno. Il tempo ciclico è un tempo senza passato e senza futuro, senza memoria e senza speranza. Scrive Galimberti:

Nel ciclo non c'è speranza e non c'è attesa. La finalità che lo percorre non ha aspettative né pentimenti, la temporalità che esprime è la pura e semplice *regolarità* del ciclo, dove nulla può accadere che non sia già accaduto e nulla può avvenire se non conformandosi al già avvenuto. Nel tempo ciclico non c'è futuro che non sia la pura e semplice ripresa del *passato* che il presente ribadisce. Non c'è nulla da attendere se non ciò che *deve* ritorna-

¹³ Cfr. U. Galimberti, *Orme del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 97-101 e *passim*.

re [...]. A questo tempo che possiamo definire della *natura*, Agostino sostuisce il tempo della *salvezza* che non è più tempo della natura, ma tempo dell'uomo e della promessa di Dio. Alla fine del tempo [...] si adempie ciò che all'inizio era stato promesso. Nasce il tempo *escatologico* che soppianta il tempo *ciclico*, perché il divenire degli eventi non è affidato alla loro semplice ripetizione, ma è iscritto tra la creazione del mondo e la sua redenzione. [...] Questa concezione agostiniana del tempo, non più ciclica ma escatologica – sottolinea Galimberti – sarà la cifra decisiva dell'Occidente che, anche quando abbandona la matrice cristiana, continuerà a pensare in modo cristiano, sia che faccia *scienza*, in vista del progresso, sia che costituisca *utopie* in vista di un mondo migliore, sia che scateni *rivoluzioni* per il rinnovamento del mondo¹⁴.

A conferma della tesi di Galimberti va considerato il fatto che alla «matrice cristiana» formalmente abbandonata – e più propriamente alla sedimentazione inconscia della sua sostanza e del suo messaggio – rinviano, nelle loro motivazioni ideali, le rivoluzioni che hanno segnato la fase adulta e relativamente recente della civiltà occidentale. A partire dalla Rivoluzione francese, che issa sulle sue bandiere e proclama, col motto ufficiale della Repubblica, i valori che hanno ispirato, sotto il profilo etico, il moto rivoluzionario e gli obiettivi ideali che esso persegue: «liberté, égalité, fraternité».

Ebbene, questi valori appaiono per la prima volta nel mondo – sia pure in forme, modi ed accezioni diverse, ma concettualmente ed eticamente corrispondenti – con la nascita di Cristo così come narrata nei Vangeli, e trovano la loro prima espressione non già in formulazioni teoriche e in enunciati verbali, bensì nelle forme del suo venire al mondo e del suo essere nel mondo: nella morfologia dell'incarnazione e nelle sue valenze etiche, metaforiche e simboliche¹⁵. Si ricordi che nella narrazione evanglica Dio (nella figura del Figlio) si incarna, si fa uomo e viene al mondo non già nella forma o, per meglio dire, nella veste del ricco, del potente, del dottore della legge, ma in quella del servo: prendendo – con la sua nascita in una grotta, fra due animali, «da straniero, senza un tetto», una nascita annunciata soltanto ai pastori – «la forma ovvero la natura, la

¹⁴ Ivi, pp. 99-100.

¹⁵ Nel saggio *Un episodio dei Vangeli* – un saggio nel quale si rivendica l'eredità cristiana – a proposito delle forme in cui si manifesta ed esprime l'*ethos* cristiano, Croce scriveva: «Gesù, Paolo e gli altri che li accompagnarono e li seguirono non erano indagatori, definitori e dimostratori di concetti etici, ma creatori di ethos». Cfr. B. Croce, *Un episodio dei Vangeli*, in *Poesia antica e moderna. Interpretazioni*, Laterza, Bari 1962 (II ed.), p. 119.

*morphé del servo»¹⁶; cioè la forma infima e deietta dello stato umano e della scala sociale. Com'è evidente, l'incarnarsi del divino in questo livello estremo e abietto, desolato dell'umano non implica affatto una degradazione del divino, bensì una sacralizzazione dell'umano in ogni sua forma; attesta e statuisce, cioè, la pari dignità della persona, di *ogni persona* e l'uguaglianza degli uomini, di *tutti gli uomini*, indipendentemente da classi, ceti, ruoli sociali. E l'uguaglianza è fondamento e condizione di un diverso sistema, più libero e fraterno, delle relazioni interpersonali e più generalmente umane.*

Il mio discorso può chiudersi qui, perché credo che risulti comprovato da questa scarna e veloce ricognizione, il contributo dato dal cristianesimo – o meglio, per tornare a Croce dal quale ho preso le mosse, dalla «rivoluzione cristiana», «la più grande che l'umanità abbia mai compiuto» – il contributo dato dalla rivoluzione cristiana – dicevo – alla fondazione e allo sviluppo della civiltà occidentale. E che riconoscere nel cristianesimo una delle radici – non l'unica, ma sicuramente la più dota di potenziale identitario – della civiltà occidentale (ed europea in particolare) è un atto non già sotto qualsiasi profilo “ideologico”, ma di consapevolezza e correttezza storica.

ABSTRACT

In search of the Other. Notes on the Christian roots of Western civilization

A non-believer dealing with a grounding issue from a perspective of a rationalist and lay culture. A pathway, which is also existential, unravelled among several readings that move around a current culturally “uncomfortable” topic: the Christian roots of Western civilization. Recognizing one of the roots of Western civilization in Christianity is not an ideological act but one of historical awareness and correctness.

¹⁶ Si veda su questo tema e sulle problematiche connesse La Valle, *Se questo è un Dio*, cit., cap. 10, *Il Servo*. Le frasi tra virgolette caporali sopra riportate sono tratte dalle pp. 120 e 121.