



L'IDEA EUROPA IN ERICH PRZYWARA E JAN PATOČKA. LA FUNZIONE DI UN'UTOPIA

di *Giuseppe Ruggieri*

*Alla memoria dei morti in mare
Nel disperato viaggio verso un'Europa
Che non li accoglierà mai.*

Una premessa sulla stranezza di un accostamento e sul titolo

All'inizio ci fu Husserl. La riflessione sull'Europa, in pensatori come Przywara o Patočka, qui presi in esame, ha infatti una matrice nella critica al dominio progressivo della ragione calcolatrice e tecnica di Husserl, un dominio epocalmente responsabile dell'incapacità crescente di dare un senso al mondo-della-vita (*Lebenswelt*).¹ In questa critica ambedue i pensatori coinvolgono, come Husserl, il destino stesso dell'Europa, ma con una lettura assolutamente originale. Oltretutto se Husserl fu maestro di Patočka, non lo fu certamente di Przywara (il loro rapporto semmai fu mediato da Edith Stein). Inoltre Przywara e Patočka non si sono conosciuti e il legame che qui viene stabilito tra loro è in parte arbitrario, ma solo in parte, giacché è fondato sul nesso che è possibile cogliere tra le loro riflessioni, nel senso che il pensiero dell'uno contiene in sé possibilità che sono illustrate dal pensiero dell'altro. Non voglio, cioè, affatto affermare che la riflessione che

¹ Penso soprattutto a E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

il teologo tedesco opera sull'Europa abbia uno sviluppo in quella del filosofo ceco. Intendo piuttosto cercare di comprendere come un'idea, pur non essendo in un luogo determinato (ed è quindi alla lettera un'utopia), è tuttavia «in mezzo a noi», commuova e muova, chi ha occhi per vedere, verso una determinata direzione della storia. Il 'non-luogo' dell'idea non è cioè identico all'assenza, ma rimanda a un altro luogo, a un'altra presenza dotata di efficacia non meno forte dei luoghi comuni, identificabili senza fatica. Si può ricordare, a tal proposito, la risposta che Gesù diede ai farisei che gli chiedevano di precisare i tempi della venuta del regno: «I farisei gli domandarono: "Quando verrà il regno di Dio". Egli rispose loro: "Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: 'Eccolo qui, oppure: Eccolo là'. Perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi!» (Lc 17, 20-21).

La seconda precisazione riguarda il titolo. Il traduttore italiano ha tradotto l'operetta di Przywara con *L'idea di Europa*, e anch'io a volte userò il genitivo perché farò riferimento alla traduzione italiana e non all'originale tedesco. Ma l'originale non ha il genitivo, ma semplicemente *Idee Europa*. Ritengo che la traduzione al genitivo indebolisca il significato di ciò che Przywara intende. La traduzione con il genitivo sembra infatti suggerire che esista un'Europa 'fisica' da cui si astraie 'aristotelicamente' un'idea corrispondente che ne riproduce l'essenza. Ma per Przywara non è così. L'Europa è un'idea prima ancora che l'Europa fisica esistesse e la 'forma' dell'Europa fisica è solo una delle fasi in cui l'idea vive. Paradossalmente potremmo dire che per Przywara l'Europa/Idea non esista in concreto come tale. Per questo il nostro sottotitolo la designa come un'utopia, un non-luogo. E la domanda allora potrebbe essere: come esiste un non-luogo? Spero che alla fine di questo contributo il lettore possa trovare una risposta a questa domanda.

Sotto le rovine della seconda guerra mondiale

Erich Przywara (1889-1972) fu un teologo che dominò la scena del cattolicesimo tedesco fino agli anni '60 del secolo scorso. Fu redattore e poi caporedattore della rivista dei gesuiti tedeschi *Stimmen der Zeit*, fino a quando il regime nazista ne vietò la pubblicazione nel 1941. Dopo la guerra, gravemente ammalato, si ritirò a Murnau nell'alta Baviera, ma senza cessare dalla sua straordinaria produzione di scrittore di teologia e filosofia. Il suo pensiero ruota attorno alla metafisica della *analogia entis*, che egli interpretava come struttura dinamica del reale, in una polarità mai risolta tra i vari enti e l'Essere, per cui qualsiasi somiglianza raggiunta tra l'ente e l'Essere, non fa che svelare una dissomiglianza sempre più grande.² L'analogia, intesa in questo modo, costituisce allora il movimento dinamico originario (*Ur-Bewegung*) e strutturale di tutto ciò che esiste, in un'ascesa verso l'alto che non avrà mai termine.

Nel 1964 Przywara diede alle stampe, in un volume che raccoglieva anche altri saggi, uno scritto il cui titolo era *Commercium*. In questo saggio viene chiarita in maniera decisiva l'ambiguità che poteva darsi nella prima stesura di *Analogia entis*. Qui, infatti, nel saggio sul *Commercium*, viene superata ogni dicotomia tra una struttura 'naturale', puramente filosofica, dell'ente e una struttura soprannaturale. Riconducendo infatti all'evento cristologico l'analogia dell'essere, viene precisato il significato di quell'ἄνω, 'in su', verso l'alto, che indica la direzione dell'analogia stessa. Essendo infatti l' 'alto' Dio stesso, non si può dare movimento verso di Lui che non sia reso possibile da lui stesso, che quindi non presupponga la sua discesa e la sua comunicazione all'ente. Ma questa discesa è Cristo. Przywara riterrà sempre che

² La prima parte di *Analogia entis* fu pubblicata nel 1932. La II parte non fu mai scritta, ma l'autore pubblicò vari saggi che di fatto la sostituivano e che furono pubblicati assieme alla I parte, nella II edizione, presso Johannes Verlag, Einsiedeln 1962. Una traduzione italiana di questa seconda edizione è quella curata da Paolo Volontè: *Analogia entis*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, dove tuttavia il traduttore equivoca e ritiene che la prefazione di questa II edizione sia di H. U. von Balthasar, mentre è dello stesso Przywara.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

l'analogia, come struttura dinamica dell'ente creato, trascende la distinzione tra natura e soprannatura.

La situazione vitale nella quale l'autore matura il suo pensiero sul *Commercium* risale tuttavia a circa vent'anni prima della data di pubblicazione del saggio. Come egli stesso scriveva alla fine del volume, «la prima composizione di questo capitolo costituiva il contenuto delle conversazioni domenicali pomeridiane in un circolo ristretto, durante i bombardamenti del 1944/45, collegate alle conferenze mensili di teologia che l'autore teneva a partire dal 1942 a Monaco, su incarico del card. Faulhaber. Con i suoi ascoltatori l'autore fu costretto a vagare dalla distrutta sala comunale attraverso cinque chiese che furono distrutte una dopo l'altra».³ La riflessione di Przywara si sviluppa quindi, in senso letterale, “sotto le bombe”, davanti allo spettacolo di una Germania distrutta e alla rovinosa fine del folle sogno hitleriano del *Reich*. Si tratta ultimamente di una meditazione sulla storia recente, opposta ad ogni autoesaltazione della *hybris* identitaria.

Il capitolo in questione riprendeva il linguaggio della liturgia del Natale dove il sintagma «*admirabile commercium*», lo «scambio ammirevole», sta ad indicare il mistero dell'incarnazione della Parola, spiegato tuttavia dall'autore nel suo nesso intimo con la morte in croce, a partire da alcuni brani neotestamentari chiave (Mt 20, 28; 2Cor 5, 17-21; Rom 6, 16-22 e Fil 2, 5-9) in connessione cioè con lo «svuotamento» della forma di Dio, «scambiata» con la forma dell'uomo schiavo del peccato: colui che non conosceva peccato, Dio lo fece peccato per noi (cfr. 2Cor 5, 21). Przywara fissava così, in maniera da sottrarlo ad ogni ambiguità possibile, il senso del cristianesimo (sostantivo) e del cristiano (aggettivo): cristianesimo = messianismo, cristiano = messianico. C'è realmente cristianesimo solo laddove venga nuovamente realizzato l'evento messianico, lo «scambio».⁴ Stando infatti

³ Si tratta del capitolo finale dell'opera di E. PRZYWARA, *LOGOS. Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Düsseldorf, Patmos, 1964. La citazione a p. 171.

⁴ Seguendo un metodo a lui molto caro, Przywara non amava usare i vocaboli nel loro senso derivato, ma in quello dell'originario etimo delle parole. Lo «scambio» è il modo in cui egli rendeva

all'ingenuità della narrazione neotestamentaria, Cristo è stato «fatto peccato», ha assunto l'alterità della condizione umana peccatrice (cfr. 2Cor 5, 21). In lui non c'è quindi solo un'assunzione generica dell'alterità della natura umana, come semplice diversità di condizione ontologica, ma c'è l'assunzione di quell'alterità che per definizione è 'lontananza' da Dio, anzi 'assenza' di Dio: il peccato. In lui l'altro peccatore viene scambiato/riconciliato con Dio. In lui, questo scambio/riconciliazione è anteriore alla conversione del peccatore. Infatti Dio ci ha amati per primo, e il Figlio suo è morto per noi, mentre noi eravamo ancora peccatori (cfr. Rom 5, 8).

Si può quindi fregiare del nome cristiano (= messianico) ogni realtà e ogni soggetto in cui avviene in qualche misura quest'assunzione della concreta realtà dell'altro, nello scambio che «riscatta».⁵ Paradossalmente l'evento cristiano/messianico non si gioca in un'affermazione della propria identità, ma in uno scambio con la condizione altrui, in un'assimilazione all'altro che «riscatta» l'altro nella sua identità propria.

La forza critica di questa concezione è enorme, perché essa giudica di tante pretese di realizzare la propria identità nella presa di distanza, se non addirittura nella condanna dell'altrui identità. L'implicito filosofico di questa lettura del Nuovo Testamento è che in ogni essere creato la sua struttura dinamica tenda alla solidarietà, all'incontro con l'altro come altro da sé, all'assunzione del suo destino in una prassi di riscatto comune.

L'Europa divisa tra Alleanza atlantica e Patto di Varsavia

Il Patto atlantico (NATO) venne firmato a Washington, negli

il termine καταλλαγή, che abitualmente viene reso con «riconciliazione». Ma la riconciliazione è l'effetto dello scambio, non l'evento fondante che è lo scambio di condizione con l'altro.

⁵ Przywara traduce così il sintagma liturgico dell'*admirabile commercium*: «Stauenswunder des (auskaufenden) Austausch», dove riecheggia il testo di Mt 20, 28: «Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti».

Siculorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

Stati Uniti, il 4 aprile 1949. La sua espressione maggiore fu ed è un'organizzazione militare, ma al fondo ci stava un'affermazione politico culturale dell'identità occidentale, almeno all'origine, contro l'Oriente egemonizzato dall'Unione Sovietica. Per molti (in primo luogo per Pio XII) questa identità era ultimamente quella cristiana.

Il Patto di Varsavia del 1955 (ufficialmente un Trattato di amicizia, cooperazione e mutua assistenza) fu un'alleanza militare tra i paesi del blocco sovietico, nata come contrapposizione all'Alleanza del Patto Atlantico. Il trattato fu elaborato da Nikita Chruščëv nel 1955 e sottoscritto a Varsavia il 14 maggio dello stesso anno. Questa data è significativa, per il semplice fatto che la costituzione del Patto di Varsavia avvenne la settimana successiva all'ingresso ufficiale della Germania Ovest nella NATO (6 maggio 1955).

Nell'inverno successivo Przywara tenne una serie di trasmissioni radiofoniche, poi raccolte e pubblicate sotto il titolo di *Idee Europa*.⁶ La connessione dei suoi pensieri con le vicissitudini politiche di allora, e la divisione tra l'Occidente e l'Oriente europeo, non è un'ipotesi fantastica, ma era dichiarata dallo stesso autore:

Un'«idea di Europa» scaturì inizialmente dall'elaborazione da parte francese del progetto di una «Federazione di popoli europei» da contrapporre al Sacro Impero [...]. Indipendentemente da questa prima origine e a motivo della svolta data al secolo XX dalla prima guerra mondiale, Coudenhove-Kalergi enunciò l'idea di una «Pan-Europa», idea arrivata fino ad oggi. A questa idea si ricollegarono Schuman e Adenauer, negli anni Cinquanta di questo secolo [il XX] e a partire da un'intesa tra Francia e Germania, tentarono di fondare un'«Unione europea» con fini economici, militari e infine politici. Di tutto questo oggi rimane solo la CECA, Comunità europea del

⁶ L'operetta fu pubblicata nel 1956, presso l'editore Glock und Lutz a Nürnberg. Io mi riferisco alla traduzione italiana, *L'Idée d'Europa. La "crisi" di ogni politica "cristiana"*, presso l'editore di Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, con una utile introduzione di F. Mandreoli e J.L. Narvaja.

carbone dell'acciaio). Infine l'attuale Unione Sovietica di Bulganin e Chruščëv aspira alla costruzione di un'analoga Unione est-europea a guida russo-comunista, che incorpori a sé il resto d'Europa sotto la parola d'ordine: «coesistenza». In tutti questi tentativi l'impulso è stato una politica puramente strumentale, senza la ricerca di un'«Idea Europa». Anche per questa ragione in questi tentativi il legame dell'Europa con l'Asia e l'Africa non gioca alcun ruolo. Infine questi tentativi mostrano chiaramente la quasi totale emarginazione di un autentico «universalismo cristiano» che fino a Leibniz era stato l'idea base di un «occidente unito», a fronte del prevalere di un consorzio puramente politico ed economico [...].

Ovviamente si potrebbe obiettare a questo testo che esso ignora altre matrici dell'unione europea (*Il Manifesto di Ventotene*, come esempio), ma per intendere appieno di quanto poi si dirà, è essenziale comprendere principalmente l'orizzonte di consapevolezza dentro il quale di fatto Przywara pone la sua riflessione critica, in opposizione ad una riduzione dell'Europa alla dimensione di una politica asservita all'economia. Ed egli era convinto che questo asservimento fosse frutto di un oblio dell'idea stessa di Europa.

L'allargamento dell'orizzonte

Per opporsi a questa riduzione, Przywara ricostruisce la genealogia dell'idea, ripercorrendone gli inizi e il destino storico. Risale quindi al mito, descritto da Ovidio nelle sue *Metamorfosi*, con un Giove-toro (raffigurante la potenza di Roma) che rapisce Europa, figlia del re fenicio, espressione della potenza marittima dell'asiatica Fenicia e dell'africana Cartagine (città fondata secondo Virgilio dalla regina fenicia Didone). Nel mito, Roma da potenza agricola-mascolina (il toro come simbolo dell'allevamento del bestiame) confinata all'Italia, diventa con la sua flotta, la potenza egemone del Mediterraneo, fino a giungere a Londra

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

(Roma anglosassone con carattere prevalentemente mascolino) e a Mosca, Roma di tutte le Russie con una insistita meccanizzazione-americanizzazione. Nel mito, al tempo stesso, si esprime così la vocazione unitaria dell'Europa, giacché questa, «dalla nascita appartiene a quell'Asia e Africa che hanno come simbolo interiore la donna, dal cui grembo provengono la crescita biologica e la crescita cosmica».⁷

Si tratta di un mito romano, ma Przywara, come emerge dalle righe precedenti, lo interpreta in un primo tempo in senso platonico, come «“modello celeste” che risiede unicamente nel profondo dell'anima di un popolo»,⁸ e che «ammette sempre ulteriori metamorfosi esteriori: dal Cesare del periodo precristiano alle odierne organizzazioni imperiali, si chiamino cartelli economici o stato totalitario».⁹

All'idea platonica d'Europa, Przywara oppone la «forma d'Europa» aristotelica che logicamente deriva dalla realtà fisica (l'Europa è la più grande penisola dell'Asia), come essenza profonda di questa *physis*, meta-fisica di una realtà geo-politica che ha al suo centro la *polis*. I legami con l'Asia (tramite la Sicilia, lo Ionio e il mare dell'Asia minore), ma anche con l'Africa attraverso Spagna e Portogallo, non cessano. A partire da qui Przywara sviluppa tutta una serie di collegamenti e sviluppi storici, non sempre evidenti, anche con il buddismo e l'islam, in contrapposizione al manicheismo, vero nemico delle tre grandi religioni di Asia, Africa ed Europa, che «vede una sorta di intima corrispondenza tra Dio e diavolo, bene e male, odio e amore, luce e tenebre. Tale dottrina fu combattuta strenuamente da Agostino: avvelenò la grande cultura francese provenzale; fu alla base della Riforma; si colloca nascostamente nel profondo della cultura dei tempi nuovi tramite autori quali Baader, Schelling, Hegel, Balzac e So-

⁷ *Idea d'Europa*, cit. 75 (in seguito Pr).

⁸ Pr, p. 73.

⁹ Pr, p. 75.

loviv'ëv; è oggi il sostrato dei comunismi e dei fascismi».¹⁰ La fantasia intellettuale del lettore è qui messa a dura prova, ma è chiara l'intenzione globale: mostrare come l'idea di Europa sia intrinsecamente opposta ad un sentimento identitario, esclusivo di altre identità.

A questo punto Przywara sviluppa anche una sua idea della politica europea. La politica, che trae il suo nome da *polis*, soggettivamente considerata è una *Gesinnung*, un modo di sentire che vede il bene comune dello Stato/città come totalità superiore all'interesse privato dei cittadini. Conseguentemente i partiti che antepongono l'interesse di una parte al tutto negano l'essenza della politica, mentre i ceti (*Stände*) che costituiscono un'alleanza per la realizzazione di un ordinamento della città, o un'alleanza per una diversa forma costituzionale, *Verfassung*, corrispondono meglio alla natura della politica. La dottrina costituzionale di Carl Schmitt,¹¹ secondo Przywara, riprende ai nostri giorni l'antica sapienza di Platone e Aristotele, contraria alla democrazia del numero. Nell'idea di alleanza, Przywara, ancorato all'*ethos* tipicamente tedesco della collaborazione tra i ceti, vede il riflesso della biblica concezione dell'alleanza sancita nel sangue, dei sacrifici nell'Antico Testamento e nella croce di Cristo nel Nuovo. Nel quadro di questa alleanza, così come il mistero di Cristo è un mistero di morte e risurrezione e Cristo è il *servo* per eccellenza, allo stesso modo una politica genuina consiste unicamente nel «servire» uniti a questo unico servo e in lui «con-servi». Autentica città dell'Occidente è stata anticamente Roma, ma di un Occidente che non si separa dall'Oriente. Non a caso la Roma eterna rimase il centro del «Sacro impero», «ma in ogni lotta tra la Roma del “Sacro Impero e Bisanzio”, la “seconda Roma”, e Mosca la “terza Roma”, l'idea forte che sottostava era questa: né

¹⁰ Pr, p. 80.

¹¹ Viene citata, di Carl Schmitt, la raccolta dei saggi *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Dunker e Humblot, 1958, pp. 84 e 362ss.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

una singola nazione né un'Europa meramente geografica possono essere "impero, ma solo oriente e occidente insieme".¹² Oggi questa funzione potrebbe essere assolta da Vienna, ultima città imperiale, ma dove Russia, America e Inghilterra, firmando la costituzione dello Stato austriaco, si strinsero la mano.

C'è molto romanticismo in questa lettura della storia, ma a me, sembra più importante l'intento dell'autore, anche se mediato da un'architettura diacronica profondamente romantica della storia d'Europa. Infatti l'intento sotteso a questa ricostruzione della storia europea è ultimamente mirato a preparare l'ultima parte, squisitamente teologica, della sua riflessione, scavando quindi una fondazione alla vocazione dell'Europa come luogo dello scambio messianico. *L'analogia entis*, la struttura dinamica dell'ente, viene qui applicata alla storia politica, anche se nella realtà della politica essa si capovolge in un movimento verso il basso e non più verso l'alto, pur restandone intima vocazione "tradita". Ma in questo capovolgimento il destino della realtà politica assomiglia al destino dell'uomo, anche lui portatore di una vocazione tradita.

Non è un caso che Przywara, a conclusione della sua lettura fenomenologica della storia dell'idea, contrapponga lo spirito autentico dell'Europa alla comprensione attuale dello spirito come dominio della natura:

Il significato che noi uomini dell'occidente attribuiamo oggi alla parola spirito contrasta, in modo inconciliabile, con quello originario attribuitole da tutte le lingue più significative: Ciò che noi chiamiamo spirito, sulla base dell'idolo della pura scientificità, appare come un addomesticamento razionale dell'originaria forza, mobilità e fecondità proprie dello spirito e comuni alla originaria cultura germanica, latina, greca ed ebraica. Spirito è di-

¹² Pr, p. 92.

venuto per noi occidentali il dominio sopra la vita e il cosmo, in se stessi irrazionali, attraverso la ragione umana calcolatrice, la *ratio*, fino al punto che l'infinità della vita e del cosmo appaia agli occhi delle odierne scienze della natura e della tecnica come una chiara struttura numerica, tale cioè da poter essere «dominata matematicamente» dallo scienziato e dal tecnico che eseguono i calcoli.¹³

Infine nell'ultima parte Przywara sviluppa l'idea cristiana di Europa. Il suo discorso è radicalmente diverso da quello che oggi molti nostalgici portano avanti sulle *radici cristiane* dell'Europa. Non già che Przywara rifiuti di parlarne. Ma per lui l'elemento 'cristiano', nella sua dimensione *originaria*, acquista un significato *radicalmente* diverso:

«Cristiano» è l'aggettivo che si riferisce a Cristo: questo non vuol dire che significhi solo «che proviene da Cristo» o ancora «che appartiene a Cristo» o ancora «che si riferisce a Cristo», ma significa esattamente quanto Agostino dice dei cristiani: «Voi non siete solo *di Cristo*, ma voi siete *Cristo*».¹⁴

Questo sta a significare che il cristiano è tale nella misura in cui rende di volta in volta presente nel tempo l'unico Cristo, ne è cioè l'esatta e vera rappresentazione. E giacché Cristo/Messia è l'Unto nello Spirito che realizza le promesse dell'Antico Testamento, «per l'illuminazione delle genti» (Lc 2, 32), allora vale che

Gesù in quanto Messia dell'Antico Testamento, è essenzialmente «Salvatore del mondo», in modo tale che egli dev'esser visto e compreso a partire dall'intera e multiforme pienezza del desiderio di liberazione e redenzione di tutti i popoli del mondo [...] Nel mistero dell'unità insieme di ebrei e gentili, questo unico «Messia degli Ebrei» e «Redentore del mondo» appare finalmente come

¹³ Pr, p. 99.

¹⁴ Pr, p. 111.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

mistero di un Dio santissimo, capace di «scambiare se stesso», che in questo Messia e Redentore «si scambia con i “peccati del mondo”»: in quanto egli «prende su di sé i peccati del mondo», dal primo Adamo e dalla prima Eva in poi, e li «porta» nella «maledizione», nella «morte» e nella «discesa agli inferi». E questo, nel Messia Gesù, diviene per noi «sapienza di Dio, giustizia, santificazione e redenzione» (cfr. 1Cor 1, 30).¹⁵

Appare quindi qui la centralità del motivo dello ‘scambio/ri-conciliazione’. Essere cristiani, rendere presente il Cristo, è un evento che si gioca tutto nella capacità di assumere l'altro, nella concretezza esistenziale della sua storia, portando sopra di sé la diversità della sua identità storica, fosse pure quella della lontananza da Dio.

Il «servizio di un'Europa cristiana» intesa come «occidente cristiano», consiste quindi nel compiere, con Cristo e in Cristo, l'unica «diaconia dello scambio che salva». ¹⁶ Ma questa vocazione nella quale si riassume l'idea Europa, in concreto è stata sempre tradita. Tradimento di questa missione dell'Europa nel mondo sono stati infatti il Medioevo cristiano (con il “Sacro impero) dove i senza Cristo divennero nemici. Ma lo furono anche le chiese della Riforma, nonostante il loro inizio evangelico, giacché la «comunità di eletti» fondata da Lutero si strutturò a Ginevra nella comunità degli «eletti predestinati», che comportava l'idea di una «terra di Dio», quella cioè degli «eletti anglosassoni», che vollero e vogliono tutt'oggi essere i «conquistatori del mondo» con «crociate morali». ¹⁷ Ma tradimento alla diaconia dello scambio, come missione dell'occidente, fu ancora l'illuminismo cristiano, nonostante l'ideale autenticamente evangelico della fraternità, giacché esso si sviluppò nell'antica alleanza degli «umanamente perfetti». E anche se contengono idee auten-

¹⁵ Pr, pp. 113-115.

¹⁶ Pr, pp. 118-119.

¹⁷ Pr, p. 120.

ticamente cristiane, romanticismo della restaurazione e partiti cristiani che vogliono la restaurazione di una società cristiana diventano l'ultima versione di una nuova antica alleanza. Essi chiudono gli occhi sul fatto che l'Antico Israele è «l'Israele di Dio» del Nuovo Testamento, invitato a uscire «fuori dall'accampamento per portare l'oltraggio di Cristo» (Eb 13,13).

Tutte le realizzazioni storiche dell'Europa cristiana sono quindi un tradimento della sua missione cristiana. Mentre una vera e nuova «Europa cristiana» intesa come «occidente cristiano», può consistere unicamente nel fatto che noi cristiani, con il «Cristo amico e commensale dei peccatori», diventiamo sinceramente «amici dei peccatori», e concretamente «ci sediamo a mensa con loro» per essere così solo cristiani «come Cristo» che non distrugge i propri nemici,¹⁸ ma che invece «assume su di sé, porta e toglie il peccato del mondo» (Gv 1, 29).¹⁹

Il portavoce di Charta 77

Jan Patočka (1907-1977), dirà di sé in un'intervista del 1967:

Nel corso dei miei studi concretizzai un po' alla volta il fine del mio lavoro: compiere un superamento del mio positivismo immettendosi nella grande tradizione dell'*unica* filosofia, intesa non come sistema, ma come eterno dibattito intorno alle basi della *prima philosophia*; impadronirsi a questo scopo delle assi portanti di questa tradizione e delle sue tendenze attuali, che avevo fatte mie nella forma della fenomenologia e delle sue interne diramazioni. Quando tornai in Cecoslovacchia ero con tutto ciò quasi completamente isolato.²⁰

¹⁸ In nota Przywara cita Is 42, 3 e Mt 12, 20: «Non spezzerà una canna già incrinata, non spegnerà una fiamma smorta, finché non abbia fatto trionfare la giustizia».

¹⁹ Pr, pp. 124-125.

²⁰ Cit. secondo M. CARBONE, *Jan Patočka: eretizzare la tradizione*, in J. PATOČKA, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 2008, VII-XXIV, citazione a p. XV.

Questo isolamento non cessò mai del tutto. Nel 1937 Patočka ottenne la libera docenza in filosofia e poté quindi tenere dei corsi in università, ma solo nel 1968 ottenne l'ordinariato, con il governo Dubček. L'insegnamento universitario fu interrotto durante la guerra con l'occupazione tedesca, riprese nel 1945, fu nuovamente interrotto alla fine del 1949 perché Patočka rifiutò di iscriversi al partito comunista e impedito sia dall'insegnamento che dai rapporti internazionali. In tale situazione, continuerà a dare in privato, rispettando il ritmo accademico abituale, seminari di filosofia. Con l'ingresso dei carri armati sovietici a Praga, nuovamente perde per decreto la possibilità di insegnare. Nel gennaio del 1977, quando apparve il documento di *Charta 77*, fu tra i primi suoi firmatari e divenne il portavoce del movimento. Sottoposto a una serie estenuante di interrogatori da parte della polizia di Stato, venne ospedalizzato per problemi cardiaci e morì il 13 marzo 1977 per un ictus, causato probabilmente dalla situazione di stress a cui era stato sottoposto. La sua biografia appare così il rispecchiamento coerente di quella *cura animae* come ricerca di libertà e responsabilità, che sta al centro della sua riflessione filosofica, in un incessante approfondimento delle basi della *philosophia prima*.

L'eresia di Patočka

Nel 1975 vengono pubblicati clandestinamente in poche copie dattiloscritte i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Vengono chiamati eretici perché la storia della libertà, che tende ad una responsabilità non normata da una legge oggettiva, non può non essere "eretica". Uno di questi saggi, il quinto, porta un titolo che finisce con un punto interrogativo: *La civiltà tecnica è in declino?*²¹

²¹ Io qui leggo e commento l'edizione italiana a cura di M. CARBONE, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 105-131 (d'ora in poi Pa).

Il saggio si guadagnerà un acuto commento di Jacques Derrida²² ed è abbastanza significativo per la comprensione dell'idea di Europa, che sviluppa in parte le intuizioni di Husserl, concentrando tuttavia la propria attenzione sul nesso tra Europa e storia della libertà.

Importante è il punto interrogativo della domanda circa il futuro della tecnica. La risposta di Patočka infatti, pur essendo la sua valutazione della tecnica negativa come quella del suo maestro, non manca di riconoscere le possibilità offerte da essa e sembra quindi adombrare una convivenza necessaria, dove la ricerca della libertà dovrà quindi misurarsi con le sfide che la tecnica stessa pone all'esistenza umana.

L'asse portante della riflessione di Patočka resta sempre quello della *cura animae*, della ricerca dell'autenticità dell'esistenza come cammino individuale e collettivo verso la piena libertà responsabile. Questo cammino coincide con quello delle varie alienazioni dell'uomo concreto, ma dove l'alienazione (contrariamente a Marx, ma in maniera più vicina a Hegel) è condizione necessaria per la conquista della libertà:

Che cos'è la vita umana, perché sia possibile in realtà qualcosa di diverso da ciò che appare e si manifesta a se stessa? Il fatto che le cose appaiano diverse da quel che sono dipende dal fatto che esse si mostrano sempre unilateralmente, a distanza, in prospettiva, quindi possono assumere un aspetto comune ad esse e ad altre

²² J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999. La trad. italiana, *Donare la morte* è apparsa a Milano per il tipi della Jaca Book, nel 2002. La lettura di Derrida è filosofica e cerca di cogliere nessi e differenze del pensiero di Patočka con quello di Husserl, Heidegger, Levinas, ed altri filosofi europei dopo Hegel. La mia lettura prescinde da questi nessi e si concentra sulla enucleazione dell'idea di Europa. Può essere utile inoltre sottolineare come Patočka non faccia per lo più uso del sintagma «Idea Europa», ancorché questo risalga a Husserl, e che piuttosto nel suo pensiero sia la realtà storica dell'Europa a entrare in campo. Ma è vero che questa realtà storica sia il nome assunto in concreto da un'istanza profonda del dinamismo della libertà e della responsabilità e che, da questo punto di vista, ci sia un'analogia con la funzione che Przywara assegna alla struttura dinamica della realtà esistente.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

[..]. L'uomo non è estraneo a se stesso, come invece gli è estranea una cosa e il suo modo di essere: l'uomo è se stesso. Ma per apparire diverso a se stesso, deve necessariamente alienarsi e questa alienazione deve appartenere a lui, dev'essere fondata nel suo proprio modo di essere. L'uomo quindi è tale che l'alienazione gli è «più cara, più naturale» che il suo proprio essere. Il suo essere proprio non è quindi mai dato di per sé, ma è sempre un *compimento*, è un «alleggerimento» e non una leggerezza «naturale», quindi è il risultato di un «atto» determinato.²³

Le varie alienazioni (demonica, religiosa, filosofica, cristiana) descrivono quindi altrettante fasi progressive della *cura animae*, lungo le quali il problema insoluto resta quello dell'autenticità, dell'effettiva liberazione del soggiogamento dell'uomo a se stesso. Infatti il punto di partenza della *cura animae* è quello dell'aggiungimento al carro della vita che solo l'uomo avverte e che si manifesta in maniera estrema nella necessità del lavoro. Il lavoro è sempre lavoro forzato. Ma alla vita dipendente da sé e incatenata a se stessa, fa da *pendant* orgiastico la vita nello scatenamento di ciò di cui non si può aver cura né disporre:

È questa la dimensione del demonico e della passione. In entrambi i casi l'uomo risulta preda, non evade semplicemente da se stesso verso il «pubblico», verso la quotidianità, verso l'«oggettività», non si aliena nel modo banale di ogni giorno. Non si tratta di autoalienazione, ma di un venire sopraffatti, trascinati. [...] Sperimentiamo che il mondo non è costituito soltanto dall'ambito di ciò che possiamo, ma anche da ciò che a noi si apre *di per sé* ed è capace come *esperienza* di compenetrare e trasformare la nostra vita.²⁴

Il lavoro è considerazione per se stessi, mentre il demonico

²³ Pa, pp. 107-108.

²⁴ Pa, p. 109.

è privo di considerazione per qualsiasi cosa. Esso assume una dimensione sacrale, opposta alla quotidianità profana. Anche la sessualità appartiene a questa dimensione demonica alla realtà profana, ma proprio in essa la sfera orgiastica entra necessariamente in rapporto con la sfera della responsabilità.

Questo venir messi in contatto con la sfera della responsabilità, quindi con la sfera dell'autenticità e della verità umane, è probabilmente la cellula germinale della storia della religione. La religione non è sacrale e non sorge direttamente dall'esperienza delle orge e delle cerimonie sacre, ma sorge laddove il sacro, appunto in quanto demonico, viene superato. Le esperienze sacrali divengono esperienze religiose non appena viene compiuto il tentativo di integrare la responsabilità nella sacralità o di regolare la sacralità mediante la responsabilità.²⁵

L'esperienza religiosa tuttavia può accadere senza che appaia ancora con chiarezza ciò che sia l'uomo, chiarezza che può essere raggiunta solo quando l'uomo si mette in un rapporto esplicito con l'essere. Nemmeno l'esperienza artistica arriva a tale chiarezza. Queste esperienze infatti non possiedono ancora quel significato essenziale che ha l'esperienza 'ontologica' della filosofia. La vita storica significa in primo luogo il superamento, attraverso la divisione del lavoro, della confusa quotidianità della fase preistorica, dall'altra, attraverso la religione, il dominio del sacro attraverso la sua interiorizzazione, ma lo slancio vitale dell'uomo porta ancora avanti questa storia, dove la *polis*, l'epica e la filosofia greca costituiscono i diversi momenti di questo slancio, che porta all'esperienza filosofica:

Proprio perché la storia rappresenta in primo luogo questo processo interiore, cioè la genesi dell'uomo che risolve il dilemma originario delle opposte possibilità che gli si aprono grazie all'esperienza dell'autentico, unico

²⁵Pa, pp. 111-112.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

io, essa è in primo luogo storia dell'anima. Per questo la storia viene quasi fin dal principio accompagnata dalla riflessione sulla storia e per questo Socrate definisce la comunità, che è il vero e proprio luogo della storia, anche luogo per la cura dell'anima.²⁶

La filosofia platonica, in questo cammino storico dell'uomo, rappresenta il pensiero della luce senza ombra. Qui Patočka si affida alla lettura di un condiscipolo di Husserl, Eugen Fink.²⁷ Per costui l'allegoria platonica della caverna rappresenta un capovolgimento dei misteri e dei loro culti orgiastici. La caverna sarebbe cioè una raffigurazione del luogo sotterraneo per la celebrazione di questi misteri, il grembo della madre terra. Platone abbandona il seno della madre terra per mettersi sulla via della luce, per sottomettere cioè l'elemento orgiastico alla responsabilità. Questa "conversione" platonica rende possibile la visione del Bene stesso. Il cammino verso il Bene che costituisce il nuovo mistero dell'anima, sotto forma di un dialogo interiore, mette alla luce al tempo stesso l'immortalità dell'anima, diversa dall'immortalità dei misteri, perché individuale, e individuale perché interiore. La responsabilità trionfa sull'elemento orgiastico, ma al tempo stesso se lo incorpora, come Eros che non riuscirà a comprendere se stesso se non comprenderà che le sue origini non sono nel mondo corporeo, nella caverna, ma che esso è soltanto «un mezzo di ascesa al Bene con le sue esigenze assolute e la sua severa disciplina».²⁸

Infine un altro elemento importante va aggiunto ancora a questa nuova concezione dell'immortalità: il filosofo ha vinto la morte in quanto la guarda in faccia e non fugge dinanzi a lei (Socrate!). La filosofia platonica era μελέτη τοῦ θανάτου, cura della morte, «in quanto la vita (eterna) nasce da questo guardare in

²⁶ Pa, p. 113.

²⁷ E. FINK, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann, 1970.

²⁸ Pa, pp. 114-116.

faccia la morte, dal trionfo sulla morte (è possibile che non sia nient'altro che questo "trionfo")».²⁹

Tutto questo insieme di motivi fu messo a dura prova con la fine della *polis-civitas* e l'avvento dell'impero romano. Lo Stato infatti non era ormai una comunità di eguali nella libertà e la libertà non si determinava ormai attraverso il rapporto con i propri pari (gli altri cittadini), ma con il Bene trascendente. In questo contesto il cristianesimo non poté superare la soluzione platonica se non con una nuova svolta, una nuova "conversione":

La stessa vita responsabile venne intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha al tempo stesso le caratteristiche di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo, ossia le caratteristiche del mistero che ha l'ultima parola. Diversamente da Platone, il cristianesimo comprende il bene come bontà dimentica di stessa e come amore (non orgiastico) che rinuncia a se stesso. Nessun elemento orgiastico che resta non solo subordinato, ma che viene addirittura represso nei casi limite, piuttosto un *mysterium tremendum*. *Tremendum* perché ora la responsabilità inerisce non all'essenza umanamente conoscibile del Bene e dell'Uno, ma all'insondabile rapporto con l'essere assoluto e inaccessibile che ci tiene nelle sue mani non sotto l'aspetto esteriore, ma sotto quello interiore. ... Ora l'anima non solo si cerca attraverso l'ascesa nel dialogo interiore, ma ne avverte anche il pericolo. In ultima istanza l'anima non è in rapporto con un *oggetto*, foss'anche il più sublime, ma con una persona che può guardare dentro di lei senza essere vista.³⁰

²⁹ Pa, p. 116.

³⁰ Pa, pp. 117-118.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

A questa riflessione, ne viene aggiunta tuttavia un'altra. E cioè quella secondo cui cosa sia la persona non è stato adeguatamente definito nel cristianesimo, sebbene sia presente in immagini e "manifestazioni" di grande forza, soprattutto sotto quella del problema dell'amore divino e del dio-uomo che prende su di sé i nostri peccati.³¹

E Patočka scava ulteriormente in questa "conversione" introdotta dal cristianesimo. Per un verso l'uomo è messo di fronte al proprio peccato, giacché l'individualità entra in rapporto con l'amore infinito e l'uomo diventa individuo, perché nei suoi confronti è colpevole, è sempre colpevole. Ognuno, come individuo, è determinato dall'unicità della sua posizione all'interno della generalità del peccato. E quindi, al contrario di quanto pensava Nietzsche, il quale ha coniato il motto per cui il cristianesimo è platonismo per il popolo, esiste una differenza sostanziale tra platonismo e cristianesimo:

La differenza principale sembra consistere nel fatto che solo ora viene scoperto il contenuto proprio dell'anima, nel senso che la verità per cui l'anima lotta non è la verità dell'intuizione, ma quella del destino personale, una verità legata ad una responsabilità eterna, contro la quale non c'è appello nei secoli dei secoli. La vita propria dell'anima, il suo contenuto essenziale che è interamente impegnato in un dramma inaudito, non sorge in seguito alla contemplazione dell'idea e quindi al legame con un essere che da sempre eternamente è [sottolineatura mia], ma in seguito all'apertura nei confronti dell'abisso della divinità e dell'umanità, di una teoantropia assolutamente unica e quindi tale da decidere da sé in maniera definitiva. Il Dio trascendente classico, combinandosi con il Signore della storia dell'Antico Testamento, diventa il personaggio principale di questo dramma interiore, che

³¹ Pa, p. 118. È superfluo notare qui l'assonanza con le posizioni di Przywara sul nucleo essenziale del cristianesimo, dove la morte del Messia come «fatto peccato» per gli altri gioca un ruolo fondamentale. Ma su questo punto ritornerò nelle mie conclusioni.

è dramma di redenzione e di grazia. Il superamento della quotidianità assume l'aspetto della preoccupazione per la salvezza dell'anima che si realizza in una trasformazione morale, al cospetto della morte e della vita eterna, vive nella più stretta combinazione di angoscia e di speranza, trema nella coscienza della sua natura peccatrice e con tutto il suo essere si offre in sacrificio al pentimento.³²

Derrida si chiede se quella di Patočka equivalga ad una riflessione cristiana come tale. Ma alla fine conclude, mi sembra in maniera corretta, che ciò che lega i pensieri del filosofo ceco fra loro, in maniera interna e necessaria,

è una logica che in fondo (ed è per questo che si può ancora, fino a un certo punto, chiamarla "logica") non ha bisogno dell'evento di una rivelazione o della rivelazione di un evento. Ha bisogno di pensare la possibilità dell'evento, ma non l'evento stesso. Differenza fondamentale che permette di mantenere un simile discorso lontano dal riferimento alla religione in quanto dogmatica istituita, e di proporre una genealogia pensante della possibilità e dell'essenza del religioso che non si costituisca come articolo di fede.³³

Ma, al di là del dubbio sulla natura ultimamente ambigua della logica sottesa all'analisi di Patočka, restano importanti alcune sue riflessioni che completano ulteriormente la sua intuizione fondamentale. Mi pare cioè che la sua analisi, una volta delineato il carattere fondamentale dell'innovazione cristiana, la declini poi in una storia che, in quanto storia, non può mai avere termine. Il cristianesimo, infatti, si affermò congiuntamente con il declino dell'impero romano e assunse forme esteriori e interiori connesse a questo declino. Questo tramonto segnò al tempo stesso la nascita dell'Europa nel senso attuale della parola. Il peso

³² Pa, p. 119.

³³ J. DERRIDA, *Donner la mort*, cit., p. 86.

del lavoro comune venne trasferito sempre più sulle spalle di una “cosa” che non era più uno schiavo, ma su un essere morale, «che, per quanto fosse modesto e sfruttato, aveva nella famiglia e nella proprietà un carattere autonomo e almeno in germe *libero*, il carattere della *persona*». ³⁴

Questa trasformazione ha dato origine al blocco sociale europeo, anzi europeo occidentale, quale possente forza espansiva (la colonizzazione, il sorgere di città diverse dall'antica *polis*, nelle quali il lavoro stesso cambia natura perché ormai diventa lo strumento che permette di trasferire il “fardello” dall'uomo alle cose), e all'espansione in territori che l'Impero romano aveva perduto (il Mediterraneo e l'Oriente) o che non aveva mai abbracciato (Europa centrale e medio-orientale). Dal nuovo rapporto con il lavoro e dall'utilizzazione scettica dell'antica tradizione razionalistica ha avuto origine una nuova concezione del sapere come qualcosa che è sostanzialmente pratico e strumento di dominio. Ma, al tempo stesso, questa concezione s'incontrava con una certa tendenza pratica della teologia cristiana, per la quale l'uomo si trova al mondo non solo per contemplare, ma per servire e agire. E l'evoluzione interna della produzione, delle tecniche, delle pratiche commerciali e finanziarie, condusse inoltre al sorgere di un razionalismo di tipo completamente nuovo, che poi è l'unico ormai a noi noto: il razionalismo che vuole dominare le cose e ne è invece dominato per il desiderio di profitto.

La conclusione di quest'analisi storica riprende infine un nodo fondamentale del pensiero di Patočka, giacché a suo avviso «nella genesi di questo razionalismo moderno ha un'importanza decisiva la mancata soluzione del problema che l'epoca cristiana aveva ereditato da quella antica: il superamento della quotidianità e dell'elemento orgiastico». ³⁵

³⁴ Pa, p. 120.

³⁵ Pa, p. 122.

I mutamenti intervenuti nello stesso nucleo spirituale del cristianesimo, il passaggio dapprima dal cristianesimo nobiliare all'autonomia della chiesa e quindi al cristianesimo laico, hanno permesso che il cristianesimo contribuisse, con la mentalità protestante dell'ascesi nel mondo e col *pathos* della consacrazione personale mediante la benedizione economica, al sorgere di quell'autonomia del processo produttivo che caratterizza il capitalismo moderno. Questo poi si libera dal guscio religioso e conclude un'alleanza con il moderno razionalismo, orientato per essenza verso l'esterno, con la straordinaria efficienza del formalismo matematico e con la sua estrema efficacia nel dominio della natura. [...] L'umanità europea, e oggi ormai l'umanità in generale, [...] non può più non esistere fisicamente senza quel modo di produzione che si fonda sulla scienza e sulla tecnica (peraltro, un modo di produzione che distrugge le riserve mondiali e planetarie di energia). Cosicché il dominio «razionale», la fredda «verità» di questo che è il più freddo di tutti i mostri, ci nasconde oggi del tutto il suo sorgere, elimina tutti i modi tradizionali che la nostra società aveva elaborato per superare la quotidianità in modo non orgiastico e nondimeno autentico e si presenta in tutto e per tutto come il padrone del cosmo. [...] È vero che il lavoro all'inizio crea un'inaudita schiavitù, ma in seguito «libera» sempre più, finché all'uomo s'apre la prospettiva di «liberarsi» completamente dal lavoro stesso.³⁶

Una delle conseguenze che passa dapprima inavvertita è la noia, ma che in seguito s'impone sempre più all'attenzione ed è ormai lo statuto ontologico di un'umanità che ha subordinato totalmente la sua vita al quotidiano e alla sua impersonalità. Se il problema della persona umana fin dall'inizio era quello del superamento della quotidianità e dell'elemento orgiastico, esso conteneva al tempo stesso l'esigenza di superare la riduzione dell'uomo a un 'ruolo': l'uomo non può mai essere identificato con nessun ruolo che egli possa rivestire nel mondo. Ma cosa accade adesso? La noia non scompare, anzi si sposta dalle quinte al centro della

³⁶ Pa, pp. 122-124.

Siculatorum Gymnasium

Ruggieri, *L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka*

vita e si esprime ormai in maniera diretta nel consumismo. Sotto l'aspetto del divertimento obbligatorio diventa un'esperienza metafisica collettiva. Viene così smarrito il rapporto con l'Essere e l'uomo è diventato una forza. Specialmente nel suo essere sociale il ruolo dell'uomo è ormai quello «un grande accumulatore che da una parte sfrutta le forze per esistere e riprodursi, mentre dall'altra, proprio per questo motivo, è coinvolto nel processo stesso e così viene accumulato, calcolato, sfruttato, come qualsiasi altra forza».³⁷ La riflessione finale è amara, ma essa contiene altresì una sfida, rivolta soprattutto all'*intelligenza*:

Alienando l'uomo da se stesso, la civiltà industriale lo sottrae al dimorare nel mondo, affondandolo nell'alternativa tra la noia quotidiana, ancor più che la fatica, da una parte, e surrogati da quattro soldi dall'altra. [...] D'altra parte è anche vero che questa civiltà rende possibile ciò che nessun altro precedente agglomerato umano aveva reso possibile: una vita senza violenza e una generale eguaglianza di possibilità. Non che da qualche parte abbia effettivamente realizzato questo fine, ma l'uomo non aveva mai scoperto in precedenza la possibilità di lottare contro la miseria esteriore. [...] Anche la lotta contro la miseria esteriore [tuttavia] è una lotta interiore. Ma la possibilità principale che emerge con la nostra civiltà è quella che per la prima volta si presenta nella storia, di passare da un potere casuale al regno di coloro che comprendono ciò che è in gioco nella storia. Sarebbe una tragica colpa (e non una disgrazia) dell'intelligenza se questa possibilità non venisse compresa e colta. La storia non è altro che lo sconvolgimento della certezza di un senso dato. [...]. L'altra ragione essenziale per cui la civiltà tecnica non può venire dichiarata in declino sta nel fatto che i fenomeni che abbiamo constatato e descritto non sono soltanto opera sua, ma eredità delle epoche precedenti. [...] La civiltà moderna soffre non soltanto per le sue miopie e le sue colpe, ma anche per la mancata soluzione di tutto il problema della storia. Ma il proble-

³⁷ Pa, pp. 127-128.

ma della storia non può venir risolto, deve restare un problema. Il pericolo oggi è che, per l'eccesso di sapere particolareggiato, si disimpari a vedere i problemi e ciò che ne costituisce il fondamento. Può darsi che l'intero problema del declino della civiltà sia stato mal posto: la civiltà di per sé non esiste. Il vero problema è se l'uomo storico intenda o meno riconoscersi nella storia.³⁸

La funzione di un'utopia

Due pensatori del Novecento, uno teologo e l'altro filosofo, senza essersi mai conosciuti e senza essersi mai letti, arrivano sorprendentemente a formulare la stessa «idea», un'idea che è decifrazione del significato di un evento senza esserne il risvolto che lo accompagna meccanicamente lungo l'arco del suo divenire storico. Patočka, da filosofo rigorosamente tale, non dà mai a questo evento il nome di Gesù di Nazaret, Przywara da teologo cristiano lo fa. Ma l'idea coincide. Il vertice del cammino umano, della struttura dinamica della *cura animae*, è raggiunto nel dono di sé nella morte. La libertà è essenzialmente liberazione dalla legge, dalla determinazione oggettiva del bene, per essere consegna al mistero dell'amore assoluto. L'Europa è il luogo in cui storicamente questa idea ha messo radici, anche se la storia europea ha cercato inutilmente di estirparle.

Si può discutere sulla pertinenza di questa affermazione sul piano storico-filologico. Giacché essa è possibile solo a patto di includere la terra d'Israele e l'Asia minore fino alle sue propaggini, dentro i confini europei.³⁹ Ma non si può negare una forma occidentale dell'incarnazione del cristianesimo, dove l'idea

³⁸ Pa, pp. 130-131.

³⁹ Ma anche a questo proposito la storia del cristianesimo non si lascia facilmente ridurre dentro i confini schematicamente geografici. Il cristianesimo egiziano delle origini infatti si confronta con l'Oriente più che con l'Occidente e l'Africa di Tertulliano, Cipriano ed Agostino appartiene più all'Occidente di quanto non lo siano i vicini (geograficamente) egiziani. Le origini mitologiche dell'idea di Europa, delineate da Przywara, in questo senso, sono meno arbitrarie della riduzione occidentale dell'Europa stessa, operata da Patočka.

della libertà e del rapporto con le cose ha avuto un'evoluzione propria, sfociando in quel sapere razionale, che oggi ha assunto soprattutto un volto tecnologico, di portata non solo europea, ma universale.

Questo esito sostanzialmente uguale della riflessione dei due autori, è il risultato di due metodologie diverse: teologica l'una, autonomamente filosofica l'altra. L'esito tuttavia è sostanzialmente uguale proprio perché sia Przywara che Patočka ancorano le due metodologie alla storia. In Patočka questo ancoraggio va riconosciuto esplicitamente. Come nota finemente Derrida, Patočka, nella consapevolezza di un carico difficile da sostenere, afferma al tempo stesso che

la storicità deve rimanere aperta, come problema senza soluzione. [...] La storia non può diventare né oggetto decidibile né totalità dominabile proprio perché essa è legata alla *responsabilità*, alla *fede*, al *dono*. Alla *responsabilità*, nell'esperienza che si fa nelle decisioni assolute, prese senza continuità con un sapere o con delle regole già date, dunque prese nella prova stessa dell'indicibile; alla *fede* religiosa, attraverso una fede o un impegno di rapporto all'altro che nel rischio assoluto si porta al di là del sapere e della certezza; al *dono* della morte, che mi mette in rapporto con la trascendenza dell'altro, con Dio come bontà dimentica di sé – e che mi dà ciò che mi dà una nuova esperienza della morte. Responsabilità e fede procedono insieme, per quanto possa sembrare paradossale ad alcuni, e tutt'e due dovrebbero eccedere, di un sol passo, il dominio e il sapere. La morte *donnée* sarebbe questa alleanza tra la responsabilità e la fede. È a condizione di questa apertura eccessiva che ci sarebbe la storia.⁴⁰

Ma anche Przywara, proprio attraverso la sua analisi storica delle varie incarnazioni europee dell'idea messianica, deve am-

⁴⁰ J. DERRIDA, *Donner la mort*, cit., p. 45.

mettere che l'idea resta un compito, e anche se non lo ammette esplicitamente, sembra suggerire che la storia dell'idea cristiana di Europa resta essenzialmente aperta, affidata quindi alla storia del legame tra fede e responsabilità.

Il problema che si pone resta allora quello di sapere chi siano i responsabili di questo compito, coloro che avendo raccolto la palla lanciata loro, la rilanciano perché prosegua nel suo corso ultimamente misterioso.⁴¹ Per Patočka la risposta è chiara: gli intellettuali. È una risposta che trova conferma nella sua biografia e non è una semplice parola gettata al vento. È una risposta tanto più urgente in quanto oggi, più che mai, dall'irrazionalità crescente nell'opinione pubblica è richiesta come contrappeso una coscienza critica che eviti la deriva non soltanto dell'Europa e dell'Occidente tutto, ma anche il trionfo definitivo della cultura della tecnica sul pianeta terra. L'alternativa sarebbe soltanto la distruzione dell'uomo, della sua "anima".⁴²

⁴¹ Ho in mente la poesia di Rilke, che cito, con qualche piccola variante nella traduzione, dall'edizione italiana (R.M. RILKE, *Poesie II*, edizione con testo a fronte a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Torino, Einaudi 1995, pp. 254-255).

*Finché riprendi la palla che ha lanciato la tua mano,
non è che abilità e conquista facile -;
solo se all'improvviso devi prendere
la palla che un'eterna tua compagna
di gioco scagliò al centro del tuo corpo
con ben mirato slancio, in uno di quegli archi
di ponte del grande architetto Iddio:
solo allora è virtù il saper prendere, -
virtù non tua, di un mondo. E se tu addirittura
forza e coraggio avessi a rilanciare,
anzi, prodigio: se coraggio e forza
dimenticando avessi già lanciato (come l'anno
lancia gli uccelli, stormi migranti che il calore
di una vecchia cova all'altra giovane
scaglia oltre i mari) solo a questo rischio
è valido il tuo gioco. Ormai non rendi
il tuo lancio più facile né più
difficile. Dalle tue mani sfugge
la meteora e sfreccia nei suoi spazi [...].*

⁴² Nessuno ha illustrato questo rischio meglio di G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen*. Band I:

Per Przywara, nel suo saggio, la risposta alla domanda non è mai esplicitata.⁴³ Ma essa è chiara e va da sé: l'uomo messianico. Giacché si danno nella storia uomini che effettivamente si sono caricati, in maniera radicale, del peso dell'altro fino alla morte, e così hanno «adempiuto la legge del Messia» (Gal 6, 2). Questo compito non è limitato all'Europa (non lo è nemmeno quello di Patočka) ma si estende ai cristiani come tali. Ne sono esempio tra gli altri, in tempi vicini a noi, Oscar Romero, Marianella García, Teresa di Calcutta, Rutilio Grande, i gesuiti assassinati a San Salvador, i trappisti assassinati a Tibhirine in Algeria, ma al di là di costoro che sono entrati nelle cronache dei giornali, ne sono esempio tutte le migliaia di uomini e donne che nel silenzio offrono la loro vita per fare spazio e dare possibilità di vivere a persone più sfortunate di loro. E se è vero come afferma Patočka, che la storicità deve restare aperta, come problema non decidibile all'uomo, il problema non è quello di far previsioni, quanto quello di reperire la forza dell'utopia, del regno di Dio che «non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, oppure: Eccolo là. Perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi!» (Lc 17, 20-21).

Patočka sostiene ancora che non è stato adeguatamente definito nel cristianesimo cosa sia la persona, sebbene sia presente in immagini e “manifestazioni” di grande forza, soprattutto sotto quella del problema dell'amore divino e del dio-uomo che prende su di sé i nostri peccati.⁴⁴ L'affermazione per un teologo è alquanto sorprendente. Il concetto di persona (πρόσωπον, ὑπόστασις) nella storia della teologia, ma anche dei dogmi, è uno dei più

Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München, Beck, 1956; Band II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, Beck, 1980.

⁴³ Ma la risposta è presente nella biografia stessa di Przywara, uomo spirituale, di cui fa fede uno dei suoi capolavori, che potrebbe essere definito come la versione spirituale dell'*Analogia entis: Deus semper maior. Theologie der Exerctienz*, in tre volumi pubblicati presso Herder in Freiburg in Br., rispettivamente negli anni 1938, 1939, 1940. In misura ancora maggiore rispetto ad *Analogia entis* il linguaggio è particolarmente travolgente e coinvolgente. Solo alcune pagine della *Kirchliche Dogmatik* di K. Barth possono essere accostate nel Novecento alla forza espressiva di quest'opera.

⁴⁴ Pa, p. 118.

presenti, per lo meno dal IV secolo fino ai nostri giorni con una serie di sfumature di significato, anche se spesso incomprensibili al lettore non specialista. Si tratta di un concetto centrale, nella misura in cui la fede dei cristiani proclama l'unità personale di umanità e divinità in Cristo.

Ma non voglio ascrivere l'affermazione di Patočka a una sua presunta e in ogni caso improbabile ignoranza. Credo piuttosto che egli faccia questa affermazione perché non ritrova, nonostante le immagini e le manifestazioni di grande forza, nella storia della tradizione cristiana, quella precisa concezione della libertà e della responsabilità, introdotta nei fatti dal cristianesimo. Mi sembra altresì che il punto critico di questa affermazione stia laddove la libertà e la responsabilità, che costituiscono ultimamente la persona, abbiano come condizione l'indeterminatezza del mistero a cui ci si consegna, giacché una libertà come esecuzione di una Legge che determina i confini del Bene non sarebbe più tale.

Ritengo allora che qui Patočka con la sua affermazione sia soltanto provocatorio, sfidando la presa di coscienza critica dei cristiani riguardo ad un punto centrale della loro stessa fede. Fa parte, infatti, del nocciolo duro del cristianesimo l'affermazione paolina che il Vangelo liberi coloro che credono in Gesù Messia dalla Legge, anche di quella codificata dell'Antico Testamento: Cristo è termine della Legge (Rm 10, 4). Ma è altrettanto vero che la storia del cristianesimo smentisce spesso questo dato costitutivo della fede cristiana. Il primato dell'amore e del mistero viene, infatti, spesso rinnegato da tanta prassi anche autorevole. I cristiani difettano ancora, in gran parte, di un'antropologia messianica e di una concezione dell'etica corrispondente, che non sia ancora piegata dalle istanze etiche dominanti della nostra società.⁴⁵ Un difetto che emerge con tragica chiarezza nel caso dell'obbedienza richiesta dall'etica dominante dello stato, come

⁴⁵ Io ho fatto qualche timido tentativo in questa direzione: G. RUGGIERI, *Vangelo, morale e legge civile*, in *La sapienza del cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Torino, Einaudi, 2013, pp. 406-427; *Antropologia messianica*, in G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Bari-Roma, Laterza, 2017, pp. 229-239.

nella vicenda drammatica dello stesso Patočka.

Mi sia allora concesso rimandare ad un altro uomo messianico e teologo al tempo stesso, Dietrich Bonhoeffer. Tutta la sua etica ruota attorno al concetto di «assunzione di colpa».⁴⁶ Ed egli si assunse tutta la responsabilità di assumersi le colpe di quanti, per lo più atei, prepararono la congiura contro Hitler. Per questo fu impiccato, nudo come Cristo.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. soprattutto il capitolo su *La struttura della vita responsabile* in D. BONHOEFFER, *Etica*, a cura di I. Tödt, E. Tödt, E. Feil e Cl. Green, Brescia, Queriniana, 1995, pp. 223-252.

⁴⁷ Per i particolari della sua morte, cfr. CH.U. SCHMINCK-GUSTAVUS, *Il processo contro Bonhoeffer e altri a Flossenbürg e l'assoluzione dei magistrati assassini nel dopoguerra*, in G. RUGGERI, *Dietrich Bonhoeffer. La fede concreta*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 71-102.