

ANTONIO OLMI
INTRODUZIONE

Il futuro dell'Occidente non sarà un illimitato ascendere e andar avanti nella direzione dei nostri ideali del momento, per spazi fantastici di tempo, bensì un episodio della storia rigorosamente circoscritto e incontrovertibilmente determinato quanto a forma e a durata.

(O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*)

“Civiltà” è uno di quei termini che tutti più o meno intendono, ma ai quali è difficile dare un significato preciso: può essere sinonimo di “cultura” in senso antropologico (l’insieme delle manifestazioni spirituali e materiali di una società); può riferirsi a un particolare stadio della cultura (basato sull’introduzione dell’agricoltura intensiva e sulla presenza di città, di istituzioni formali e di un’ autorità centrale); può alludere al generale progresso dell’umanità; può indicare un insieme – convenzionale e trasmissibile – di norme, capacità e comportamenti.

È utile tenere ben distinti i concetti di “civiltà” e di “cultura”: sulla linea Spengler-Toynbee-Huntington, le civiltà sono «culture unificate» – raggruppamenti culturali dotati di una ben chiara identità simbolica. Entità complesse, le civiltà non possono essere comprese in prospettiva riduzionista: la molteplicità dei parametri che le individuano (geografici, cronologici, etnici, linguistici, antropologici, religiosi – ma anche filosofici, sociali, politici, economici) non può essere ridotta a uno solo, o a una loro ristretta combinazione. Tuttavia, qualunque sia il criterio usato per descriverle, le civiltà si stagliano nettamente sullo scenario della storia universale: sfumate e indistinte alla periferia, il loro nucleo centrale – la loro *essenza* – è chiaramente distinguibile.

Di notevole aiuto per comprendere la storia delle civiltà è l’analogia di Spengler, secondo cui i grandi «raggruppamenti culturali» sono paragonabili a organismi viventi: che nascono, si sviluppano, decadono e muoiono. Attraverso questo ciclo – talvolta millenario – le civiltà dapprima si espandono, e tendono a influenzare e inglobare altre culture; poi raggiungono il vertice della loro maturazione; infine iniziano a degenerare e scompaiono, o vengono assorbite.

Tra le civiltà più influenti che oggi agiscono sulla scena mondiale un posto di rilievo spetta indiscutibilmente alla *civiltà occidentale* – o, più brevemente, all’*Occidente*.

Ma che cosa intendiamo, esattamente, con questa denominazione?

Dal punto di vista geografico essa si riferisce a un'area originariamente incentrata sull'Europa, e successivamente allargatasi sino a comprendere le Americhe, e zone ancor più remote (come l'Australia e la Nuova Zelanda). Dal punto di vista storico, per Spengler e Toynbee la civiltà occidentale inizia dopo il dissolvimento dell'impero romano, distinguendosi nettamente dalla civiltà greco-romana (o "antica", o "classica") che l'aveva preceduta.

Tuttavia ci sembra opportuno spostare molto più indietro nel tempo la data di nascita della civiltà occidentale: e portarla a coincidere con la dispersione delle popolazioni indoeuropee e la loro fusione con le popolazioni autoctone dell'area mediterranea. Gli indoeuropei originari possono essere individuati non per la discussa (e discutibile) appartenenza a una medesima "razza", ma in virtù di elementi *culturali* comuni: il più importante dei quali è la condivisione della medesima *esperienza del sacro*.

Come afferma suggestivamente Eliade – seguendo l'ipotesi Gimbutas-Mallory dell'«invasione calcolitica» – «l'irruzione degli indoeuropei nella storia è segnata da spaventose distruzioni»¹: tra il 2300 e il 1900 a.C. in Grecia, in Asia Minore, in Mesopotamia numerose città vennero saccheggiate e incendiate da invasori che parlavano lingue di matrice indoeuropea. Intorno al 1200 a.C. essi erano penetrati nella pianura indogangetica; gli iranici si erano stanziati solidamente in Persia; la Grecia e le isole erano indoeuropeizzate. Alcuni secoli più tardi poteva considerarsi compiuta – o perlomeno in fase di espansione considerevole – la conquista dell'India, della penisola italiana e balcanica, delle regioni carpato-danubiane e dell'Europa centrale, settentrionale e occidentale.

Questo processo caratteristico – migrazione, conquista di nuovi territori, sottomissione e assimilazione degli abitanti, confluenza degli apporti culturali dei conquistatori e dei conquistati in una cultura nuova, dalle caratteristiche originali – si è compiuto a ondate successive, ad opera di popolazioni diverse ma di comune origine indoeuropea (ultimi in ordine di tempo i germani e gli anglosassoni); e può dirsi concluso solo nel secolo XIX della nostra epoca, con le vicende coloniali dell'impero britannico. In un certo senso, però, esso ancora prosegue attraverso l'ultimo impero occidentale, gli Stati Uniti d'America: anche se l'attività di conquista e sottomissione non ha più prevalentemente caratteristiche militari e territoriali, quanto piuttosto economiche e politiche. Riprendendo le parole di Eliade: «Non esiste un altro esempio, analogo a questo, di espansione linguistica e culturale»².

Un'idea così estesa della civiltà occidentale potrebbe non reggere, ovviamente, se per definirla si adottassero criteri riduzionistici: dal punto di vista *solamente* etnico, o geografico, o linguistico, o religioso, o sociale, o politico l'Occidente come l'abbiamo delineato è di certo un'entità troppo composita per venire ricondotta a un unico "simbolo culturale".

¹ M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*. I. *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Firenze 1979, 207.

² *Ibidem*.

Proviamo però a utilizzare, come criterio generale per distinguere le civiltà, l'*atteggiamento teoretico e pratico* che è loro caratteristico: vale a dire, il loro modo peculiare di conoscere e di agire – che scaturisce a sua volta da un particolare *orientamento nella realtà*. In questa prospettiva, è facile constatare come la fusione degli indoeuropei invasori con le popolazioni mediterranee abbia dato luogo a una originale sintesi tra esperienze del sacro completamente diverse; e parimenti, a un modo inconfondibile di orientarsi nella realtà.

La geometria e la filosofia nel periodo dei greci; il diritto al tempo dei romani; l'arte figurativa dell'Umanesimo e del Rinascimento; la scienza sperimentale e la tecnologia nell'età moderna – e in generale tutte le conquiste più rilevanti delle diverse fasi culturali che si sono succedute in Occidente – scaturiscono da un medesimo atteggiamento teoretico-pratico nei confronti del mondo: quello che proietta, sui vari piani della realtà e a gradi diversi di simbolizzazione, la sintesi della “sacralità del cacciatore” (paleolitica) e della “sacralità dell'agricoltore” (neolitica) operata dagli indoeuropei allorché, lasciata la *Urheimat*, si stanziarono in Europa.

Tale atteggiamento – complesso da analizzare, ma semplice da cogliere nelle sue multiformi manifestazioni – è rimasto sostanzialmente inalterato attraverso i millenni, ma ha subito un radicale mutamento di significato in seguito all'evento centrale della civiltà occidentale: la conversione dell'Europa al cristianesimo. L'esperienza cristiana del Santo – cioè del sacro «di ultimo piano»³ – non ha cancellato la peculiare esperienza indoeuropea del sacro “cosmico”, ma l'ha *risacralizzata* al livello più alto. In termini sociologico-religiosi, l'inculturazione del Vangelo tra i pagani occidentali ha fornito un nuovo (e *assoluto*) punto di riferimento alla loro modalità di orientamento e di azione: e in tal modo, ne ha valorizzato le potenzialità e ne ha accresciuto l'efficacia anche sul piano materiale, oltretutto su quello spirituale.

E in effetti, le più grandi conquiste della civiltà occidentale sono quelle dell'Europa *cristiana*; i suoi frutti più maturi traggono linfa dal vero “albero della vita” – cioè dall'insegnamento di Cristo, trasmesso dalla Chiesa. Ma al termine dell'età medievale l'Occidente resta affascinato dalla prospettiva di gustare questi frutti, staccandoli dall'albero che li aveva nutriti: nasce così la rappresentazione *moderna* del mondo. Avvengono profondi mutamenti nella scienza, nell'economia, nella politica, nella cosmologia, nella storia, tutti accomunati dalla ricerca dell'*autonomia*: cioè dell'indipendenza da qualsiasi vincolo alla propria libertà – e in primo luogo, dal legame con Dio. L'uomo medievale riconosceva le sue opere come un servizio reso al Creatore; l'uomo moderno invece – come afferma Guardini – rifiuta la Rivelazione, e attribuisce a se stesso il ruolo di artefice e demiurgo di tutto ciò che ricade nella propria sfera d'azione⁴.

L'uomo occidentale moderno agisce e osa e crea, portato dall'*ingenium*, guidato dalla *fortuna*, coronato dalla *gloria*; ma perde anche il suo *ubi con-*

³ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1992², 122.

⁴ Cf. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1984.

sistam, quale gli era stato assegnato nella vecchia immagine del mondo, e avverte un senso di abbandono e di minaccia. L'angoscia dell'uomo medievale si connetteva alla contrapposizione tra finitezza del creato e sete di espansione dell'anima, che si placava guardando a quel mondo trascendente a cui egli era incessantemente ricondotto; l'angoscia dell'uomo moderno, al contrario, è dovuta in gran parte al sentimento di non avere più un simbolico punto di appoggio, all'esperienza continuamente rinnovata di non trovare alcun luogo di esistenza che possa appagare la propria esigenza di significato.

È piuttosto facile, utilizzando il modello "organico" di civiltà, individuare nel *tradimento di Cristo* operato nell'età moderna l'apice dello sviluppo – e al tempo stesso l'inizio della decadenza – della civiltà occidentale. Ciò non vuol dire condannare in blocco la modernità: sul piano filosofico, ad esempio – come osserva Del Noce – oltre alla linea Cartesio-Nietzsche esiste una linea Cartesio-Rosmini, capace di opporsi al razionalismo metafisico e al suo sfociare nell'ateismo⁵. È un dato di fatto, però, che, delle due, la linea Cartesio-Nietzsche sia la più influente e significativa: e che il *nichilismo* sia il fenomeno più caratteristico dell'età moderna, vero e proprio "destino dell'Occidente".

Non possiamo prevedere, ovviamente, quanto tempo ci vorrà prima che la civiltà occidentale scompaia dalla scena della storia; né se finirà in modo rapido e cruento, o se piuttosto si dissolverà lentamente a contatto con nuove civiltà dominanti. Di certo, l'accentuarsi della sua decadenza è così rilevante – a chi la osservi con sufficiente distacco – da indurre a domandarsi: quali sono state le sue conquiste più grandi? Che cos'è in grado di tramandare alle altre culture? Quale sarà la prevedibile *eredità dell'Occidente*?

Nel tentativo di affrontare tali interrogativi, il Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, lo Studio Filosofico Domenicano e il Centro "San Domenico" di Bologna hanno organizzato un Convegno di studi dal titolo *L'eredità dell'Occidente: cristianesimo, Europa e nuovi mondi*, tenutosi a Bologna dal 19 al 21 ottobre 2009 con la partecipazione di Riccardo Barile OP, priore provinciale della Provincia domenicana "San Domenico in Italia"; Erio Castellucci, preside della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna; Giovanni Bertuzzi OP, preside dello Studio Filosofico Domenicano e direttore del Centro "San Domenico"; Antonio Olmi OP, direttore del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna; Paolo Prodi e Stefano Zamagni, dell'Università di Bologna; Edoardo Bressan, dell'Università di Macerata; Gianfranco Basti, della Pontificia Università Lateranense; Pierangelo Sequeri, della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale; Fausto Arici OP, Giuseppe Barzaghi OP e Marco Rainini OP, della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna; Adolfo

⁵ Cf. A. DEL NOCE, *L'idea di modernità*, in ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007, 33-58.

Morganti, presidente dell'Istituto Sammarinese di Studi Politici e Storici; Luca Guzzardi, dell'Osservatorio Astronomico di Brera; Angelo Lazzarotto PIME, già missionario a Hong-Kong.

Il presente volume non costituisce, in senso stretto, gli "atti" del Convegno: alcune relazioni allora esposte non sono state pubblicate, altre sono state rielaborate ed ampliate, e l'ordine stesso delle relazioni non corrisponde a quello tenuto durante la loro presentazione.

Barzaghi ha distinto la "civiltà occidentale", intesa come soggetto storico, dall'"Occidente", inteso come categoria dello spirito. In questa prospettiva Occidente e Oriente – opposti, complementari e coinvolti nel medesimo destino – non sono mai qualcosa di definitivo (è la stessa forma grammaticale dei loro nomi, participi presenti sostantivati, a suggerirlo); essi debbono imparare l'uno dall'altro: l'Oriente insegna all'Occidente l'essenzialità della contemplazione, mentre l'Occidente insegna all'Oriente il sereno "scetticismo dialettico" della pura metafisica; e ognuno dei due tende a completarsi nell'altro: l'Oriente si "complica" guardando all'Occidente, l'Occidente si "essenzializza" guardando all'Oriente.

Una concezione della civiltà occidentale più vicina al modello "organico" è quella di *Morganti*: che ha individuato un importante fattore di dissoluzione, interno all'Occidente, nella tendenza a rimuovere e negare le differenti identità storico-culturali dell'Europa. Questa tendenza – di matrice neoilluminista, e quindi portatrice della *luce oscura* della modernità – porta ad accusare di "fondamentalismo" ogni tentativo di rivalutare la storia dei popoli europei: che incoraggerebbe i nazionalismi e i separatismi, e sarebbe di ostacolo alla convivenza democratica. In realtà, il vero fondamentalismo risiede proprio nella pretesa di cancellare le diverse e originarie identità europee, svuotandole di significato e sostituendole con "religioni civili" completamente manipolate dal potere politico e mediale.

Alla considerazione storico-culturale dell'Occidente *Rainini* ha aggiunto una dimensione insolita, ma di essenziale importanza: quella *geografica*. Poiché la riflessione sulla storia implica di per sé sia una riflessione sulla geografia (ossia sui luoghi dove gli eventi accadono), sia un approfondimento delle relazioni fra i caratteri dei luoghi e quelli degli eventi, non si può parlare dell'Occidente in prospettiva storico-teologica senza considerare il tema geografico centrale della "terra dove il sole tramonta". Preziose suggestioni in questo senso si possono trarre da alcuni autori del Medioevo centrale, fra i quali Ugo di San Vittore e Gioacchino da Fiore; ma più in profondità, occorre chiedersi se sia legittima una rilettura teologica della storia. Il cardinal Ratzinger, poi Benedetto XVI, nei discorsi fondamentali di Subiaco e Ratisbona compie un tentativo in tal senso: mettendo al centro il ruolo storico – ma anche attuale – dell'Europa.

Sequeri ha delineato la parabola della civiltà occidentale, individuandone alcuni passaggi caratteristici. Innanzitutto la *radicalizzazione della libertà* individuale del senso, e il sospetto nei confronti di ogni concezione finalistica della storia. Poi l'*itinerario di secolarizzazione*: che ha assunto toni prometeici nel secolo delle ideologie, e toni narcisisti nella fase attuale. Infine la *con-*

tradizione occidentale: cioè il nesso azzardato tra religiosità orientale e dignità umanistica, smarrendo il quale si smarrisce anche il futuro dell'Occidente. Non è escluso che la civiltà occidentale abbia ancora davanti a sé un periodo di sviluppo – ma affinché ciò avvenga sarebbero necessari sia una *decostruzione metafisica* del *logos* dell'autorealizzazione (una nuova "teologia filosofica"), sia lo sviluppo di una conseguente *metacritica dell'affezione* (una nuova "teologia politica").

Una dialettica irrisolta – e quanto mai problematica per l'Occidente – è stata individuata da *Prodi* sul piano antropologico-politico. Prendendo atto della crisi d'identità in cui l'Europa attualmente si trova, e del tramonto del mito di un progresso universale e necessario, è ormai chiaro come la weberiana «gabbia d'acciaio» della burocratizzazione e della razionalizzazione si stia stringendo in modo inesorabile sulla società occidentale. Senza sminuire l'apporto positivo dell'Illuminismo ma inserendolo in una valutazione complessiva della modernità, è allora opportuno rendersi conto di come il processo di secolarizzazione – tanto nel diritto quanto nella politica e nell'economia – non sia lineare e irreversibile, ma scaturisca dalla continua tensione esistente tra il polo del *sacro* (in senso cristiano) e il polo del *potere* (incentrato sull'uso della coazione e della forza).

Segni non di una decadenza irreversibile, ma quantomeno di un «disagio di civiltà» (in senso freudiano) sono quelli colti da *Zamagni* nel passaggio dell'Occidente dalla modernità alla postmodernità. Focalizzando la riflessione – ancora una volta – sul piano della politica e dell'economia, il relatore auspica l'avvento di un nuovo umanesimo: capace di fondare sui capisaldi del rispetto della persona umana, della democrazia e della fraternità un deciso ritorno alla prospettiva del bene comune. Di buon auspicio, in tal senso, è la capacità sempre dimostrata dall'Europa di mettersi in dialogo con l'altro da sé, e di trasformare le proprie strutture giuridiche, politiche ed economiche per renderle adeguate a interpretare l'emergenza del nuovo.

Ancor più specifica la prospettiva di *Bressan*, che vede nella rete di accoglienza fondata sull'idea di *caritas* una conquista sociale dell'Occidente cristiano. Nato tra la tarda antichità e il primo Medioevo, tale sistema assistenziale si sviluppa nell'età comunale con la creazione di ospedali urbani e di confraternite elemosiniere; la successiva evoluzione – in una situazione meno favorevole per i poveri e gli emarginati – non perde il contatto con la concezione precedente. Nel periodo seguente al XV secolo le politiche sociali delle città e degli Stati continuano a rispondere a esigenze morali e religiose più che a finalità di controllo sociale; e anche in seguito, di fronte al processo di modernizzazione economica che giunge sino ai nostri giorni, la *caritas* come ideale ispiratore dell'assistenza sociale si rivela uno dei più preziosi frutti della civiltà occidentale.

Secondo *Guzzardi*, invece – che rielabora un'idea di *Giorello* – conquista fondamentale dell'Occidente è la «dichiarazione d'indipendenza intellettuale» che ha preceduto di oltre un secolo l'«esperimento democratico» da cui sono nati gli Stati Uniti d'America: vale a dire, la rivendicazione di piena libertà da parte degli studiosi nello sviluppare qualsiasi controversia «nell'interesse della filosofia naturale» – cioè nell'interesse della ricerca scientifica,

intesa in senso galileiano (ossia moderno). La piena formulazione del nesso tra libertà politica e ricerca scientifica è poi pienamente emersa dalla riflessione che è stata condotta sul metodo delle scienze, naturali ed umane: secondo tale riflessione assumere che nessun risultato scientifico sia dotato di verità assoluta garantisce l'accesso al più esteso pluralismo, senza per questo cadere in una riduzione scettica.

L'intervento di *Lazzarotto* ha aperto al Convegno una prospettiva diversa, specificamente orientata verso la geopolitica e l'incontro dell'Occidente con una civiltà ben individuata, più antica e al tempo stesso più giovane e vitale della nostra: la civiltà cinese. Lo «scontro delle civiltà», paventato da Huntington, dopo l'attentato dell'11 settembre 2001 sembrò riguardare soltanto l'Occidente e il mondo islamico, lasciando estranee ad esso le grandi civiltà dell'Asia. Tuttavia il grado di coinvolgimento reciproco operato dalla globalizzazione e la crisi mondiale del capitalismo hanno reso necessario un maggiore impegno nel dialogo anche con paesi abissalmente lontani (in senso culturale, più che geografico): tra i quali la Cina occupa un posto di particolare importanza. Il confronto con la tradizione confuciana – molto influente non solo in Cina ma in larga parte dell'Asia orientale – può essere adeguatamente sostenuto solo dalla tradizione cristiana, così come è tramandata dalla Chiesa cattolica.

Di fronte alla poliedrica complessità delle relazioni che sono state presentate al Convegno, è opportuno porsi nuovamente la domanda cruciale da cui siamo partiti: quale sarà l'eredità *definitiva* dell'Occidente – non quella che la nostra civiltà di fatto lascerà alle altre (non siamo in grado di prevedere il futuro...), ma quella che sarebbe augurabile venisse tramandata per il *bene* di chi prenderà il nostro posto sullo scenario della storia? Assumendo apertamente la prospettiva della fede cristiana, siamo spinti verso conclusioni piuttosto stringenti.

L'eredità dell'Occidente potrà consistere nella scienza? Nella democrazia? Nel capitalismo? Nella tecnologia?

Si tratta certamente di doni molto apprezzati dalle altre culture (in particolare modo gli ultimi due); essi però si sono rivelati – se ci si consente l'uso di metafore un po' eterogenee – vere e proprie “mele avvelenate” e “cavalli di Troia”, facendo passare non solo il meglio, ma anche il peggio di quanto è stato prodotto nei quattro millenni della civiltà occidentale.

L'eredità dell'Occidente potrà allora consistere nel suo elemento costitutivo in quanto civiltà: cioè nell'*atteggiamento teoretico e pratico*, derivante dall'*orientamento nella realtà* caratteristico degli indoeuropei conquistatori del Mediterraneo, e conquistati a loro volta dalle sue culture?

La risposta è *no*, nella misura in cui questo atteggiamento di *distaccato controllo* – di *distacco per avere il controllo* – gonfio di *hybris* e di volontà di potenza, ha innescato la «dialettica dell'Illuminismo» (denunciata da Horkheimer e Adorno); ha scatenato le potenze disumanizzanti della modernità; ha allontanato l'uomo occidentale da Dio. Ma la risposta è *sì*, nella misura in cui l'orientamento-atteggiamento indoeuropeo, trasfigurato dall'incontro con Gesù Cristo ed elevato dal piano della *sacralità* naturale a quello della

santità soprannaturale, ha accolto il messaggio biblico e si è costituito – come afferma Benedetto XVI – «parte integrante della fede cristiana»⁶.

Abbandonando l'idea – estremo frutto della *hybris* occidentale – che vede nella sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, una prima inculturazione da cui le civiltà non ancora cristiane dovrebbero prescindere, alla ricerca di un Vangelo “puro” e non occidentalizzato; prendendo atto che l'avvicinamento interiore avutosi tra la fede biblica e la filosofia greca sia un dato storico di importanza decisiva e dagli effetti irreversibili; riconoscendo che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa – è chiaro quale potrà, e *dovrà*, essere la preziosa, insostituibile, inestimabile “eredità dell'Occidente”: la consapevolezza che l'amore di Dio è l'amore del *logos* (in senso biblico); che non agire con il *logos* è contrario alla natura di Dio; che il culto cristiano, comunque si sviluppi in qualsiasi altra civiltà diversa dalla quella occidentale, è *logike latreia* – «un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione (cf. Rm 12,1)»⁷.

⁶ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Incontro con i rappresentanti della scienza (12 settembre 2006).

⁷ *Ibidem*.