

ERIK BORGMAN
Nijmegen (Olanda)

La “nuova” Europa: un gesto spirituale

L'ipotesi centrale formulata in questo articolo è che l'identità europea abbia un aspetto spirituale e religioso. Anche se i cattolici e le loro organizzazioni tendono più di altri a porre l'ac-

* ERIK P.N.M. BORGMAN

Laico domenicano, è nato ad Amsterdam (Olanda) nel 1957, è sposato e padre di due figlie. Dal 1976 al 1984 ha studiato teologia e filosofia all'Università cattolica di Nimega; qui nel 1990 ha conseguito i gradi accademici con una tesi sul significato delle diverse forme di teologia della liberazione per la teologia universitaria: *Sporen van de bevrijdende God* [Tracce del Dio liberatore] (Kampen 1990). Dal 1989 al 2003 è stato al servizio dei domenicani nederlandesi per fare ricerca sul *background* e i significati attuali della teologia di Edward Schillebeeckx. Il risultato di questo studio è: *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis* [Edward Schillebeeckx: un teologo nella sua storia] (Baarn 1999; trad. ingl., London - New York 2003). Dal 2001 è coordinatore della sezione «Teologia e scienze umane» dell'Istituto Heyendaal presso l'Università cattolica di Nimega, istituto che si occupa di ricerca interdisciplinare. È presidente della International Society for Religion and Culture, segretario di redazione della rivista *Tijdschrift voor Teologie* e membro del Consiglio di direzione della rivista internazionale di teologia *Concilium*.

I suoi attuali settori di ricerca riguardano in particolare il significato culturale e teologico della religione, della fede cristiana e della teologia, nonché il significato religioso e teologico della cultura attuale. A tale riguardo ha pubblicato numerosi articoli sia a carattere scientifico che più divulgativo, tra i quali una raccolta di saggi dal titolo: *Alexamenos aanbidt zijn God* [Alexamenos adora il suo Dio] (Zoetermeer 1994) e *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning* [Spiritualità domenicana: una ricognizione] (Louvain - Berg en Dal 2000; trad. ingl., London - New York 2002).

(Indirizzo: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen, Olanda.
E-mail: E.Borgman@hey.kun.nl; oppure: Borgman-VanLeusden@hetnet.nl)

cento sull'origine cristiana dell'Europa, anche se negli anni Cinquanta del secolo scorso i padri fondatori Konrad Adenauer (Germania), Alcide De Gasperi (Italia) e Robert Schuman (Francia) erano cattolici, anche se il trattato istitutivo della Comunità Economica Europea del 1957 fu siglato a Roma e i firmatari fecero visita a papa Pio XII, e anche se si è intensamente speculato sulla possibilità che nella nuova Europa stesse risorgendo il Sacro Romano Impero, l'Europa moderna è tuttavia un progetto secolare. Il suo significato religioso va rinvenuto nella sua stessa secolarità. Inserire la parola “Dio” nella futura Costituzione europea, come vanno proponendo alcuni, potrebbe essere una buona idea, ma non come un *memento* dell'origine religiosa di valori poi secolarizzati nelle culture europee. Piuttosto, far riferimento a Dio significa riconoscere che ogni progetto umano è una risposta a un'opportunità già data, e che nulla di ciò che si realizza è all'altezza di ciò che dovrebbe essere realizzato. La parola “Dio” è un *memento* del fatto che nessuna cultura realizza mai la vita veramente buona, e che tuttavia possiamo sempre sperare in nuove occasioni di ulteriore umanizzazione.

1/ *La missione di rendere obsolete le missioni*

Inaspettatamente, l'identità spirituale dell'Europa è di recente assunta al rango di problema nelle discussioni sulla strategia da opporre al terrorismo dopo l'11 settembre e sulla legittimità di un guerra preventiva in Iraq. L'analista politico americano Robert Kagan ha affermato, in analogia con la concezione stereotipica delle differenze di genere riassunta nel titolo del libro *Men Are from Mars, Women Are from Venus*, che gli americani vengono da Marte e gli europei da Venere¹. Accantonando gli ste-

¹ R. KAGAN, *Power and Weakness*, in *Polity Review*, giugno 2002; ID., *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, Knopf, New York 2003 [trad. it., *Paradiso e potere. America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, Mondadori, Milano 2003]. Cf. J. GRAY, *Men Are from Mars, Women Are from Venus. A Practical Guide for Improving Communication and Getting What You Want in Your Relationship*, Thorsons, London 1993 [trad. it., *Gli uomini vengono da Marte, le donne da Venere*, Sonzogno, Milano 1996].

reotipi di genere, Kagan ha la sensazione che, se gli americani sono pienamente consapevoli di vivere nel mondo descritto da Thomas Hobbes come uno stato di guerra di tutti contro tutti, gli europei vivono nel loro proprio continente la visione kantiana di una pace perpetua in cui la forza è equilibrata dal diritto e l'interesse personale illuminato ha preso il posto degli scopi irrazionali e dell'impiego di una forza eccessiva per conseguirli. Da un lato, Kagan suggerisce che la strategia dell'Europa è realistica per un continente debole, ciò che, militarmente parlando, essa è. Dall'altro, egli sostiene che, avendo abitato da lungo tempo il mondo di relativa pace e assenza di violenza che si è creata da sé, l'Europa ha perso di vista l'eccezionalità della propria situazione: in ogni altro luogo, la legge della giungla è ancora perfettamente vigente.

Ciò che Kagan e i molti colleghi che la pensano come lui sembrano dimenticare è però che la strategia europea nell'ambito degli affari internazionali ha avuto origine esattamente come una risposta a quello che egli chiama un mondo hobbesiano di incontrollabile e sempre rinnovata violenza. La nuova Europa che è in corso di costruzione a partire dalla fine degli anni Quaranta del secolo scorso è stata un tentativo di porre termine all'uso eccessivo della violenza mediante l'organizzazione di una situazione di comune interesse e concreta solidarietà fra ex nemici. La rivoluzionaria scoperta intellettuale e spirituale della nuova Europa è implicita nella sua consapevolezza di essere edificata sulle e dalle rovine della religione divenuta ideologia, del fascismo e dell'antisemitismo, del comunismo e dell'anticomunismo. La nuova Europa che assunse la sua prima conformazione oggettiva nel 1952 con la formazione della Comunità europea del carbone e dell'acciaio è nata dall'esperienza che «tutti quelli che metteranno mano alla spada periranno di spada» (*Mt* 26,52). Evitare la violenza è dunque nell'interesse di tutti, e il modo migliore per bandirla è renderne l'uso un'opzione sempre meno percorribile.

Ciò che è davvero rivoluzionario nello sviluppo della nuova Europa da cui è scaturita l'Unione Europea quale oggi la conosciamo è che si tratta di qualcosa di pienamente e profondamente pragmatico. Non c'è mai stato un disegno complessivo che attendesse soltanto di essere realizzato, ma sono state colte le

occasioni di ulteriore integrazione man mano che si presentavano. Nuovi accordi e nuovi trattati creavano fatti e situazioni nuove, e la discussione sul passo successivo ripartiva da quel punto². Recentemente è stato fortemente deplorato il fatto che l'Europa manchi di una visione a lungo termine, di una chiara consapevolezza della propria missione interna ed esterna. L'ex presidente della Commissione europea Jacques Delors ha ripetutamente ed eloquentemente dichiarato che dobbiamo «dare un'anima all'Europa, darle spiritualità e significato». Sebbene Delors abbia colto certamente un punto importante, deve essere chiaro sin dall'inizio che la Comunità europea è l'esito di un processo inaugurato con l'abbandono di visioni la cui sola realizzazione si riteneva dovesse bastare a condurci in Utopia. L'intero senso della nuova Europa era quello di rendere obsolete le missioni militanti istituendo processi decisionali burocratici e formali attraverso negoziati. Se l'Europa ha, come credo, un'anima e ha spiritualità e significato, si tratta di una visione che è presente implicitamente in questo approccio pragmatico.

2/ *Solidarietà nel destino*

Per ironia della sorte, ciò che considero l'archetipo della "cosa da fare" neo-europea fu realizzato nell'estate del 1993 da un'americana. All'interno della ex Jugoslavia, la Bosnia era zona di guerra e Sarajevo era sotto assedio. In una simile situazione, Susan Sontag, scrittrice, critica letteraria e regista americana, mise in scena *En attendant Godot* [*Aspettando Godot*], i due atti di Samuel Beckett, con attori locali. Divenne un evento liturgico, nel modo in cui erano eventi liturgici le tragedie greche in epoca classica. La disperazione e la paura del popolo di Sarajevo, la sensazione di essere perduti e lasciati soli, furono espressi e rappresentati dagli attori che recitavano Vladimir ed Estragon nella

² Sulla storia dell'unificazione europea, cf. A.S. MILWARD, *The European Rescue of the Nation-State*, University of California Press, Berkeley/CA 1992; A. MORAVCSIK, *The Choice for Europe. Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Cornell University Press, Ithaca/NY 1998.

loro interminabile attesa del misterioso Godot, che deve sempre venire ma non arriva mai.

Riconsiderando l'accaduto, la stessa Sontag ha scritto:

Credo sia stato alla fine della [terza] rappresentazione – mercoledì 18 agosto alle due del pomeriggio – durante il lungo, tragico silenzio dei Vladimir e degli Estragon [la Sontag aveva suddiviso in ruoli differenti i personaggi principali di Beckett, in modo da rendere possibile la presenza di più attori nel dramma] che segue all'annuncio con cui il messaggero fa sapere che oggi il signor Godot non arriverà, ma arriverà certamente domani, che gli occhi cominciarono a bruciarmi di lacrime. Velibor [uno degli attori] stava piangendo anche lui. Fra il pubblico non si sentiva volare una mosca³.

A Sarajevo *En attendant Godot* creò la strana ma reale consolazione dell'essere tutti insieme inconsolabili, di continuare a sperare tutti insieme nella vera consolazione, e del rendersi conto che, attendendo assieme agli altri, non si è assolutamente abbandonati nel mezzo dell'abbandono. A mio parere, tutto questo è molto simile a ciò che la tradizione cristiana esprime nella celebrazione del venerdì santo e nell'affermazione secondo cui Gesù Cristo, «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso... divenendo simile agli uomini... [e] umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (*Fil* 2,6-8). Non essere soli nell'abbandono significa una vita al di là dell'abbandono; la solidarietà con coloro che sono minacciati dalla violenza fino alla morte di croce è l'espressione definitiva di speranza per questo mondo pieno di croci⁴.

Sebbene la pubblica attenzione si sia concentrata quasi esclusivamente sull'aspetto militare, è soprattutto da un punto di vista spirituale e religioso che le guerre civili nell'ex Jugoslavia furono un importante banco di prova per l'Unione Europea. Quest'ultima

³ S. SONTAG, *Where the Stress Falls. Essays*, Jonathan Cape, London 2002, 299-322: «Waiting for Godot in Sarajevo», qui 322.

⁴ Cf. D. TOOLE, *Waiting for Godot in Sarajevo. Theological Reflections on Nihilism, Tragedy, and Apocalypse*, SCM Press, London 2001 [ed. orig., 1998].

non è riuscita a superarlo non tanto per non essere stata capace di fermare la violenza e per avere avuto ancora una volta bisogno degli Stati Uniti per rimettere le cose a posto (come gli americani hanno sempre creduto e come molti dei principali commentatori e consiglieri politici europei sono poi arrivati a ritenere), ma perché non ha trattato le uccisioni, le deportazioni e gli assassini di massa come suoi problemi inalienabili, come questioni cui doveva dare una risposta, come una situazione in cui era coinvolta senza possibilità di fuga e con la quale doveva fare i conti.

Il governo olandese rappresentò, per un breve periodo, una eccezione. Nel 1994 inviò un battaglione a difendere Srebrenica (in Bosnia), la quale fu dichiarata "zona protetta" dalle forze di pace delle Nazioni Unite. Nel corso degli eventi che condussero infine alla caduta dell'*enclave* nel luglio del 1995, l'idea di *lots-verbondenheid* (come si dice in olandese), ossia di "solidarietà nel destino", divenne il termine semiufficiale per indicare il principio di fondo della politica olandese a Srebrenica. "Solidarietà nel destino" è un'espressione piuttosto adatta, credo, per descrivere l'"anima" dell'Europa del secondo dopoguerra. L'efficacia di questo principio nella politica olandese fu tuttavia piuttosto limitata. L'11 luglio 1995 il governo olandese dichiarò ufficialmente la solidarietà dell'unità olandese nota come Dutchbat con il destino dei musulmani di Srebrenica. L'una e gli altri erano assediati dai serbi, e le forze militari olandesi sarebbero rimaste nella loro incerta situazione finché fosse rimasto incerto il destino dei musulmani. Tuttavia, il 13 luglio l'unità Dutchbat allontanò i musulmani che avevano cercato protezione nel campo di raccolta e abbandonò Srebrenica per salvare se stessa, pienamente consapevole del fatto che le vite dei musulmani – specialmente degli uomini e dei bambini maschi – erano in serio pericolo. Migliaia di essi, in effetti, sarebbero stati uccisi.

Sulla scia di questi eventi, vi fu in Olanda un'intensa discussione politica su che cosa fosse andato storto e su chi ne portasse la responsabilità. Nell'aprile del 2002, dopo la pubblicazione di un rapporto ufficiale sulla vicenda, il governo olandese cadde a causa di Srebrenica. Ma i tre volumi e le quasi 3.400 pagine del rapporto erano focalizzati sull'unica questione inerente l'opportunità, in primo luogo, di inviare le proprie truppe nell'*enclave*. Che cosa era andato storto nel processo decisionale e come sa-

rebbe stato possibile, in futuro, evitare simili situazioni⁵? La lezione ricavata dall'analisi è soprattutto quella secondo cui è necessario stare più attenti a non inviare truppe olandesi in situazioni in cui la loro missione e il loro mandato siano poco chiari. In effetti, però, ciò significa la fine dell'idea che si possa agire in base al principio della "solidarietà nel destino", principio che per definizione è in gran parte incondizionato e si rivela importante soprattutto in situazioni poco chiare.

3/ *Sviluppo economico: da mezzo a fine*

È del tutto possibile comprendere la storia recente dell'Europa come una graduale scoperta della necessità, del significato e delle implicazioni dell'idea di "solidarietà nel destino". La Comunità europea fu fondata in mezzo alle macerie della seconda guerra mondiale e divenne possibile mediante l'accettazione di tale rovinosa situazione economica, politica e anche morale quale eredità collettiva che le nazioni europee avrebbero dovuto affrontare in maniera solidale.

Con questo non si intende negare che l'interesse egoistico sia stato esso stesso una forza altamente motivante. Probabilmente non ci sarebbe mai stata una Comunità europea se nel 1947 il Segretario di stato americano George Marshall non avesse offerto ai paesi europei tredici miliardi di dollari di aiuti a condizione che essi progettassero insieme la loro ripresa economica. Ma il punto è che questo obbligò i sedici paesi che nel 1948 formarono l'Organizzazione economica per l'Europa (OECE), la quale sarebbe diventata successivamente l'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo economico (OECD), a interessarsi dei problemi gli uni degli altri.

E neppure si intende negare che l'anticomunismo e la volontà di riuscire vittoriosi nella competizione con l'Europa orientale siano stati un'importante motivazione per l'unione dei paesi a economia capitalistica. Tuttavia, fra il 1945 e il 1989, vi fu anche

⁵ NEDERLANDS INSTITUUT VOOR OORLOGSDOCUMENTATIE, *Srebrenica, een veilig gebied. Reconstructie, achtergronden, gevolgen en analyses van de val van een Safe Area*, Boom, Amsterdam 2002.

una consapevolezza crescente che la divisione dell'Europa in due campi facesse essa stessa parte della situazione comune di cui l'Europa stessa doveva assumersi la responsabilità. La *distensione* negli anni Settanta⁶, la protesta contro le armi nucleari nell'Europa occidentale dei primi anni Ottanta⁷ e, alla fine degli anni Ottanta, il rivolgersi dei gruppi di opposizione dell'Europa centrale e dei loro leader verso l'idea di un'Europa quale continente di pluralismo e vita nella verità, di libertà nella responsabilità e nella società civile⁸: questi sono tutti aspetti della scoperta dell'Europa quale eredità di un futuro comune per i paesi e i popoli che costituiscono il continente.

Non si intende negare, in terzo luogo, che i paesi europei abbiano sviluppato la loro solidarietà escludendo altri soggetti dai benefici da essa prodotti. Anche soltanto per questo sarebbe esagerato vedere la storia europea a partire dal 1945 come una continua scoperta dell'Europa quale progetto tendente a far nascere l'unità da tutta quanta la diversità, la pluralità e la conflittualità esistente fra nazioni, culture, etnie e storie europee⁹. Nella sua forma migliore, essa è una serie di *occasioni* per scoprire l'Europa quale progetto siffatto. Ci sono e ci saranno altre occasioni dalle quali potrà emergere una nuova comprensione di ciò che abbraccia, in definitiva, questo progetto. Ma il problema è che a tutt'oggi l'Europa non comprende esplicitamente se stessa nei termini di un futuro comune celato nella solidarietà che lega le sue nazioni e comunità con le storie e le situazioni le une delle altre.

Questa non è, tuttavia, una coincidenza, ma qualcosa di stret-

⁶ Cf. W. LOTH, *Overcoming the Cold War. A History of Détente, 1950-1991*, Houndmills - Palgrave, Basingstoke - New York 2002.

⁷ Cf. H. MÜLLER (ed.), *Europe and Nuclear Disarmament. Debates and Political Attitudes in 16 European Countries*, European Interuniversity Press, Brussels 1998.

⁸ Cf., per esempio, G. KONRÁD, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985 [ed. orig., 1984]; A. MICHNIK, *Letters from Prison and other Essays*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1985; J. VLADISLAV (ed.), *Václav Havel, or Living in Truth. Twenty-two Essays Published on the Occasion of the Award of the Erasmus Prize to Václav Havel*, Meulenhof, Amsterdam 1986; cf. anche V. HAVEL, *Toward a Civil Society. Selected Speeches and Writings 1990-1994*, Lidové Noviny, Pargue 1995.

⁹ È il punto sostenuto da M. HEIRMAN, *De ontdekking van Europa. Een geschiedenis van de toekomst*, Houtekiet, Antwerpen 2003.

tamente legato alla mitologia fondante della civiltà occidentale. Come per la mitologia greca l'ordine fu stabilito dall'addomesticamento forzoso delle potenze violente del caos personificato dai Titani, così la cultura occidentale tende a vedersi fondata sulla conquista della necessaria stabilità a partire dalla violenza caotica della natura. Istituire la civiltà significa sconfiggere le tendenze naturali che vi si oppongono e costringerle entro i loro propri limiti. Come la tecnologia è immaginata domare (nel senso letterale del termine) la natura, così il governo è concepito come l'arte di contenere entro dei limiti le "naturali" inclinazioni che spingono le persone all'avidità e all'odio, all'egoismo e alla violenza verso gli altri. Ancora meglio: il buon governo è visto come l'arte di usare abilmente di queste inclinazioni, che lasciate a se stesse tenderebbero a condurre alla discordia e al conflitto, per il beneficio di tutti. Questo è ciò che fa l'economia, secondo una tradizione che ha inizio con la *Wealth of Nations* [*Ricchezza delle nazioni*] di Adam Smith (1775) e che erige la propria costruzione sulla frase della *Fable of the Bees* [*Favola delle api*] di Bernard Mandeville (1714) secondo cui i vizi privati possono essere trasformati in pubbliche virtù.

A partire dal XVII secolo, le convinzioni spirituali e religiose incominciarono ad essere viste come in se stesse soggettive, arbitrarie, basate sull'istinto e l'emozione, e dunque tendenti alla violenza. C'era sempre il pericolo che esse scatenassero emozioni che avrebbero potuto condurre a scontri violenti, come avevano reso evidente, secondo i più influenti pensatori politici europei, le guerre di religione del XVI secolo. Ai giorni nostri, la trama del "fondamentalismo" funge da pubblico promemoria del fatto che questa possibilità continua ad essere presente. In altri termini, il celebre principio della separazione di stato e chiesa, che fu canonizzato dopo la Rivoluzione francese ed è comunemente posto al centro della moderna civiltà occidentale, si basa sull'idea che la religione sia molto meno una potenza civilizzatrice che una forza destabilizzante e caotica, potenzialmente violenta¹⁰. Questa pre-

¹⁰ Cf. J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990, 9-27; W.T. CAVANAUGH, *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, T. & T. Clark, London - New York 2002, 15-31.

tesa semi-religiosa che la società secolarizzata costituisca la redenzione degli esseri umani dall'arbitrio, dall'autoritarismo e dalla violenza della religione viene trasposta nell'economia e induce a desiderare di affidarsi alle forze economiche per diffondere disciplina e pacificazione, a dispetto della natura chiaramente violenta di molti sviluppi economici¹¹.

4/ *La dedizione religiosa alla vulnerabilità*

Tuttavia, ogni comprensione di qualsivoglia situazione e di ciò che deve essere fatto a motivo di essa comporta una consapevolezza e una visione almeno implicita della totalità di cui essa fa parte. Queste visioni dell'orizzonte della realtà in cui viviamo sono ciò che offrono le religioni e altre cosiddette filosofie della vita. In una società profondamente pluralista, tali visioni per definizione non sono mai condivise da tutti, e vi sono buone ragioni politiche – e anche teologiche – per non cercare di modificare questa situazione. Secondo il cosiddetto paradosso di Böckenförde, è impossibile garantire democraticamente i valori su cui si fonda la democrazia¹². Quest'ultima dipende pertanto dalle giustificazioni e dalle visioni che ne vengono offerte dalle diverse tradizioni religiose e filosofiche che in essa sono presenti, ma che non sono fondate da o attraverso di essa. Credo che questo fatto dovrebbe indurre l'Europa ad abbandonare il tentativo di sfuggire alla religione nella secolarità, e ad ammettere che viviamo ineluttabilmente in uno stato di discussione, lotta e talvolta conflitto fra religioni diverse o fra tradizioni interpretative differenti all'interno delle medesime.

Questo non significa arrendersi al caos e all'irrazionalità, ma

¹¹ Ciò fa pensare che il modo migliore per comprendere l'economia di mercato sia quello di concepirla essa stessa alla stregua di una religione, come vuole la tesi di R.H. NELSON, *Economics as Religion. From Samuelson to Chicago and Beyond*, Pennsylvania State University Press, University Park/PA 2001.

¹² Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, 112.

fare affidamento sulle tendenze alla razionalità e sugli strumenti per la soluzione del conflitto presenti all'interno della religione. Come ha messo in evidenza il teologo tedesco Jürgen Manemann, è un errore interpretare la violenza nichilista che l'11 settembre 2001 ha distrutto le Torri gemelle di New York semplicemente come un'espressione di "follia religiosa", come ha fatto esplicitamente il settimanale tedesco *Der Spiegel*. Nonostante la retorica religiosa adoperata per giustificarlo, l'11 settembre ha espresso piuttosto, nel suo stesso nichilismo, nel suo odio per tutto ciò che è ed esiste, nella sua gioia nel distruggere e nell'annientare, una follia *irreligiosa*. Si tratta di una follia che nasce dalla mancanza del tipico riferimento religioso a tutto ciò che ha il dono dell'essere, al dono dell'essere stesso e dunque, in definitiva, al Donatore dell'essere¹³. Le religioni possono avere la tendenza a mettere uno zelo eccessivo nella predicazione e nell'imposizione delle proprie verità e, nella misura in cui lo fanno, corrono costantemente il rischio di divenire violente, ma sono pure caratterizzate da una riserva intrinseca contro l'aspetto nichilistico della violenza. È possibile, in questa luce, evitare di interpretare la storia recente dell'Europa esclusivamente come una storia di secolarizzazione e liberazione dalla religione. Gli sforzi di portata storica compiuti dall'Europa negli ultimi decenni al fine di sconfiggere la violenza rafforzando la solidarietà multilaterale nel medesimo destino possono essere letti essi stessi come una storia religiosa, cosa che appare teologicamente importante e politicamente saggio fare.

Ciò che l'Europa è andata scoprendo nella seconda metà del XX secolo è, in definitiva, che non c'è alternativa alla democrazia. Non c'è modo di cambiare la realtà culturale e politica se non dall'interno, ad opera delle stesse persone coinvolte. Gli altri approcci sono intrinsecamente violenti e conducono alla violenza. Siamo dunque ineluttabilmente coinvolti nel destino gli uni degli altri, e l'unica maniera praticabile per mutare il nostro destino passa per l'essere l'uno in solidarietà col destino dell'altro. La democrazia è però, per dirla col filosofo tedesco Helmut

¹³ J. MANEMANN, *Religiöser Wahn oder Wahnsinn aus Irreligiosität?*, in *Orientierung* 65 (2001) 213-214; cf. *Der Spiegel* 55 (2001), n. 41, intitolato: *Der religiöse Wahn. Die Rückkehr des Mittelalters*.

Dubiel, «la forma istituzionalizzata per affrontare pubblicamente l'incertezza» e una «religione civile post-tradizionale»¹⁴. Il suo più profondo valore religioso e spirituale è la "debolezza", non nel senso di non sapere che cosa dire, fare o sentire, ma nel senso della solidarietà nel destino umano della vulnerabilità.

Tutto ciò deve trovare espressione in qualcosa di simile alla teologia "debole" che il frate e teologo domenicano Ulrich Engel ha trovato necessario sostenere con forza dato lo stato di guerra mondiale in cui viviamo a partire dall'11 settembre 2001¹⁵. Da un punto di vista cristiano, questa teologia "debole" rispecchia l'immagine di un Dio che è in stretta relazione con le nostre storie di debolezza e vulnerabilità. Per me, questo è il Dio che dovrebbe essere menzionato nella futura Costituzione europea. Non come il Dio dei cristiani e della loro tradizione – sebbene io pensi che la tradizione cristiana sia focalizzata sull'espressione del riferimento a questo Dio –, ma come la presenza divina sempre nascosta nei nostri tentativi inevitabilmente deboli e vulnerabili di realizzare contro tutti i pronostici qualcosa che si avvicini a una vita buona, in opposizione al nostro desiderio di cambiare la storia in un gesto unico ed energico, ma necessariamente violento.

Non penso che questo Dio sarà menzionato nella Costituzione che si va costruendo. Penso però che il nostro ricordo e la nostra consapevolezza di questo Dio costituiscano in larga misura il futuro dell'Europa e quello del mondo.

(traduzione dall'inglese di GIORGIO VOLPE)

¹⁴ H. DUBIEL, *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, spec. 178-185; cf. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Matthias Grünewald, Mainz 1997, 174-196: «Religion und Politik an den Grenzen der Moderne: Versuch einer Neubestimmung» [trad. it., *Sul concetto della nuova teologia politica, 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998, 190-213: «Religione e politica alla fine dell'età moderna. Tentativo di una nuova determinazione (1995-1997)»].

¹⁵ U. ENGEL, Religion and Violence. Plea for a "Weak" Theology *In Tempore Belli*, in *New Blackfriars* 82 (2001) 558-560.