

CRISTIANITÀ O EUROPA?

di Michele Invernizzi

Un'Europa senza storia sarebbe orfana e miserabile
(Jacques Le Goff)

L'Europa alla prova della globalizzazione

In tempo di globalizzazione vi sono molte cose difficili da fare, più di quante non si creda: stabilire relazioni personali profonde e dotate di autenticità, conservare le proprie tradizioni, fruire di un sano *otium* meditativo. Tutto, infatti, pare proiettarsi verso un futuro che quando si approssima è già vecchio; molto, forse tutto, viene consegnato rapidamente all'oblio. Una delle cose difficili da fare in tale contesto è senz'altro anche parlare di identità.

Da una prima ricognizione, si potrebbe affermare che nel tempo passato si sono già manifestate forme storiche simili a quella dell'odierna globalizzazione per quanto riguarda l'estensione di una cultura su un più ampio territorio rispetto a quello dal quale tale cultura proveniva: si può pensare, ad esempio, all'Impero Romano o al formarsi della *Res Publica Christiana* del Medioevo. La globalizzazione che caratterizza i nostri tempi, però, possiede un volto nuovo: la realtà alla quale ci troviamo di fronte è infatti quella che Marshall McLuhan già nel 1964 chiamò *villaggio globale*¹. All'interno di un siffatto villaggio, un'enorme rete planetaria oggi ben rappresentata dal *web* elettronico, tutti possono facilmente comunicare e conoscere altri grazie all'uso delle tecnologie più avanzate, che rendono sempre meno rilevanti le distanze fisiche e spaziali e sempre più rapide le comunicazioni. Da tale abbattimento delle distanze fisiche sorge appunto l'idea del "villaggio". Diviene così sempre più facile sentirsi "cittadini del mondo", cosmopoliti, poiché ogni punto del mondo risulta sempre più simile e interconnesso con ogni altro. Le tecnologie dei trasporti, della comunicazione e della produzione di beni materiali di massa consentono e realizzano una certa

¹ M. McLuhan, *Il villaggio globale*, Milano, 1998.

forma di uguaglianza. Tuttavia, se pensiamo al globo terrestre, si tratta pur sempre di distanze che non sono “a portata di mano” del singolo uomo e che in altri termini travalicano i limiti naturali dell’esperienza umana. L’abitante del villaggio globale, inoltre, non possiede una vera e propria casa. I rapporti tra i cittadini del villaggio globale sono quelli in cui, conoscendo tutti, non si conosce bene nessuno. In realtà, il villaggio e la comunità propriamente detta non esistono: esiste solo il globo interconnesso, che è pur sempre uno spazio vastissimo e multiforme. La virtualità non è un valido sostituto della realtà. Ne abbiamo tutti esperienza. Basti pensare a quanto importanti risultino ancora oggi, nell’epoca dei computer, dei telefonini e del satellite, i rapporti faccia a faccia, sia nel mondo delle relazioni affettive sia in quello della politica o degli affari.

Nello scenario ora descritto, il tema dell’identità si fa particolarmente problematico. Il liberalismo che contraddistingue la nostra cultura è innanzitutto una dottrina economica, di stampo individualista: due tratti, mercato e individualismo, “in diretto contrasto con le identità collettive”². Lo stesso individualismo, in quanto tale, comporta la tendenza a prescindere dalle proprie origini, dal proprio ambiente, dal proprio contesto culturale. In tale senso, come è stato indicato da molti autori che si sono interrogati sul problema dell’identità nel suo rapporto con il liberalismo moderno, l’ideologia liberale conduce alla dissoluzione dei legami comunitari e alla crisi delle identità collettive.³ Nel mondo globale, quindi, le identità si sciolgono in favore di un individualismo crescente, mentre i legami comunitari delle società organiche si affievoliscono. La rete, internet, le tecnologie, infatti, paiono omologare il mondo ad ogni livello (costumi, gusti, abitudini, consumi...) e sminuire ciò che distingue aree geo-culturali da altre.

Le uniche appartenenze che in questa visione culturale trovano *humus* fertile per affermarsi come identità sono quelle dell’appartenenza a se stessi (l’individualismo più estremo e la

² A. de Benoist, *Le sfide della postmodernità*, Casalecchio (Bologna), 2003, p. 63 e segg.

³ Sono molti gli autori, filosofi e sociologi, che hanno posto in luce la dicotomia tra mondo dell’individualismo moderno e mondo delle identità comunitarie. Tra questi, F. Tönnies attraverso la famosa distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, ma anche E. Durkheim, T. Parsons e L. Dumont. Più di recente, è stato A. de Benoist, cit., a studiare il problema delle identità collettive anche in relazione ai temi della globalizzazione.

retorica della libertà di autodeterminazione) e quella globale al genere umano (cosmopolitismo). In entrambi i casi, evidentemente, viene meno l'idea di un bene comune chiaramente percepito e di un destino condiviso da una certa comunità.

Un ulteriore aspetto complica il problema qui in oggetto: in quanto reazioni alla globalizzazione, infatti, emergono sempre più nuovi movimenti culturali e politici a forte marca identitaria particolare, talvolta localista e talaltra religiosa: gli autonomismi, la difesa dei dialetti, delle tradizioni delle vallate o di antiche abitudini particolari, l'orgoglio islamico, eccetera; tutte tradizioni ugualmente poste sotto il giogo della globalizzazione culturale. Si creano così due movimenti che seguono una dinamica in qualche modo ricorsiva: da un lato, si afferma la rete globale, dall'altro, invece, premono i particolarismi e le isole culturali. I particolarismi, dal canto loro, si sviluppano sulla base del tentativo di ricostruire delle identità comunitarie, dato che in realtà un'identità globale, onnicomprensiva, è piuttosto una non-identità. Identità e senso di appartenenza, infatti, si sviluppano solamente attraverso il confronto con l'altro, con il differente. È dunque solo attraverso la realtà di un'identità diversa che si costituisce la propria identità; tale differenza delle identità, però, tende ad annichilirsi per effetto dell'omologazione della globalizzazione, fenomeno che, naturalmente, come appare piuttosto evidente dalle osservazioni proposte sinora, non riguarda solo l'apertura del mercato ma anche il campo delle culture.

È in questo contesto, quello della globalizzazione come ostacolo al costituirsi di autentiche identità, che si pone il problema della prospettiva dell'identità europea, stretta da una parte dallo spirito omologatore dei nostri tempi e dall'altro dal *revival* delle piccole patrie. Inoltre, come se i problemi di identità non bastassero, l'Europa di oggi presenta il volto di una popolazione sempre più arricchita di immigrati, anch'essi messi a dura prova dalla omologazione culturale e dalla convivenza in una terra che conosce una diversa tradizione.⁴ Dopo la fine dei nazionalismi e l'emergere della globalizzazione e di realtà sopranazionali come

⁴ È evidente come il solo problema dell'immigrazione e della convivenza tra culture è un notevole problema a sé.

l'Unione Europea, si pone la questione di quale senso comune di appartenenza rimanga alle comunità dei popoli.

Non c'è chi non veda che non può essere l'Euro - una valuta, un mezzo di scambio economico - a creare legami comunitari che possano dare una risposta soddisfacente ai bisogni di identità dei popoli europei. Dalla carenza di identità deriva inoltre la scarsa coesione politica dell'Unione Europea, organizzazione di stati sviluppatasi però da un movente originariamente strettamente economico. Tale frammentazione politica, a testimoniare il prevalere delle logiche statali, si è di recente palesata nelle divisioni tra gli stati membri, dovute a distinti motivi, a proposito del riconoscimento dell'indipendenza del Kosovo: in qualche caso è prevalsa la solidarietà per i kossovaresi secessionisti e/o la fedeltà agli USA - *sponsor* dell'indipendenza di Pristina -, in altri, invece, lo spirito di fratellanza ortodosso (caso della Grecia, sostenitrice delle ragioni serbe), in altri ancora, invece, la paura di un pericoloso precedente giuridico (come per la Spagna, in difficoltà con l'indipendentismo basco).

I legami comunitari richiederebbero una dimensione fondativa emotiva, mitica e simbolica, che la condivisione di un mezzo di scambio come la moneta di certo non crea.

I sentimenti propri dell'Europa della globalizzazione, come descritta sinora, sono così dei sentimenti di sradicamento, di spaesamento, di alienazione, di perdita delle memorie e di spiritualità; sensi di vuoto e di mancanza questi, che riguardano allo stesso modo il ricco *manager* e l'operatore di *call center*, l'erede di una famiglia da sempre insediata in qualche paesino delle montagne alpine come il recente immigrato nella periferia di qualche grossa metropoli centro- o nordeuropea.

Tali sentimenti di sradicamento e di mancanza di identità sono ben testimoniati dal dibattito di qualche tempo fa sul preambolo da premettere al progetto per una "costituzione europea". I valori esplicitati nel testo in oggetto (per altro sospeso dalla mancata ratifica di alcuni stati membri della UE) non sono in grado di costituire una definita identità culturale condivisa. Non vi si trova nulla, ad esempio, della libertà così intrinsecamente inserita in una prospettiva spirituale e religiosa come quella invece affermata dai costituenti americani di Filadelfia per la Costituzione americana (1787). Mentre nel caso americano, la fondazione

della Federazione si basava su di una chiara identità culturale (quella della Dichiarazione d'Indipendenza ancor prima della Costituzione), ciò che emerge piuttosto dai lavori della commissione preseduta dall'ex presidente francese Giscard d'Estaing è un vago pluralismo, che fin troppo evidentemente rischia di significare relativismo culturale.⁵ In tale senso, un'Europa "laica" vorrebbe dire in realtà un'Europa atea e sradicata, priva di alcun preciso punto di riferimento e senza una bussola che indichi la strada. La mancanza di un riferimento significa l'assenza dell'individuazione di una gerarchia di beni a cui i valori esplicitati dovrebbero riferirsi.⁶ Da questo punto di vista, i valori proposti dalla commissione incaricata di scrivere il testo sono naturalmente quelli propri della cultura figlia della rivoluzione francese, i quali, nel mentre evidenziano l'autonomia dell'individuo e la tolleranza, si palesano del tutto inadeguati a creare comunità e identità.

Lo spirito europeo

Lo storico della filosofia antica Giovanni Reale ha proposto una soluzione a quella che sembra essere una vera e propria nevrosi europea, proponendo la riscoperta di quello che egli ha definito l' "uomo europeo".⁷ Lo spirito dell'uomo europeo al quale si riferisce Reale si sarebbe forgiato nei secoli attraverso l'azione di tre elementi essenziali: la cultura greca; il messaggio cristiano; la rivoluzione scientifica-tecnologica. Tutti i tre elementi insieme costituirebbero ciò che fa dell'Europa un'unità e dunque un ente dotato di una propria identità che la differenzia decisamente da ciò che europeo o Europa non è. La triade di Reale

⁵ Per alcune osservazioni sul "trattato costituzionale europeo" si confronti anche D. Coccopalmerio, *Globalizzazione e diritti umani*, in *Sidera cordis*, Padova, 2004, pp. 174- 187. Per il problema delle radici cristiane d'Europa nella prospettiva del dibattito odierno si veda anche J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici*, Mondadori, 2004, dove gli autori descrivono un' Europa affetta da disprezzo di sé. Mi pare di grande interesse indagare a tale proposito sui due diversi rapporti tra libertà e religione, come si sono costruiti da un lato negli Stati Uniti, dall'altro nell'Europa post 1789. A tale proposito, sembra che proprio dalla Francia giunga qualche ripensamento del concetto di laicità: così almeno sembrerebbe da alcune riflessioni avanzate in più occasioni dal Presidente Sarkozy.

⁶ Per un discorso critico sul tema dei valori, si può vedere C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, Roma, 1996.

⁷ G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Milano, 2003. Un riferimento ricorrente nel lavoro citato di Reale è a Edgar Morin.

significa in sostanza uno sposalizio, piuttosto raro nel panorama delle culture e delle tradizioni, tra razionalità e spiritualità, tra filosofia, scienza e fede.

La tradizione europea è prima di tutto quella della speculazione razionale filosofica della Grecia classica (Platone soprattutto): la dialettica, la speculazione sull'anima e sull'uomo, sulla metafisica, sulla giustizia e sulla politica; ma anche l'interesse per la matematica e la geometria.⁸ Dopodiché, nell'analisi di Reale, l'Europa dovrebbe senz'altro al cristianesimo e alla riflessione cristiana l'elaborazione del concetto di *persona*, quindi l'affermazione di ogni essere umano come ente massimamente perfetto,⁹ la libertà, l'amore per la verità e la giustizia, la carità, la fondazione della riflessione sui diritti umani. Qui, solamente accenniamo al fatto che *persona* non significa affatto individuo. Ogni individuo, infatti, è uguale agli altri ed è in qualche modo autonomo; la *persona*, invece, significa riconoscere a ciascun singolo uomo una dignità che rende ciascuno un *quid* (o meglio, un *quis*) irripetibile. Oltre a ciò, parlare di *persona* anziché di individuo significa anche rimandare alla dimensione relazionale dell'uomo e non solo all'affermazione dell'autonomia¹⁰ del singolo individuo, singolo che rischia altrimenti di divenire una mera monade.¹¹ Inoltre, ad aver caratterizzato e contraddistinto la storia della cultura europea, per Reale, vi sarebbe ancora la rivoluzione scientifica, da Copernico e Galileo in poi: si rimanda, a questo proposito, soprat-

⁸ A proposito della Grecia antica, vogliamo qui solamente ricordare come lo stesso termine di "Europa" ebbe origine nell'ambito della mitologia greca. Europa, infatti, non era altro che una figlia del re fenicio: la leggenda narra come Zeus, invaghitosi della fanciulla nel vederla raccogliere dei fiori, la rapì manifestandosi attraverso le sembianze di un toro. Europa, accettò di buon grado di essere portata via dal toro, a Creta. Qui, dall'unione della giovane con Zeus, nacque anche Minosse, che sarebbe diventato il saggio re civilizzatore e legislatore di Creta. Si veda il riassunto del mito da parte di K. Kerény in *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, 1986, pp. 103-106.

⁹ Come in Tommaso d'Aquino.

¹⁰ Autonomia sia nel senso di emancipazione che di capacità, sostanziale e formale, di dare a sé le proprie norme.

¹¹ Come anche in G. Reale, *ibidem*, p. 88 e segg. Per un'analisi del personalismo attraverso i vari contributi della storia del pensiero (Maritain, Buber, Berdjajev, e così via), si veda per esempio V. Possenti, *Il principio persona*, Roma, 2006. A proposito della relazionalità, proprio Possenti, *cit.*, p. 57, definisce l'individualismo come l'errore filosofico di concepire la relazione dell'uomo con l'altro come mero elemento accidentale dell'essere uomo.

tutto all'uomo che attraverso la scienza matematica e sperimentale conosce la realtà ed opera in essa.

Tuttavia, al quadro delineato da Giovanni Reale manca l'individuazione di un momento di sintesi che abbia svolto il ruolo di culla dell'Europa, così come la conosciamo oggi. Per risalire a tale momento, ritengo doveroso ricordare l'*incipit* di un'operetta romantica, pervasa di nostalgia per un tempo felice; si tratta di *Christenheit oder Europa* di Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, noto come Novalis:

Es waren schöne glänzenden Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen diesen weiten geistlichen Reichs.¹²

Novalis ripercorre un mito tipicamente romantico ed anti-illuministico, quello di un regno spirituale unito dalla condivisione di una comune prospettiva religiosa: quella della fede in Cristo. Egli ci parla di tempi splendidi, in cui l'Europa era una terra cristiana, nella quale esisteva un patrimonio di valori condiviso che teneva unita mediante un comune spirito questa parte di mondo. La forza del mito, in questo caso del mito romantico, deve essere presa in considerazione come modalità indispensabile alla creazione di sentimenti di comunanza e di appartenenza.¹³

Le parole di Novalis riecheggiano attualissime, se, al di là del riferimento (che pure in Novalis è centrale) alla cristianità miticizzata del Papato alto-medievale, vi si legge la nostalgia per un'epoca perduta, lacerata dalle divisioni iniziate con la riforma religiosa di Lutero e le guerre di religione, eclissata dal nuovo mondo succeduto alla rivoluzione fran-

¹² “Erano tempi belli, splendidi, quando l'Europa era un paese cristiano, quando un'unica Cristianità abitava questa parte del mondo plasmata in modo umano; un unico, grande interesse comune univa le più lontane province di questo ampio regno spirituale.” Novalis, *La Cristianità o Europa*, Milano, 2002, p. 70.

¹³ Si noti che anche l'Italia repubblicana di oggi si è sviluppata sulla base di almeno due miti fondativi: quello del Risorgimento e quello della Resistenza.

cese e a Napoleone ed infine, possiamo aggiungere noi oggi, apparentemente irrimediabilmente distrutta dagli impersonalismi della globalizzazione tecnologica. La frammentazione che vedeva il romantico tedesco nell'Europa post-napoleonica è sostanzialmente quella che storicamente proveniva dalla divisione del territorio europeo condotta al tempo della Pace di Westfalia (1648); la stessa frammentazione ritorna nell'osservazione dell'Europa di oggi. È da qui, da questo sentimento di lacerazione, che si sviluppa l'ispirazione romantica di risalire alle origini e all'unità. Il sentimentalismo di Novalis ci spinge ad andare alla ricerca dell'identità europea nelle profondità lontane dell'alto Medioevo, in un periodo privo di profonde lacerazioni e denso di unità: l'età dell'Impero Carolingio.

Carlo Magno Padre d'Europa

Sono molti gli storici che hanno ricondotto al Medioevo il periodo di gestazione e nascita dell'Europa: l'italiano Federico Chabod (*Storia dell'idea d'Europa*), ma anche i francesi degli *Annales*, Marc Bloch e Lucien Febvre. Bloch ha scritto: "L'Europa è sorta quando è crollato l'Impero Romano"¹⁴; Febvre ha specificato: "Per tutto il Medioevo [...] la potente azione del cristianesimo, facendo filtrare senza soste, attraverso le incerte frontiere di regni caleidoscopici, grandi correnti di valori cristiani indipendenti dal territorio, ha contribuito a dare agli occidentali una coscienza comune [...] che, poco a poco, è diventata una coscienza europea"¹⁵. Raffaello Morghen ha scritto: "Fuse ormai le popolazioni romanizzate con i Germani, una personalità d'eccezione di guerriero e di uomo di Stato, Carlomagno, era riuscito a dare unità all'Europa romano-germanica, difendendola dagli assalti dell'Islam a Sud, ed estendendo ad Est l'influenza della civiltà cristiana su popolazioni ancora barbare"¹⁶. In Morghen, dunque, oltre al Medioevo come culla dell'Europa, viene in luce la figura dell'Imperatore franco come catalizzatore storico ed emblema simbolico dell'unione di

¹⁴ M. Bloch, *Projet d'un enseignement d'histoire comparée des sociétés européennes*, in *Dernières nouvelles de Strasbourg*, 1934, p. 126, cit. in J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra*, Roma-Bari, 2004, p. 4.

¹⁵ L. Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation*, Paris, 1999, p. 44, op. cit. in J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra*, Roma-Bari, 2004, p. 4.

¹⁶ R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, 1970, p. 28.

diversi elementi, che fusi insieme avrebbero creato uno spirito europeo. In tempi più recenti, è stato Franco Cardini ad indicare la figura di Carlo Magno come *Pater patriae* d'Europa¹⁷. Il grande sovrano franco, infatti, unì il nostro continente, unificandolo nel diritto e nella fede. Il primo biografo dell'imperatore franco, Eginardo, nel descriverci l'accrescere del governo di Carlo nei territori del continente, ci ha tramandato delle sue campagne contro i Longobardi, i Sassoni, i Guasconi dei Pirenei, i Bretoni, in Bavaria, contro gli slavi, in Pannonia contro gli Unni e contro i Normanni.¹⁸

Carlo Magno non fu però un semplice re condottiero: bensì, fu fondatore, o meglio rinnovatore, dell'Impero Romano; l'Impero, infatti, si proponeva, da un lato, come successore e continuatore dell'esperienza di Augusto; dall'altro invece, come portatore di una straordinaria novità epocale: la *Res Publica Christiana*, la *Civitas* terrena che si voleva costituire come preparazione della *Civitas Dei* celeste.¹⁹ La stessa idea dell'Impero è appunto ideale di unità, unitarietà e universalità e di condivisione di un unico sommo principio spirituale.²⁰ Questo ora esposto è un punto importantissimo quanto delicato: parliamo infatti di Impero e non di mero cesarismo. Se l'Impero è simbolo di un ordine cosmico spirituale di portata universale capace di trascendere ogni dualismo (terra e cielo, materia e spirito, particolarità e totalità,...), il secondo, il cesarismo, è invece portatore della solo volontà di potenza di un *leader* o di un'ideologia, in genere sprigionatori di cruento e insensate lotte intestine: ad esempio proprio l'Europa di Napoleone.²¹ Il riferimento, valutativamente negativo, a Napoleone non è affatto proposto semplicemente *en passant*: infatti, fu proprio il sangue versato durante le campagne napoleoniche in tutto il continente a spingere Novalis nel 1799 a scrivere il saggio sull'Europa medievale, immaginata come un'epoca di coesio-

¹⁷ F. Cardini, *Carlo Magno*, Milano, 1998.

¹⁸ Eginardo, *Vita di Carlo Magno*, Roma, 2006.

¹⁹ Si veda, per questa e per le osservazioni seguenti sull'Impero cristiano dei carolingi, R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, 1970.

²⁰ Ad esempio, C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago mundi*, Padova, 1997, p. 56 e segg.

²¹ Per la distinzione tra Impero e cesarismo, si veda C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Milano, 1991, p. 48.

ne e pace offerte dalla Chiesa di Roma, un'età ideale da contrapporre alla dura realtà delle guerre napoleoniche che erano succedute alle speranze, presto rivelatesi illusorie, della rivoluzione francese. Novalis sostenne con forza l'idea che soltanto un'autorità spirituale avrebbe potuto riportare concordia e pace ai popoli europei:

Wer weiß ob des Krieges genug ist, aber er wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann.²²

L'autore dell'operetta romantica di cui stiamo trattando si riferì a un potere del Papato (storicamente non tale quale descritto da Novalis) come ponte di pace; quello che a noi interessa di più è notare come Novalis ritenesse fermamente che solo una potenza spirituale²³ (*geistliche Macht*) sarebbe potuta essere latrice di una solida concordia ed unità europea. Intendendo ritrovare degli elementi della potenza unificatrice dell'Impero carolingio, essi emergono facilmente dalla diffusione della fede cristiana, ancora veramente cattolica (ossia universale) e condivisa; in quel tempo, inoltre, si manifestò una mirabile opera di sintesi culturale: Carlo Magno può infatti a buon diritto dirsi padre dell'Europa per avere assommato in sé e sintetizzato tre differenti tradizioni di pensiero e di spirito che vengono a sovrapporsi e a coincidere nella sua figura: quella augustea romana – dell'Impero e dello *ius* – quella germanico-franca, e quella cristiana che aveva epicentro nella Roma papale. Ecco perché è proprio tra VIII e IX secolo e nella figura del sovrano franco che si può rintracciare la gestazione dell'Europa come unità di diversità.²⁴

²² “Chissà se la guerra cesserà, certo non smetterà mai se non si afferrerà il ramo di palma che solo un potere spirituale può porgere”. Novalis, *Cristianità o Europa*, Milano, 2002, pp. 122-123.

²³ In questo senso, non necessariamente un'autorità ecclesiastica.

²⁴ Con tale interpretazione dell'esperienza carolingia, non è completamente d'accordo Jacques Le Goff, per il quale Carlo Magno era eminentemente un “nazionalista” franco, il cui Impero rappresenterebbe solamente un'Europa “abortita” (in J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra*, Roma-Bari, 2004, p. 39 e segg.). Questo, sia per il successivo disfacimento dell'unità prodotta da Carlo Magno da parte dei suoi eredi, sia per l'incompletezza della sua Europa, priva di isole britanniche, di Spagna, di Italia meridionale, di Scandinavia e, a dir il vero, dell'Ellade. Ciononostante, il medesimo Le Goff riconosce un apporto nient'affatto irrilevante al processo di

Per Le Goff, solamente più tardi, almeno dopo il governo degli Ottoni, si potrebbe parlare di un'Europa nascente, che raggiungerà il suo vigore nel Duecento attraverso lo sviluppo delle città e dei mercati. Ciò tuttavia non toglie che in entrambi i casi vale la nostalgia romantica di Novalis: l'Europa ha la propria origine naturale nella cristianità che si sviluppa tra IX e XII secolo.

Per mettere ancora meglio a fuoco il tema della formazione della coscienza europea nell'alto Medioevo, mi sembra di particolare rilievo una nota presente in una pagina di Cardini²⁵: in occasione dello scontro con gli arabi di Poitiers (732), il cronista cristiano Isidoro Pacense, di Cordoba, terra allora aspramente contesa, scrisse che gli avversari dei Saraceni erano le genti "*Europenses*", quasi ad affermare l'estraneità della tradizione araba a quella europea e ad identificare la difesa dei confini europei con la difesa della fede cristiana. Questo autore anonimo, usando quel termine, pare avere avuto in mente e in cuore un'idea ben precisa di cosa dovesse essere l'Europa. Inoltre, esiste almeno un altro riferimento diretto all'Europa risalente all'alto Medioevo: illustrando l'universalità imperiale attraverso le immagini cosmiche del cielo assieme a quelle di Cristo, della Vergine e dei santi, il mantello cerimoniale di Enrico II (1002-1024), conservato a Bamberg, porta sul bordo un'iscrizione che recita: "O tu onore dell'Europa, beato Cesare Arrigo che Colui che regna nell'eternità accresca il tuo Impero"²⁶.

L'Europa qui sopra presentata è evidentemente l'Europa che poco dopo il Mille vide sorgere le prime università, vide i *clerici vagantes* muoversi da una città all'altra, assistette alla diffusione dei conventi disseminati nel vasto territorio che va dall'Irlanda al Mediterraneo. A proposito dell'università medievale, sembra d'obbligo rilevare come i titoli conseguiti in quei

formazione di una cultura europea da parte del periodo carolingio: il medievista francese fa così riferimento all'unificazione giuridica dei *missi dominici* e dei *capitolarii*, all'unificazione europea per opera della diffusione dei monasteri e dei pellegrinaggi (Roma, Gerusalemme, San Giacomo di Compostela, ma anche il Gargano in Puglia e Mont Saint Michel in Normandia), nonché alla cosiddetta rinascita culturale carolingia, frutto dell'incontro a palazzo di persone come il longobardo Paolo Diacono, Paolino d'Aquileia, lo spagnolo Teodolfo, l'anglosassone Alcuino (Ibidem, p. 44).

²⁵ F. Cardini, op. cit., p. 38.

²⁶ M. Pastoureau, J-C. Schmitt, *Europe. Mémoire et Emblèmes*, Paris, 1990, p. 74-75, cit. in J. Le Goff.

secoli lontani in un ateneo erano riconosciuti tali in qualsiasi altra sede accademica: l'istituzione universitaria era allora veramente universale e indipendente dalla locazione geopolitica.

Il tema dell'unitarietà, soprattutto spirituale, propria dell'Impero è fortemente insita nell'attribuzione a Carlo Magno dei titoli onorifici di *decus populi christiani*, *miles Christi*, *defensio ecclesiarum Christi*.²⁷ La politicità dell'Impero e della sua giustizia si identifica così nella Chiesa, come luogo entro il quale la politica funge da braccio secolare alle esigenze della cristianità, verso l'esterno e al proprio interno. *Ecclesia* e *Imperium* sono qui un tutt'uno, la *res publica christiana*: un'identica entità. I due termini, solamente dopo l'undicesimo secolo andranno gradualmente ad indicare due significati diversi, relativi a due poteri in lotta tra loro.

Dell'unità carolingia ci è testimone il fervore della cultura di allora, che agli albori del Medioevo andava diffondendo in tutto il continente il sapere religioso e scritturale, giuridico e politico dell'epoca; ciò grazie all'intensa attività di alcuni sapienti che erano in possesso di una cultura davvero enciclopedica²⁸.

Desidero osservare ancora un punto solo apparentemente secondario: la sintesi delle tradizioni e l'unificazione della diversità dei popoli era incoraggiata a quel tempo, in ambito culturale, dall'uso del latino. In tale senso, il latino era già stata la lingua imperiale della Roma di Augusto²⁹ e di Giustiniano, era diventata la lingua della Chiesa, ed era la lingua di nessuno e di tutti mediante la quale circolavano temi religiosi, atti ufficiali delle cancellerie e cultura. Molto diverso appare, invece, il dominio *de facto* di oggi della lingua inglese, lingua di una specifica tradizione culturale, che, per eventi storici, bellici e di egemonia economico-finanziaria, si è imposta come lingua franca mondiale e veicolo linguistico della

²⁷ I titoli sono per lo più rinvenibili nei testi del monaco Alcuino. Cfr. R. Morghen, cit., p. 62.

²⁸ Ancora agli albori del Medioevo, tra questi, ad esempio, il noto arcivescovo Isidoro di Siviglia, autore del *Libro delle Etimologie*, vera e propria *summa* del sapere alto-medievale.

²⁹ Qui è solo il caso di accennare, in riferimento al tema dell'Impero, come per la coscienza medievale fosse di profondo significato che Gesù Cristo fosse nato al tempo del primo Imperatore di Roma.

scienza e del commercio. *De iure*, invece, la lingua ufficiale dell'Unione Europea è ogni lingua parlata e riconosciuta negli stati membri, il che produce tra le stanze in cui si lavora tra Bruxelles e Strasburgo un notevolissimo effetto babelico. Molto diverso fu per la lingua di Cicerone, finché durò. L'uomo del Medioevo, che pure poteva non capire e non parlare il latino, riconosceva in questa lingua un elemento della propria appartenenza culturale, che trascendeva qualsiasi altra appartenenza particolare, geografica o linguistica. Quanto si vuole qui indicare è, ad esempio, come l'uso del latino nella liturgia religiosa comportava che il latino fosse per gli uomini del Medioevo una lingua in certo senso interiorizzata, anche se non conosciuta.³⁰ Parlare in latino, in tale senso, era inequivocabilmente parlare ad un livello dell'essere superiore, e non solo parlare in un'altra lingua posta sullo stesso piano di legittimità delle altre.

Esiste un ulteriore riferimento da proporre per costituire meglio l'idea dell'età carolingia come possibile radice dell'identità europea. Se l'Europa è per lo più un incontro tra mondo latino e mondo germanico³¹, non vi è probabilmente nessun momento storico e nessuna realtà geografica che possa simboleggiare questo intreccio meglio della cappella palatina di Aquisgrana. Essa simboleggia bene la fusione della cultura germanico-franca all'interno della tradizione imperiale romana, ora, con Carlo, cristiana.

Questo articolo, tuttavia, non vuole suggerire l'idea che si ritenga praticabile al giorno d'oggi l'ipotesi romantica di Novalis. Infatti, in realtà, già pochi anni dopo la morte di Carlo Magno, l'Impero, risorto e rinnovatosi tramite la consacrazione natalizia dell'800 del sovrano franco come nuovo Imperatore romano, conobbe vistose lacerazioni nelle vicende successive; tali frammentazioni, specie nella parte che riguarda la suddivisione tra area franca e area germanica, paiono prefigurare la disputa odierna tra francesi e tedeschi sull'egemonia all'interno dell'Unione Europea. La stessa lite, per altro, caratterizzò francesi e tedeschi proprio nel contendersi l'eredità di Carlo Magno. Se Carlo Magno era appartenu-

³⁰ Il latino era così una lingua autenticamente *superiorem non recognoscens*. Ciò non può dirsi invece dell'inglese, che rimane una lingua tra le altre, priva di un proprio statuto ontologico differente.

³¹ Per lo più, poiché è chiaro che ne sono elementi anche almeno la cultura slava e quella greca.

to alla grande epopea dei regnanti franchi e poi francesi (*reges christianissimi*), fu però lo svevo Barbarossa a volerne la santificazione e nel Duecento Federico II fu colui che successivamente volle incarnare l'ideale mitico della sintesi tra mondo germanico e mondo mediterraneo (questa volta, potremmo dire, all'interno di una sintesi ancora più vasta, giungendo a comprendere anche la cultura araba oltre a quella latina e mediterranea).

Insomma, già poco dopo la morte di Carlo si manifestavano i segni della imminente lacerazione dell'unità europea che si sarebbero definitivamente prodotti con la Pace di Westfalia e quindi con il sorgere dei moderni Stati nazionali.

Conclusioni

Il punto interrogativo presente nel titolo di questo articolo (a differenza del saggio di Novalis) non può essere tolto; non si può, infatti, riproporre l'originale titolo romantico. Anzi, potremmo osservare: se l'*oder* dell'operetta di Novalis rimanda al *ve/* latino, a dire che Europa o Cristianità è lo stesso, l'alternativa tra cristianità o Europa di oggi pare basarsi piuttosto su di un secco *aut aut*: o l'una o l'altra. In questo senso, identificare l'Europa con la *christianitas* sarebbe oggi una grossolana operazione ideologica priva di riscontro nella realtà culturale e sociale odierna; pur tuttavia, il riferimento a Novalis e le osservazioni di insigni storici medievisti ci sembrano validi spunti adatti ad una riflessione ideale attorno al problema dell'identità europea. Avere la consapevolezza di quello che oggi l'Europa non è più, è già un passo per creare nelle coscienze europee quantomeno un'immagine mentale più nitida del continente che abitiamo ai nostri giorni e quindi per pensare come creare di essa una vera un'unità.

L'Europa di oggi manca di autentici sovrani e soprattutto manca di una bussola a cui con sicurezza possano guardare i suoi governanti durante l'attraversamento di questa fase storica, periodo caratterizzato, da una parte, dal deserto apertosi con la crisi delle ideologie e il dilagare del nichilismo e, dall'altra, dalle tempeste con cui la globalizzazione, i flussi migratori e i venti di crescita economica e politica provenienti dall'Asia scuotono l'Europa e la sua identità.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.