Giuseppe Dossetti, Introduzione a L. Gherardi, *Le Querce di Monte Sole*

«Non restare in silenzio, mio Dio»[[1]](#footnote-1)\*

(1986)

1. L’autore di questo libro constata un’apparente diversità «fra le stragi di Cerpiano, Casaglia, Caprara, la Creda… dove il mitra investe soprattutto bambini e donne, e quella di Pioppe di Salvaro, dove è la popolazione maschile ad essere presa di mira», ma aggiunge subito: «C’è una logica contestuale che fa parte della ideologia razzista: sono i deboli, gli inabili, gli handicappati a pagare il tributo al mito della *Herrenrasse*,la razza superiore… Le parrocchie fra il Setta e il Reno diventano l’equivalente delle comunità ebraiche dell’Europa orientale eliminate con fredda tecnica nella prospettiva della cosiddetta “soluzione finale”. Una uccisione rituale, un olocausto. Interpella più che mai la nostra coscienza esortandoci a non mettere sul conto sbagliato questo bilancio cruento».

È questa forse la sola volta – salvo qualche altra discretissima allusione – che l’autore si spinge a un confronto diretto ed esplicito con l’olocausto ebraico.

Giusta discrezione. Bisogna avere, in proposito, la mano molto leggera e un riserbo delicatissimo: non solo per la inconfrontabile proporzione quantitativa (nel caso di Monte Sole meno di uno di fronte a seimila), ma per ineguagliabili singolarità qualitative che si impongono a prima evidenza e che rendono nella storia degli uomini la tragedia del popolo ebraico un *unicum.*

Anch’io dovrò tornare su certi accostamenti, per necessità di cose – se non altro per l’identità della matrice di pensiero e per l’identità dell’autore, il Terzo Reich – ma dico subito che intendo farlo con una riserva e una cautela generale molto rigorosa e con il più grande rispetto delle singolarità assolute della tragedia ebraica[[2]](#footnote-2).

2. La prima cosa che colpisce è che «soggetto di questa storia è la comunità nel suo insieme: la gente umile e inerme, che trema come una foglia, ma reagisce in modo splendido»: le vittime di Monte Sole sono state intere comunità unite precipuamente dal vincolo religioso che le qualificava e che nell’ora estrema è emerso – con molta semplicità e senza enfasi – in modo inequivoco attraverso qualche originale e inimitabile elemento di vita, proprio di ognuna di esse, sempre caratterizzate come comunità di fede.

A Casaglia la strage è compiuta prelevando la gente dalla chiesa, dopo la preghiera eucaristica presieduta dal sacerdote, Ubaldo Marchioni, alla sua volta sacrificato ai piedi dell’altare.

A Cerpiano le vittime sono state riunite e massacrate nell’oratorio dell’asilo dedicato all’Angelo Custode.

A Salvaro e a Malfolle un teste ricorderà, nei giorni precedenti, «chiesate piene di gente». Dopo gli arresti e la selezione che li stiperà nella scuderia antistante la chiesa, gli inabili, le braccia inutili e due preti, don Elia Comini e padre Martino Capelli, furono portati nella canapiera. La cisterna della filanda fu trasformata in poligono di tiro: don Elia intonò le Litanie della Vergine e padre Martino, già colpito a morte, si alzò dal fango della botte premendosi con una mano il ventre orribilmente squarciato e «con l’altra tracciò un segno di croce ampio e solenne sulle vittime della carneficina». Ben a ragione, a questo punto, Luciano Gherardi fa osservare «la carità esercitata giorno per giorno fino al sacrificio, la fraternità sacerdotale e religiosa, il morire pregando e benedicendo, la comunione totale in vita e in morte con il popolo affidato per una sola estate, e quasi per caso, al loro ministero»: comunione fra tutti effettiva e reale, voluta ed operata non da una forza umana, ma dallo stesso Cristo Signore.

Le comunità, dunque, in quanto tali rivivono principalmente come comunità di fede.

È ovvio che si stagliano sul loro sfondo tanti protagonisti o comprimari: non solo in ambito ecclesiale, ma anche in ambito civile, sociale, educativo e resistenziale.

I cinque sacerdoti caduti e tutta la catena dei pastori precedenti: di ciascuno dei quali è colta, almeno per qualche accenno o sviluppo, la fisionomia propria; e poi gli amministratori comunali, i promotori della incipiente rete di organizzazioni sociali e sindacali; le maestre; i capi delle formazioni partigiane.

Si snoda la rassegna di don Giuseppe Cortelloni, di don Giovanni Molena, di don Antonio Cobianchi, l’«uomo faro» della pieve di San Martino, a cui la morte sopravvenne poco tempo prima dei giorni dell’ira; di don Basilio Roda a Casaglia (a cui successe don Ansaloni) e il fratello di don Basilio, don Giovanni, a Sperticano, mai piegato a servile ossequio verso il regime fascista; mons. Fidenzio Mellini, l’ottantaduenne patriarca della comunità di Salvaro allargata quasi a «città di rifugio».

Tutto un mondo, un piccolo mondo antico, rivive e prende risalto.

*Gli anziani*,i capi dei diversi casati, i cui cognomi si ritrovano nelle lapidi o nei cippi commemorativi, con la loro discendenza quasi interamente falciata dagli eccidi; i camerlenghi delle amministrazioni parrocchiali; i sottoscrittori di petizioni agli arcivescovi; e talvolta membri dei consigli comunali, che danno un’idea di vita parrocchiale partecipata e personalizzata che si fa comunità non solo religiosa, ma anche sociale e civica. Sono tra gli altri: i Comellini, i Pirini, i Bertuzzi, i Tonelli, i Fanti, i Muratori, gli Stefanelli, i Paselli, i Fiori, i Massa, i Castagnari, i Cardi.

*I giovani* (in senso molto lato, dalla seconda adolescenza ai quarant’anni) che ai primi di giugno del 1915 si radunano a Casaglia nel primo circolo giovanile della media-montagna.

*Le giovani* che formano con le Figlie di Maria un’Azione Cattolica giovanile *ante litteram*,drappello di ragazze coraggiose con uno stile di gratuità e di sacrificio che le avvolge di discrezione e di silenzio.

*Le donne*,alcune ben individuate, che con la prima guerra mondiale sostituiscono gli uomini che sono al fronte e divengono protagoniste nei lavori, nella guida delle famiglie, nell’assistenza, da Casaglia a Salvaro, come lo saranno nel 1944 nella immolazione da Cerpiano a Casaglia a San Martino alla Creda: nel sacrario di Marzabotto, le donne sono almeno trecentoquindici e con i bimbi, che ivi sono centottantanove, costituiscono i due terzi di quanti vi attendono la risurrezione.

In particolare *le maestre*,tra le quali spiccano le orsoline venute a Cerpiano nell’autunno del 1927 e poi passate al fondovalle all’asilo della Gardelletta, che si identificò con Antonietta Benni, ferita ma superstite della strage di Cerpiano (insieme a Ferdinando Piretti di otto anni e a Paola Rossi di sei anni), testimone e memorialista di essa e dello stesso seguente martirio dei vivi. E con lei le altre insegnanti Anita Serra, maestra titolare di San Mamante, Teresa Bortolucci di Gardelletta e la bidella Amelia Tossani di Cerpiano. E infine suor Ciclamino – Maria Fiori – Maestra Pia dell’Addolorata che, venuta da Bologna in famiglia, desiderò rimanervi quanto occorreva per ultimare la preparazione dei bambini alla prima comunione prevista per il 3 settembre: così anche per lei la morte ha un singolare collegamento con l’eucaristia.

E infine *i partigiani*.L’autore, dato il taglio scelto per la sua narrazione, preferisce, di solito, lasciarli sullo sfondo. Tuttavia parla degli inizi della «Stella rossa», la brigata di Vado, e del suo fondatore e comandante Mario Musolesi, il Lupo, che dopo aver combattuto a Roma a Porta San Paolo, rientrò superando grandi difficoltà e pericoli a Ca’ Veneziani a Vado: riuscì a far convergere nella brigata progressivamente oltre mille uomini. Nonostante qualche secessione e nonostante contrasti sui criteri e metodi della lotta partigiana e anche diversità di decisioni operative (gli era stato consigliato di abbandonare temporanea­mente Monte Sole) rimase al comando della «Stella rossa» sino alla morte, avvenuta agli inizi dell’assalto tedesco a Cadotto il 29 settembre [[3]](#footnote-3).

Non mancano moltissimi altri personaggi intercorrenti. Nel volume, che a un certo punto diventa anche autobiografico, la considerazione si allarga dalle comunità parrocchiali tra Setta e Reno alla comunità diocesana: «noi delle Capanne», il seminario diocesano, il seminario regionale offrono occasione di presentare di scorcio figure di superiori, di direttori spirituali (Sarti, Tubertini, Balestrazzi) e di professori il cui insegnamento aveva venature di sottile antifascismo. Oppure figure tipiche di altri sacerdoti come don Eolo Cattani, parroco di Vado, di cui sono registrate le parole dette in occasione della venuta di Hitler in Italia, e don Leonardo Corti, poliglotta, viaggiatore e missionario, rettore del Collegio Albergati a Porretta, che incise sulla giovane personalità di Giovanni Fornasini; e il parroco di Montasico, don Amedeo Girotti, di cui è conservata l’agenda con le sue singolari notazioni.

E ancora maestre o educatrici come Anna Morandi, la sorella del grande pittore che fu insegnante di don Ubaldo Marchioni e ne presentì in qualche modo la testimonianza; suor Alberta Taccini delle Ancelle del Sacro Cuore, testimone e cronista degli eventi drammatici del 1944.

Hanno un loro risalto altri personaggi come Carlo Bertuzzi (il nonno del postino, Angelo) sagrestano di Sperticano, morto sui gradini dell’altare il giorno di Pasqua 1923. O il vecchio Pietro Oleandri che, rinchiuso con gli altri nell’oratorio di Cerpiano, dopo aver visto uccisi la nuora e i due figli Sirio e Domenico cerca di uscire tenendo la mano del nipotino Giuseppe e viene falciato dal mitra sulla porta.

Ma soprattutto ci colpiscono figure tragiche di superstiti testimoni del feroce annientamento dei familiari.

Augusto Casagrande – già ferroviere che aveva rifiutato la tessera del fascio – che nel 1942 raggiunge il figlio don Ferdinando alla canonica della Quercia, con la moglie e i figli Gabriella, Nino, Lina e Giulia, maestra alla Gardelletta e associata nel ministero e nella morte di don Ferdinando. Papà Augusto fu l’unico superstite, pur avendo vissuti tutti i giorni del terrore come testimonia la sua agenda.

Malvina Paselli (morta a novantotto anni pochi giorni or sono) che assistette nascosta poco lontano all’uccisione del marito Pietro, della figlia Genoveffa e di tutti gli altri di San Giovanni di Sopra e di Sotto.

Maria Guccini, la mamma di don Giovanni Fornasini, che ascoltò impassibile il bieco annunzio del capitano delle SS: «Pastore kaputt», e poi lo risentì cantato come ritornello durante l’orgia notturna delle SS in canonica; e la piccola nipote Caterina che prese le due bellissime bambole di porcellana, regalatele dallo zio don Giovanni, e spaccò loro la testa sui pomelli del letto alla sponda dei piedi, nel vedere la nonna come impietrita che sembrava l’immagine dell’Addolorata.

E tante altre, come le donne della comunità di Salvaro «mobilitate per una catena di misericordia a favore di quel «fratello Lazzaro» che è imprigionato, vessato, spogliato, massacrato e infine scaricato nelle onde del fiume».

Se queste sono le *dramatis personae*, tanti atti, circostanze, segni e simboli – derivati dalla tradizione o dall’invenzione della necessità – sono colti e ripresi nella loro dinamica sacra e politica, spesso in «clima di dignitosa povertà e corale partecipazione».

Non si finirebbe più di rievocare: la domenica e le feste di borgo o dei numerosi oratori sparsi per le campagne, che segnavano veramente il ritmo della vita; il duro lavoro dei campi su un terreno scosceso; le campane, i falò, le compagnie del Santissimo, il rosario, i pellegrinaggi; la concimaia tutta coperta di ginestre per il Corpus Domini; le prime comunioni, le nozze, le ordinazioni sacerdotali, le prime messe, gli ingressi dei nuovi pastori nelle parrocchie; le raccolte per i bisognosi e le espressioni di solidarietà comunitarie; le serate invernali nell’essicatoio delle castagne, dove si impagliavano le sedie, si stornellava, si pregava; e ancora l’evento del 25 luglio solennizzato fra chiesa e osteria (a Sperticano, con don Giovanni portato sulle spalle); il viatico, i funerali, o per contro le sepolture pietose e rischiose in mezzo all’infuriare delle stragi o subito dopo.

In conclusione, a buon diritto si può dire che questo libro ha cinque protagonisti intorno ai quali si articola la narrazione – i sacerdoti caduti – ma anche li riduce tutti a uno solo. Tutti e tutto si riassume nel protagonista emergente, la comunità cristiana, il popolo del Signore, con le sue gioie umili e autentiche e con i suoi dolori, anche i più tremendi, che tuttavia possono essere sopportati da coloro che lo Spirito Santo, che è lo spirito degli umili, consola e che la Vergine Madre assiste.

Può darsi che questa descrizione delle comunità parrocchiali fra Setta e Reno sembri un po’ unilaterale o qualcuno lamenti che rimanga troppo sfumata e forse per certi aspetti troppo tenue la connessione con la storia più generale, sociale, civile, politica e militare, del periodo fra le due guerre e persino del periodo stesso della guerra.

Ma il libro ha voluto essere fedele a se stesso e più precisamente all’impegno di illustrare un aspetto di vita che nessuno ancora aveva preso in considerazione, e perciò supponendo già adempiuti, o lasciando ancora ad altri da adempiere, i compiti di un inquadramento globale.

Comunque non si può dire che queste comunità di fede vengano rappresentate immobili e prive di una loro dinamica complessiva: che anzi è proprio questa che viene seguita e illustrata in tutto il libro, dagli ultimi anni del secolo scorso al 1944 e, per qualche aspetto, ancora dopo sino a questi ultimi giorni. Certo è una dinamica eminentemente *ab intra*,ma non per questo meno reale e meno intensa.

Forse si può ripetere per molte di queste pagine quello che Elie Wiesel risponde all’obiezione contro la sua ricostruzione ideale della vita a Sighet, la piccola città della Transilvania donde a meno di sedici anni fu deportato, da lui celebrata e quasi rivissuta per la sua bellezza tutta *ab intra*,per il suo fragrante «odore di sabato», che era nell’aria fin dal vespro del venerdì sera (così come dalle pagine di Gherardi emana il buon profumo della domenica). Wiesel stesso sa bene, e lo dice, che «gli ebrei di Sighet non erano tutti dei santi. Non tutti passavano il loro tempo studiando i sacri testi o recitando i salmi. […] Sarti e calzolai, boscaioli e cocchieri, aggiogati al carro della propria disperazione quotidiana, non giocavano a fare i poeti mascherati: la loro miseria, carica di maledizione, era priva di poesia. Associati e vittime di Dio, non avevano tutti un buon carattere. Non tutti riuscivano a vincere frustrazioni e amarezza. Si litigava, ci si insultava, si spettegolava, si facevano maldicenze, eh sì, come dappertutto. Avevamo i nostri invidiosi, i nostri gelosi, i nostri bugiardi, i nostri avari e i nostri ladri, avevamo perfino i nostri spergiuri e i nostri rinnegati. Solamente oggi, riandando col pensiero a quei tempi e quei luoghi, mi rendo conto di quanto i loro vizi fossero inoffensivi. Pretendevano così poco dalla vita, dalla società: un letto per dormire, un libro per sognare, *un melammed* per istruire i figli, e un segno di consolazione, uno qualunque, la certezza che nessuna sofferenza è inutile»[[4]](#footnote-4). Tanto che il nonno di Elie poteva rispondere al nipotino che gli chiedeva chi sono gli angeli[[5]](#footnote-5): «Gli angeli, piccolo mio, siamo tutti noi che stiamo ritti e sereni davanti a questa tavola coperta da una tovaglia bianca e trasformata in altare. Tu, io, tutti i convitati. Ecco la forza e la grandezza dello *Shabbat*:esso fa sì che l’uomo si compia»[[6]](#footnote-6).

E questo viene voglia di ripetere almeno per «tutti i convitati» alle assemblee sacrificali di Casaglia, di Cerpiano, di Salvaro… e in senso più forte e più assoluto per «i bimbi della prima comunione», senza rischiare di fare trasposizioni idealistiche, perché *i loro vizi*,se c’erano, *erano così inoffensivi*,ed essi *pretendevano così poco dalla vita, dalla società.*

3. Invece degli angeli, nelle comunità di Monte Sole, entrò la morte: criminosa.

Il crimine, da mettere sul conto di chi?

Si risponde da tutti: sul conto del Terzo Reich.

Ma questa risposta ha davvero un senso preciso ed eguale per tutti? A me non pare ancora. Anzi qui ritengo che ancora si debba scavare e che ogni interlocutore debba chiarirsi a fondo. C’è per lo meno un pensiero, per lo più surrettizio, molto banale e sin troppo facile: non si rifugge dal prospettare che almeno una parte delle responsabilità ricada su altri (per es. i partigiani o su alcuni metodi della loro lotta, che hanno se non motivato, almeno dato occasione ad un certo tipo di repressione). In ultima istanza questa è la tesi del comandante supremo delle armate tedesche nell’Italia occupata[[7]](#footnote-7). Qui occorre fermarsi e introdurre alcune distinzioni.

Si può anzitutto distinguere il *crimine di regime*,inteso semplicemente come crimine di chi è già in possesso del potere e vuole conservarlo e stabilizzarlo ulteriormente, ovviamente contro una vera o supposta intenzione di chi lo insidia o potrebbe insidiarlo: tale fu per esempio il delitto Matteotti; tale fu l’assassinio di Trotzki a Città del Messico da parte di agenti staliniani; tale fu l’uccisione dell’arcivescovo Romero ecc.[[8]](#footnote-8).

Distinto è il *crimine di classe*,almeno nella motivazione prevalente e nel soggetto passivo, esteso a un’intera classe individuata o a una parte di essa: tale fu l’annientamento, in parte anche fisico, dei kulaki, piccoli o medi proprietari terrieri, distrutti totalmente come classe nel 1930[[9]](#footnote-9).

Ovviamente di tutt’altro tipo è il *crimine di religione*:nel quale la motivazione religiosa prevale rispetto ad altri motivi che potrebbero essere concorrenti: il più classico esempio nella storia di questo secolo è il massacro degli armeni da parte dei turchi. Dei due milioni e centomila armeni che restavano, dopo i massacri precedenti, nell’Impero Ottomano, poco meno di un milione fu ucciso fra il 1915 e il 1918, con una sola possibilità di salvezza, l’apostasia dal cristianesimo e la conversione all’islam[[10]](#footnote-10).

C’è poi il *crimine di guerra* eseguito per assicurarsi un vantaggio, creduto decisivo, sull’avversario. Qui gli esempi sono infiniti. Si possono tuttavia assumere come emblematici l’aggressione e l’occupazione dell’Afghanistan con le stragi conseguenti, oppure lo scoppio delle due bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki nell’agosto 1945, che oggi – se non altro per i tempi e il modo con cui furono lanciate – appaiono definitivamente prive di ogni giustificazione, persino di quella di avere accelerato la fine di una guerra che senza di esse si sarebbe protratta ancora.

Una particolare specie è il *crimine di guerra per rappresaglia*,fattispecie che più si avvicinerebbe agli eccidi che ci interessano[[11]](#footnote-11). Ma va affermato con la più grande categoricità che questa ipotesi è da escludersi, nel caso, in linea di diritto e in linea di fatto.

Basta leggere la sentenza del Tribunale Militare che condannò all’ergastolo il principale responsabile delle stragi di Monte Sole. Il Tribunale ha molto esattamente evidenziato che in linea di diritto le convenzioni internazionali esistenti limitano le rappresaglie, specialmente collettive per la popolazione civile, a sanzioni pecuniarie o d’altro genere, ma sempre con l’esclusione della pena capitale per le persone.

In linea di fatto, lo stesso imputato riconobbe nel suo memoriale difensivo (foglio 48) che «la stessa operazione contro la Stella rossa non era una spedizione punitiva né un’azione di rappresaglia»: e con ammissione ulteriore riconobbe che «durante il periodo in cui il suo battaglione agì nella zona di Marzabotto non subì alcuna perdita in morti o feriti per opera della popolazione civile».

Cosicché il Collegio giudicante poté argomentare che «anche volendosi per assurda ipotesi ammettere che nella sola presenza delle popolazioni civili si potesse ravvisare un pericolo grave o immediato per l’esito delle operazioni in corso, ritiene il Collegio che sarebbe sempre sussistita la possibilità di mantenerle in vita non potendosi in alcun modo individuare un rapporto di necessità tra quell’immenso numero di uccisioni di donne, vecchi, bambini e il successo dell’azione militare».

Ancora più: conformemente alla medesima strategia nei fatti precedenti alla Garfagnana in cui operò lo stesso autore delle stragi di Monte Sole, anche qui «gli eccidi si verificarono prima ancora di attaccare le posizioni dove, come era ben noto, si trovavano i partigiani che si volevano colpire»[[12]](#footnote-12).

Dunque si può dire che all’autore degli eccidi di Monte Sole piuttosto che il titolo convenzionale di «criminale di guerra» si attaglia più esattamente quello di «criminale in occasione della guerra»[[13]](#footnote-13).

4. Non restano che le ultime ipotesi del delitto razziale o del delitto castale: possono sembrare molto vicine e quasi confondersi, ma non è propriamente così, anzi il fatto che non si distinguono abitualmente è causa di molte confusioni e di molti mancati approfondimenti anche nella riflessione su vicende passate e su vicende presenti, specialmente degli stati africani ed asiatici.

Delitto propriamente razziale è quello ispirato principalmente a motivi attinenti alla *razza*, individuata in base a discriminanti complesse (anche psicologiche, etniche, culturali) ma comunque fatte risalire a caratteristiche biologiche, cioè di sangue, nel senso di una determinata discendenza, integrate o meno da riscontri somatici, quali il colore della pelle, la conformazione del cranio, l’angolo facciale, l’odore del corpo ecc.

Crimini qualificabili come razziali sono stati quelli compiuti in passato – anche molto recente – dalle nazioni negriere per procurarsi mano d’opera servile resistente ai climi caldi, o quelli compiuti ancor oggi in nome di una presunta superiorità della razza bianca su quella nera in Sud Africa.

Il delitto propriamente castale se ne differenzia? Ritengo di sì. Per esempio, tipico delitto castale fu quello di cui diede notizia il *Times of India* alla fine del maggio 1981, mentre appunto mi trovavo in India: alcuni «intoccabili», cioè fuori-casta, furono uccisi da certi proprietari, uomini di casta s’intende, perché si erano rifiutati di adempiere il loro dovere castale di rimuovere il cadavere di una mucca, operazione che avrebbe reso impuro qualunque uomo di casta[[14]](#footnote-14).

Per una prima approssimazione direi che il delitto può qualificarsi castale quando è motivato su un piano che non è più quello delle differenze biologiche o anche etniche, ma piuttosto su quello propriamente metafisico: cioè suppone un sistema o una gerarchia di distinzioni non solo sociologicamente ma metafisicamente rigido. Tale è in modo eminente il sistema castale dell’induismo[[15]](#footnote-15) data la sua stretta connessione con la dottrina delle reincarnazioni: la quale postula infatti un *principio perdurante e trasmigrante –* che non è più uomo che animale, puro principio metafisico, coscienza in sé luminosa, ma rinchiusa in se stessa e inattiva – situato in atto in un essere vivente, il quale sarà, in ragione degli atti colpevoli o meritevoli (*karman*) delle esistenze passate, volta a volta, animale o uomo, e più precisamente donna oppure uomo maschio, fuori-casta o di casta inferiore, o di casta superiore. Questo postulato è panindiano, circola attraverso tutti i sistemi filosofici e tutte le sette religiose, comunque poi si tenti di precisare (ma di solito molto poco) il meccanismo delle trasmigrazioni e la possibilità della liberazione da esso (*moksha*)[[16]](#footnote-16).

Si può solo aggiungere che tutto questo trascende ogni rapporto con l’etica, almeno come tutto il pensiero occidentale può concepirla, per modo che quello che noi chiamiamo ancora delitto – per esempio l’uccisione di un innocente – può divenire esso stesso un dovere di casta, e quindi in definitiva puro e inarrestabile *impulso trascinante* (come dirò più avanti). Un esempio in questo senso alla fin fine fu la stessa uccisione di Gandhi: i suoi assassini risultarono quasi tutti brahmini *chitpavan*[[17]](#footnote-17).

5. Nel coacervo di elementi di dottrine disparatissime, di sentimenti già diffusi fra le masse tedesche, di congiunture politiche favorevoli, di incertezze e debolezze degli avversari – che portarono all’avvento del Terzo Reich, al suo rapido consolidamento e infine alla sua aggressione all’intera Europa – giocarono, come è noto, un ruolo determinante l’esasperato nazionalismo, il razzismo in genere e in particolare l’anti­semitismo[[18]](#footnote-18). Ebbero un peso enorme sul suo capo, che se ne fece banditore e profeta, sul partito e su quella punta dell’apparato civile e militare che furono le SS, nelle quali si concentrarono a un grado massimo di intransigenza dottrinaria e di operatività esecutiva tutte le più folli e spietate aberrazioni.

La lunga storia del razzismo e dell’antisemitismo comprende scrittori cristiani dei primi secoli, teologi medievali, viaggiatori, filosofi illuministi, naturalisti, antropologi, glottologi, storici che posero molte premesse – anche se spesso contraddittorie – al «mito ariano», il quale trovò appoggio, diretto o indiretto, ma decisivo, nei grandi filosofi romantici. Una prima grande sistemazione fu data da Schlegel, soprattutto nella sua opera *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani* (1808), mentre Fichte censurava l’Antico Testamento e proclamava la superiorità della nazione tedesca, ed Hegel radicalizzava l’esclusione veterotestamentaria. Tutti e tre concorrevano a creare l’edificio imponente dell’idealismo assoluto, la filosofia ufficiale dello stato prussiano, e la riduzione di ogni moralità alla storia di cui è protagonista lo Stato.

In questa complessa vicenda non è senza significato che spesso i sostenitori del razzismo abbiano preteso di scoprire una stretta parentela non solo delle razze ma anche del pensiero e delle filosofie tra i tedeschi e gli ari conquistatori della valle gangetica[[19]](#footnote-19). Certo chi vada in India non può non rimanere impressionato lungo tutto il corso del Gange dalla moltitudine di templi con la svastica. La croce uncinata, che sin dai tempi preistorici si ritrova raffigurata su ceramiche funerarie o rituali e che fu assunta da un certo tempo in poi come simbolo solare, nel 1910 venne scelta come distintivo dei gruppi antisemiti tedeschi, e poi come simbolo del partito nazionalsocialista e infine del Terzo Reich.

Pio XI la qualificò – non senza contrarietà dello stesso cardinale Faulhaber – «croce nemica della croce di Cristo»[[20]](#footnote-20).

In realtà Pio XI non solo aveva ragione, ma disse quella frase a proposito: nel suo ripensamento durante le ultime malattie, aveva ormai intuito tutto l’esito della vicenda del Terzo Reich (come diremo più avanti).

Di questo Terzo Reich e della sua *Führung,* le SS sarebbero state lo strumento di assoluta elezione: si può dire che ne erano l’autocoscienza, e non solo esprimevano le intenzioni ancora non dichiarate, ma ne anticipavano nell’esecuzione le false profezie autorealizzantesi[[21]](#footnote-21).

Esse erano selezionate con criteri molto rigorosi, anche razziali[[22]](#footnote-22). Ricevevano una formazione dottrinaria di una consequenzialità allucinante, avevano un loro linguaggio[[23]](#footnote-23), una loro «mistica» e un loro «rituale» solenne e meticoloso da cerimonia demoniaca[[24]](#footnote-24). Nulla veniva trascurato per renderle più sistematicamente spietate, con un rovesciamento totale del nero e del bianco, del male e del bene, della tenebra e della luce. Anche certi aspetti estetici venivano fatti servire a questo: l’architettura, la decorazione, la musica[[25]](#footnote-25). Come la musica di Wagner aveva avuto una grande parte nel preparare e soprattutto nel divulgare il razzismo[[26]](#footnote-26) (tanto che Bayreuth continuò a diffondere il mito ariano sin dopo la seconda guerra mondiale[[27]](#footnote-27)), così la musica ha avuto non piccolo rilievo nei riti sanguinari delle SS[[28]](#footnote-28).

Tutto ciò contribuiva ancora più a caratterizzare l’aspetto di grande e biecamente solenne operazione magica o meglio idolatrica di molte delle loro stragi.

È proprio l’infiltrarsi profondo nel razzismo, specie delle SS, di questa «magia», di questo «demoniaco», di questa «idolatria» che trasforma molti dei delitti razzisti in delitti castali.

6. C’è un ultimo elemento da aggiungere, prima di trarre certe conclusioni: cioè il *diritto*,la dottrina nazionalsocialista del diritto e dello stato elaborata non in modo segreto ed episodico, ma in modo pubblico e sistematico, in modo formale ed accademico, come frutto maturo di antecedenti ben noti della filosofia tedesca, soprattutto dell’hegelismo.

Questa dottrina del diritto e dello stato aveva già le sue sintesi sistematiche e autorevoli nelle facoltà tedesche, al momento dell’avvento al potere del nazionalsocialismo o almeno nei primi due o tre anni seguenti. C’è ancora da stupirsi come non sia stata conosciuta nei circoli responsabili esteri[[29]](#footnote-29) o per lo meno non abbia destato allarme già assai prima della guerra: non solo essa accennava postulati giuridici fondamentali, ma ne illustrava anche le ovvie conseguenze pratiche nel campo della struttura dello stato, dei diritti fondamentali dei cittadini e dei rapporti tra questi e il potere politico. Tanto che si può dire fosse un’impresa facile e doverosa prevedere fino a che punto il Terzo Reich si sarebbe spinto.

Il Krannhals afferma con tutta chiarezza già nel 1934: «L’individuo non ha come tale né il diritto né il dovere di esistere poiché ogni diritto e ogni dovere promanano dalla *Gemeinschaft*»[[30]](#footnote-30)*.* Il Larenz (1935), lo Jerusalem (1935), il Krieck (1936), il Köllreutter (1936) e molti altri partivano dallo «Spirito obiettivo» della collettività per dichiarare la priorità assoluta di esso sullo spirito individuale e per enunciare, con sfumature diverse, una incarnazione effettiva dello Spirito obiettivo nella razza. Prospettavano poi una *diversa distribuzione* dello Spirito obiettivo della collettività negli individui: in alcuni totalmente mancante (il sovversivo), in altri, e sono i più, presente a sufficienza, mentre nei pochi (élite politica, *Führung*)poteva esservi in grado sempre maggiore, fino a colui che ne è pienamente investito[[31]](#footnote-31).

Su questi concetti tutt’altro che meramente accademici, ma veramente alla portata di tutti ed enormemente divulgati, si costruisce, si illustra, si volgarizza la nuova costituzione dello stato, i rapporti fra stato e partito e – quel che ai nostri fini più conta – si edifica la nuova formulazione dei principi direttivi della nuova legislazione in tutti i campi, compreso il diritto penale, e quindi in definitiva la possibilità di delitti e di pene non previsti dalla legge[[32]](#footnote-32).

Tutto questo, già pienamente sviluppato prima del 1938, poteva far presagire dove sarebbero potuti arrivare uomini coerentemente formati secondo quelle dottrine, in più tenuto conto della prassi già constatata che gli spazi liberi lasciati dal capo alla *Führung* e dalla *Führung* agli esecutori «erano solo gli spazi del crimine e delle violenze: in quegli spazi, il seguito ha estrinsecato il suo estro e le sue energie migliori»[[33]](#footnote-33).

Era sin troppo ovvio che nel presupposto dell’ineguale distribuzione dello «Spirito obiettivo» fra i singoli individui, simili uomini si sentissero del tutto legittimamente, e proprio nelle imprese più criminose, come i massimi portatori dello «Spirito obiettivo».

7. Tutte le stragi del settembre-ottobre 1944 hanno una loro connotazione, e quasi tutte una connotazione che evidenzia, in un particolare proprio, il rituale e il sacrificio: certamente nelle intenzioni degli autori e anche in una certa consapevolezza delle vittime.

Casaglia ha la comunità, raccolta ancora in chiesa dopo le preghiere e il rito eucaristico, strappata dalla chiesa e condotta, in una reale *via crucis*,al cimitero: e in più la figura di don Ubaldo che vuota la pisside comunicando i fedeli – era andato per questo – ed è ucciso sulla predella dell’altare.

San Giovanni di Sotto ha i bimbi della prima comunione e suor Maria Fiori, riconosciuta anche dopo la morte per la sua croce pettorale (la croce di Cristo, della vittima della croce uncinata dei carnefici).

La Creda ha settanta vittime giacenti crivellate di colpi e bruciate nella rimessa della fattoria, ha intere famiglie distrutte: i Cardi con dieci morti, tra i quali il piccolo Walter di quattordici giorni.

Salvaro ha tra gli altri due sacerdoti: padre Martino Capelli, servo itinerante della Parola e don Elia Comini, che il giorno prima aveva detto a chi tentava di liberarlo «O tutti o nessuno», e che finiva la sua vita in perfetta coerenza con quello che era stato l’oggetto della sua laurea, il martirio in Tertulliano: e la Botte della Canapiera fu come un segno pasquale, come una vasca battesimale, che invece di acqua conteneva fango e sangue.

Ma, pur essendo i paragoni impossibili in cose tutte al limite, oserei dire che forse la più emblematica è la strage di Cerpiano. Sono quarantanove persone costrette a radunarsi nell’oratorio dedicato all’Angelo Custode il 29 settembre, festa di S. Michele: venti bambini, due vecchi quasi invalidi, ventisette donne, fra le quali tre maestre e la bidella. Trenta persone sono uccise con il lancio di bombe a mano dal di fuori: le altre, vigilate continuamente da una SS perché non possano uscire, sono costrette a rimanere per più di trenta ore tra i mucchi dei morti. Le SS bivaccano e gozzovigliano, ritmando l’orgia al suono dell’armonium. A mezzogiorno del 30 settembre un’ultima scarica, cui sopravvivono fingendosi morti Antonietta Benni con due bimbi, Ferdinando Piretti di otto anni e Paola Rossi di sei; questa aveva prima gridato: «Tutti morti! la mia mamma! la mia zia! (la maestra Anita Serra) la mia nonna Rosina! la mia nonna Giovanna! il mio fratellino… Tutti morti».

È l’eccidio totale, dai bimbi alle nonne: e intanto l’armonium suonato dalle SS accompagna la lunga distillazione del sacrificio, come si narra nel sacrificio dei martiri del Canadà da parte degli Irochesi (che giunsero a mangiare a pezzi la carne di Giovanni Brebeuf mentre era arrostito sul rogo e a versargli sulla testa e sulle spalle dell’acqua bollente in odio al battesimo), o dei martiri dell’Uganda (S. Carlo Lwanga e i suoi compagni).

Ma perché, sino a questo punto?

Non è possibile trovare alcun perché, se non nella lunga e sistematica preparazione dottrinaria e pratica di questi sacrificatori al loro compito castale.

Non è una furia di vendetta, non è un *raptus* di follia omicida, non è nessuna opera umana o determinismo di forze subumane alterate nei loro meccanismi: è una volontà collettiva posseduta dallo «Spirito obiettivo».

È proprio il caso di applicare il testo di S. Paolo: «Voi sapete infatti che quando eravate pagani, eravate come trascinati verso gli idoli muti»[[34]](#footnote-34).

L’impulso trascinante, nel caso nostro, è particolarmente contro i bimbi anche piccolissimi e contro le donne, contro le «fonti della vita» – nel caso, vita ritenuta impura – che debbono essere totalmente escluse per fare spazio all’autentico *Lebensborn*[[35]](#footnote-35).

Questi giovani massacratori di bimbi e di donne forse solo qualche anno prima erano poco più che bimbi educati (anche se cattolici) a recitare preghiere al «redentore» del popolo tedesco e avevano sperimentato l’efficacia in sé del principe di questo secolo nel leggere, nel proclamare e imparare a memoria *Mein Kampf* come la loro bibbia[[36]](#footnote-36).

«Egli solo non si è mai ingannato. Egli solo ha sempre avuto ragione. […] Adempì come un Servo di Dio la legge che gli era stata data e fu così, nel senso migliore, fedele alla sua storica missione»[[37]](#footnote-37): chi aveva scritto queste parole, dopo il suicidio del «servo di dio» nel bunker della cancelleria, adempì il suo dovere castale uccidendo se stesso, la moglie e i suoi sei figli. Non poteva essere altro che questa la fine di colui che con intelligenza luciferina aveva manipolato non solo le opinioni, ma anche le coscienze di molte decine di milioni di uomini. Come non ricordare il costume brahmanico per il quale la vedova – specialmente se di un gran personaggio – doveva salire sullo stesso rogo del marito?[[38]](#footnote-38)

8. Dunque «delitti castali» le stragi delle comunità fra Setta e Reno. A parte elementi accidentali sempre possibili e ricorrenti anche in questo caso, l’intenzione e la forma castale prescinde e *sta prima* di ogni occasione e provocazione delle circostanze, e si consuma e si giustifica negli autori come vero e proprio dovere-missione, come servizio del proprio dio, anzi come ispirazione e impulso irresistibile proveniente da esso. È possibile vederne una verifica nella recentissima proclamazione pontificia del martirio di una delle vittime naziste: l’olandese Tito Brandsma, sacerdote professo dell’ordine carmelitano, morto a Dachau il 26 luglio 1942 e beatificato il 3 novembre 1985[[39]](#footnote-39).

Scorrendo il voluminoso processo apostolico, le prove, le censure del promotore generale della fede, le difese del valoroso patrono, i voti dei consultori, si ritrova spesso e da più parti l’affermazione che questa causa ha una grande importanza ecclesiologica appunto perché può concorrere a chiarire nuovi punti controversi della dottrina del martirio cristiano «e per il giudizio concreto intorno a forme di ateismo moderno e a moderne lotte che la Chiesa deve sostenere in difesa della verità e libertà cristiana»[[40]](#footnote-40).

A parte tutte le solite vessazioni e torture caratteristiche nell’universo concentrazionista del Terzo Reich, in più si danno in questo caso – pochi giorni prima della morte – nefandi esperimenti sulla vittima, nel quadro di ordini dati dal capo supremo delle SS per scoprire rimedi per i piloti tedeschi abbattuti e caduti in mare[[41]](#footnote-41).

Decisiva al riguardo, nel processo, fu la testimonianza di «Tizia», infermiera a Dachau che assistette agli esperimenti suddetti e che poi, per ordine del medico del lager, praticò l’iniezione mortale di acido fenico al padre Tito.

Essa depose al processo: «Quando avevo sedici anni andai a Berlino come infermiera della Croce Rossa. Là abbiamo dovuto giurare che consideravamo Hitler come il nostro Dio, ed abbiamo dovuto firmare che non saremmo più andate in Chiesa. La Chiesa e tutto il resto era soltanto un’impostura. Gli Ebrei dovevano essere tutti sterminati. *Questo era l’inizio della nostra formazione.* Ero troppo giovane per capire le conseguenze di tutto questo»[[42]](#footnote-42).

La stessa «Tizia» attesta ancora: «Gli feci l’iniezione (al padre Tito) verso le due meno dieci… Tutto quel giorno mi sentii male. Quella iniezione mi aveva tanto impressionata, mentre in altri casi non mi fece nessuna impressione. Egli morì alle due del pomeriggio. Il suo cuore cessò di battere. Il dottore era seduto vicino con lo stetoscopio per salvare le apparenze. In quel momento il dottore mi disse: “Quel porco di un cane è morto!”»[[43]](#footnote-43).

Qui è la sintesi di tutto: negazione radicale dell’umanità di chi è diverso, dell’esservi un uomo in ogni individuo umano: vi possono essere degli individui che sono solo un animale.

La possibilità di una negazione così radicale disconosce metafisi­camente la persona, immagine di Dio, perché non solo si è negato Dio, ma si è affermato l’idolo. Cioè si passa da un *ateismo* ancora *negativo* a quello che direi un *ateismo assertivo*.

È proprio di ogni ateismo assertivo non solo essere più radicale del semplice materialismo ateo, ma porre chi lo professa in balìa dell’idolo, cioè della Potenza spirituale di cui l’idolo è solo un simbolo, e quindi potere rendere l’idolatra come invasato e trascinato dalla Potenza stessa.

Bisogna rimeditare tutta la dottrina sugli idoli che è nel libro dell’Esodo e del Deuteronomio, nei Salmi, nel libro della Sapienza e nei profeti, specialmente in Isaia e Geremia e soprattutto nel fondamentale capitolo 16 di Ezechiele: la prostituzione idolatrica è per sé inevitabilmente sempre sanguinaria.

La conclusione del libro della Sapienza è formale:

«Celebrando iniziazioni infanticide o misteri segreti,

o banchetti orgiastici di strani riti

non conservano più pure né vita né nozze

… tutto è grande confusione:

sangue e omicidio,

furto e inganno.

L’adorazione di idoli senza nome

è principio, causa e fine di ogni male» (Sap 14,23-27).

S. Paolo interviene per un opportuno chiarimento: «noi sappiamo che non esiste nessun idolo al mondo e non c’è che un Dio solo»; ma soggiunge subito dopo: «in realtà anche se vi sono cosiddetti dèi, sia nel cielo sia nella terra, e di fatto ci sono molti dèi e signori, per noi c’è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per Lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per Lui»[[44]](#footnote-44).

Gli «dèi» di cui parla S. Paolo sono gli dèi delle varie mitologie e i corpi siderali, e i «signori» sono uomini divinizzati. Possono anche essere quelli che altrove S. Paolo chiama «elementa mundi»[[45]](#footnote-45): cioè gli elementi cosmici – per i pagani le forze elementari degli astri, e per i giudei le prescrizioni minute e rigorose della Legge regolanti l’uso del mondo – tutti *intesi come esseri* i quali con l’autorità di Potenze soprannaturali ponevano richieste agli uomini e li avevano asserviti esigendone venerazione religiosa[[46]](#footnote-46). Chi, dopo la venuta di Cristo e la liberazione da Lui apportata agli uomini (che li ha trasformati da schiavi o pupilli sotto tutela in figli di Dio) si sottomette volontariamente a questi esseri, si sottomette alle Potenze negative che lo portano non più ad agire da uomo, ma ad essere agito dalle stesse Potenze.

E come vi è una comunione alla carne e al sangue del Signore Gesù, così vi è una comunione idolatrica, che è reale comunione con i dèmoni: «non potete bere il calice del Signore e il calice dei dèmoni»[[47]](#footnote-47).

A questo punto sorge proprio il problema più grave di tutti. Mentre i riti demoniaci si celebravano in tutta Europa e dovunque il Terzo Reich imperava e arrivavano i suoi sacrificatori, le SS, si immolavano le loro vittime, intanto il Dio unico e vero, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Gesù Cristo, dove era? E per quanto invocato e supplicato – soprattutto da tanti innocenti, e con le parole più sante e più efficaci, perché da Lui stesso ispirate, e già tantissime volte esaudite nei Padri – perché rimaneva muto, come muti dovrebbero essere invece solo gli idoli?

«Signore, tu hai visto, non tacere;

Dio, da me non stare lontano.

Destati, svegliati, per il mio giudizio

per la mia causa, Signore mio Dio» (Sal 35,22-23).

E ancora:

«A te grido, Signore;

non restare in silenzio

perché se Tu non mi parli

io sono come chi scende nella fossa» (Sal 28,1).

La fede che la vita per l’uomo credente – ebreo o cristiano – sta nella parola che Dio incessantemente gli rivolge, come si può conciliare con questo ostinato silenzio del Dio vivente? In tutta quell’Europa che per migliaia di anni aveva riecheggiato, più di qualunque altra parte della terra, di questa parola di Dio!

E come si può conciliare, per il cristiano, con l’avvento di Cristo e con la sua già avvenuta vittoria sulle Potenze negative divenute «pubblico spettacolo dietro al suo corteo trionfale»[[48]](#footnote-48) questo scatenamento delle loro forze che sembra travolgere tutto e tutti?

Era o non era ancora valida la promessa pasquale di Colui che aveva detto: «È la Pasqua del Signore. In quella notte io passerò per il paese d’Egitto e colpirò ogni primogenito nel paese d’Egitto»; non solo, ma aveva soggiunto «così farò giustizia di tutti gli dèi dell’Egitto. Io sono il Signore»?[[49]](#footnote-49)

9. André Neher, il pensatore ebraico ben noto per le sue opere su Mosè, sull’esistenza ebraica e sul profetismo, ha cercato di rispondere a questo pressante interrogativo con un libro che porta come titolo appunto *L’esilio della Parola*, e come sottotitolo *Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*. Egli sostiene la tesi che la lettura più elementare del testo biblico e della tradizione interpretativa giudaica, è una lettura, non tanto della parola ma piuttosto del silenzio[[50]](#footnote-50).

È certo questo un modo per porre il problema della teologia – e in particolare non solo della teodicea e del giudizio divino del mondo, ma anche della stessa cristologia – di porlo, dico, «oggi», «dopo» l’olocausto.

Prima, contemporaneamente e dopo il libro di Neher, il problema è stato affrontato da una grande quantità di scritti, da parte di storici, di narratori, di poeti e anche propriamente di filosofi e teologi, che si sono interrogati sulla sorte dello stesso pensiero umano dopo lo sterminio più sistematico, più minuziosamente programmato, eseguito con perfezione burocratica e tecnologica e con la massima inventività di efficienza e crudeltà che si sia dato finora nella storia del genere umano[[51]](#footnote-51).

È un dato incontestabile che Auschwitz non è stato un puro episodio isolato, se pure tremendo, e nemmeno un certo periodo della storia moderna, ma un punto di svolta, un’era nuova, in cui il progresso tecnologico, la pianificazione politica, gli odierni sistemi burocratici, e l’assoluta scomparsa di vincoli morali tradizionali si sono combinati per rendere la distruzione umana di massa una possibilità sempre pre­sente[[52]](#footnote-52).

Se ad Auschwitz si aggiunge Hiroshima – e quello che in questi quarant’anni dal 6 agosto 1945 si è fatto per accrescere le potenzialità distruttive in mano all’uomo – il problema si fa ancora più stringente, e sembra raggiungere il limite non solo della impossibilità di risolverlo, ma della stessa impossibilità di formularlo. O non ci si pensa, o se ci si pensa è tremendo e ineffabile.

Eppure, dice Neher, la fede nasce proprio in questo punto e fa germinare il Sì dalle radici del No.

Sulla scia del *midrash* Neher rovescia il versetto della Presenza «Chi è come Te fra gli dèi»[[53]](#footnote-53) nel versetto dell’Assenza: «Chi è come Te fra i muti»[[54]](#footnote-54). È a questo punto e in questo totale rovesciamento che nasce la fede nuda e vera.

Ma ciò è proponibile? È accettato? Almeno da qualcuno? E con quale risultato di conversione vera?

Elie Wiesel, che da trent’anni si è totalmente dedicato a parlare (stupendamente) di questo mistero di morte (dell’uomo credente) e di silenzio (di Dio), dichiara di non aver tuttavia raggiunto lo scopo: «La testimonianza non è stata ascoltata. Il mondo è sempre lo stesso… La nostra testimonianza non ha avuto risultato»[[55]](#footnote-55).

E tuttavia c’è qualcosa di vero anche in ciò che ha scritto Susan Saphiro che non si sono avuti risultati apprezzabili, perché «la testimonianza viene ascoltata all’interno di un contesto inospitale di una teologia non spezzata e di un’ermeneutica tradizionale»[[56]](#footnote-56). Io credo che ci sia una parte di verità se si pensa a una teologia e ad un’ermeneutica ancora troppo «ottimista» perché preoccupata di dovere solo autenticare il progresso lineare e indefinito della storia umana, o «troppo scientifica» cioè in realtà troppo sottomessa ad esigenze accademiche e quindi astratte, e perciò apatica, incapace di commozione e di intuizioni penetranti e folgoranti.

Bisogna riconoscere che c’è più teologia e più ermeneutica in libri come quelli di Wiesel, di quanto non ce ne sia – mi si scusi l’enormità – in tanti teologi accademici[[57]](#footnote-57) o in teologi «ottimisti» come quelli della liberazione e forse – perché no? – nella stessa seconda parte della costituzione pastorale *Gaudium et Spes.* Là dove essa affronta i singoli temi dell’odierna problematica è un documento «istantaneo» e non finito, che ha bisogno, per natura sua, di essere incessantemente completato e riequilibrato, tanto più quanto più vorrebbe, nei capitoli speciali, toccare la storia e parlare alla storia con le parole stesse della storia (il che è forse un’utopia, perché alla storia non è possibile parlare altro che con la stessa parola di Dio).

10. La *Gaudium et Spes –* nella quale tanti vorrebbero vedere la sintesi e il frutto più maturo del Vaticano II – non ha un impianto teologico capace di spiegare eventi come Auschwitz o, serbate le proporzioni, come Monte Sole.

Tali eventi resterebbero assorbiti troppo facilmente e a buon mercato: non se ne potrebbero derivare indicazioni necessarie per qualificare teologicamente il passato e per premunirsi contro eventualità del futuro.

Perciò la relazione finale del sinodo dei vescovi, convocato per il ventennale del Vaticano II, pur riaffermando l’importanza della *Gaudium et Spes*,ha dovuto dire:

«Percepiamo che i segni del nostro tempo sono in parte diversi da quelli del tempo del Concilio, con problemi e angosce maggiori. Crescono infatti oggi ovunque nel mondo la fame, l’oppressione, l’ingiustizia e la guerra, le sofferenze, il terrorismo e altre forme di violenza di ogni genere. Ciò obbliga a una nuova e più profonda riflessione teologica per interpretare tali segni alla luce del Vangelo. Ci sembra che nelle odierne difficoltà Dio voglia insegnarci più profondamente il valore, l’importanza e la centralità della croce di Gesù Cristo. Perciò la relazione tra la storia umana e la storia della salvezza va spiegata alla luce del mistero pasquale. Certamente la teologia della croce non esclude affatto la teologia della creazione e dell’incarnazione ma come è chiaro, la presuppone. Quando noi cristiani parliamo della croce non meritiamo l’appellativo di pessimisti, ma ci fondiamo sul realismo della speranza cristiana»[[58]](#footnote-58).

In verità è ancora troppo poco e troppo generico rispetto alle sollecitazioni che vengono, o dovrebbero venire, al pensiero teologico dalle grandi catastrofi dell’*uomo* del nostro secolo: rispetto soprattutto agli «scatenamenti» delle Potenze spirituali negative che i più ancora non vogliono denominare per un falso pudore ormai ben costituito.

Per paura di «demonizzare» quel che non va demonizzato, non si pronunzia più – e non si esorcizza – il nome, il potere, l’*ira*,le operazioni e le categorie secondo le quali agiscono nella storia degli uomini (soprattutto la morte di massa) quegli Esseri che sono stati vinti e sono tuttora vinti solo dalla croce di Cristo[[59]](#footnote-59).

In realtà non basta parlare di una teologia della creazione, di una teologia dell’incarnazione *e* di una teologia della croce come segmenti – sia pure incastrabili – della cristologia (e per conseguenza dell’eccle­siologia e dell’antropologia sovrannaturale).

Invece è già mettersi su un’altra pista quel che dice Douglas Hall, cioè che *oggi* *dopo* dobbiamo comprendere che solo la teologia della croce esprime integralmente il significato dell’incarnazione[[60]](#footnote-60); e quel che dice Franklin Sherman, che la croce è il «simbolo del Dio agonizzante», cioè il segno della partecipazione divina alle sofferenze degli uomini, che sono alla loro volta chiamati a prendere parte alle sofferenze di Dio[[61]](#footnote-61).

Ancora più esplicito, e soprattutto più argomentato, è il libro di Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*,secondo il quale *oggi* *dopo* non sarebbe più possibile fare teologia se Dio stesso non fosse stato ad Auschwitz soffrendo con i martirizzati e gli assassinati[[62]](#footnote-62).

Ecco l’unica risposta, o meglio la direzione in cui può essere ricercata una risposta valida, in cui può essere effettuato un recupero non superficiale e non occasionale: ossia un recupero permanente, più ancora che della teologia, della fede, *oggi* *dopo*.

Con tutte le conseguenze. Anzitutto che nella incarnazione «fino alla morte di croce» non ci ritroviamo di fronte a un nascondimento di Dio, ma all’alienazione del suo abbassamento, dove egli si ritrova interamente presso di sé e interamente nell’altro, nei non-uomini. L’umiliazione fino alla morte di croce risponde all’essenza di Dio nella contraddizione dell’abbandono. Affermando che Gesù crocifisso è l’immagine del Dio invisibile diciamo che *questo* è Dio e *così* Dio è[[63]](#footnote-63).

E ancora, che l’avvenimento della croce va compreso trinitariamente e in termini personali all’interno dell’essere di Dio. In esso diventano manifeste le relazioni che stringono Gesù, il Figlio, al Padre. Da quell’avvenimento e dalla sua efficacia liberante ci viene resa manifesta la processione dello Spirito dal Padre. La croce sta al centro dell’essere trinitario di Dio: essa separa ed unisce le Persone nelle loro reciproche relazioni e le mostra in concreto[[64]](#footnote-64).

Cirillo di Gerusalemme afferma che Dio ha disteso sulla croce le sue mani per circondare i confini dell’universo. È un modo di esprimersi che ci invita a comprendere che tutta la terra, la sua storia di passione e le sue sofferenze sono avvolte dalle braccia del Crocifisso e quindi in Dio. Invita a comprendere il Cristo appeso alla croce trinitariamente come il Dio disteso sul legno[[65]](#footnote-65).

Quindi si può capire in che senso non sia un’evasione poetica ma possa essere teologicamente vera una delle pagine più drammatiche de *La notte* di Wiesel. A proposito di quel ragazzino servitore di un Oberkapo olandese scoperto autore di un sabotaggio alla centrale elettrica del campo di Buna: l’Oberkapo fu torturato per settimane inutilmente e poi trasferito ad Auschwitz. Il ragazzino anche lui fu torturato, ma non parlò: poi fu condannato ad essere impiccato insieme a due adulti. A sera, all’ora dell’appello, tutti i prigionieri dovettero assistere all’esecuzione e sfilare guardando bene i tre impiccati. «Dov’è il Buon Dio? Dov’è?, domandò qualcuno dietro di me». Mentre gli altri due erano già morti, il ragazzino aveva ancora un esile filo di vita. «Dietro di me udii il solito uomo domandare: Dov’è dunque Dio? E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: Dov’è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca…»[[66]](#footnote-66).

Teologia nuova? No. Teologia antica.

Già formulata dal più rigorosamente biblico dei Padri Orientali, Basilio di Cesarea, nel suo scritto sul battesimo. In esso ha anticipato in modo ancora più esatto e valido la formula di Moltmann. Dice Basilio: «Dopo aver dunque presentato l’economia del nostro Signore Gesù Cristo riguardo alla remissione dei peccati mediante la mšcri qan£tou ™nanqrwp»sewj…»[[67]](#footnote-67): dove il «farsi uomo sino alla morte» è un blocco solo, un termine solo, non complesso, ma assolutamente semplice ed unitario e presentato come tutta «l’economia».

Non si è data in concreto nessun’altra incarnazione di Dio in Gesù se non l’*incarnazione sino alla morte*.

Perciò non si dà una cristologia della vita umana di Gesù, del suo dispiegarsi e del suo ministero, e una cristologia della sua morte: ma una cristologia sola, della sua vita finalizzata e strutturata già nel suo dispiegarsi momento per momento alla sua morte di croce.

Non si dà nemmeno una cristologia dal basso (dei Vangeli sinottici) e una cristologia dall’alto (del Vangelo di Giovanni) ma una sola e identica cristologia, perché anche il Cristo dei Sinottici è *tutto per la morte*,come il Cristo giovanneo.

E infine non si dà il Cristo della croce e il Cristo della gloria: sottolineando che Gesù è stato glorificato sulla croce, Giovanni intende dire che la gloria di Dio è stata crocifissa in Lui e così manifestata in questo mondo di ingiustizia[[68]](#footnote-68).

La risposta di fede alle catastrofi provocate dalla libertà lasciata da Dio all’uomo, soprattutto quando si asserve agli idoli, è questa e solo questa. La risposta del Dio che è muto è il grido stesso della derelizione di Dio nel suo Eletto. È Gesù Dio agonizzante che in Dio grida

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (22,2).

È a un livello profondo di questa fede che si può vedere, in virtù della croce di Cristo, Dio agonizzante anche in Anna Maria Fiori, la nipotina di otto anni di suor Maria, la quale non colpita da arma di guerra, è rimasta per tre giorni in agonia aggrappata al collo della madre morta, finché il babbo l’ha trovata così, uccisa dalla fame e dal dolore.

11. Ci resta da dire ciò che dovrebbero fare, in ogni caso, i cristiani – i singoli e le Chiese – alla luce di eventi come quelli di Monte Sole. Procederemo solo per accenni: perché ormai se ne parla da alcuni anni, anche se certamente c’è ancora molto da fare nel chiarimento dottrinale (storico, teologico ed esegetico) e ancora più nelle iniziative o negli orientamenti pratici (dove regna ancora molta improvvisazione, sia pure ben intenzionata, ma non per questo meno confusa).

*La prima cosa da fare, in modo molto risoluto, sistematico, profondo e vasto, è l’impegno per una lucida coscienza storica e perciò ricordare: rendere testimonianza in modo corretto degli eventi.*

A tutti i livelli. Dalla pura ma rigorosa ricostruzione dei fatti, alla loro documentazione, rielaborazione e rimeditazione sul piano storico e sul piano politico, e finalmente su quello filosofico e teologico. Corona di tutto questo «ricordare» deve essere la memoria espressa, non occasionale ma costante, nella preghiera individuale e comunitaria.

Non si deve pensare che ciò contrasti col tassativo dovere cristiano di perdonare e di avvolgere *tutto*,qualsiasi cosa, anche la più tremenda, in un’atmosfera viva e conseguente di vera pace cristiana.

Elie Wiesel anche in questo può insegnarci. Egli per esempio non ha concordato col processo israeliano ad Eichmann, pur essendo ben convinto che Eichmann era colpevole, anzi l’incarnazione del male. Ha visto Eichmann due volte: una alla stazione di Sighet mentre partiva il suo treno con gli altri ebrei deportati, e l’altra a Gerusalemme durante il processo. Eppure Wiesel dice di avere abbassato lo sguardo davanti ad Eichmann, perché ha sentito «paura di se stesso» e delle proprie potenze di male, della possibilità di divenire anche lui un carnefice, e ha sentito la colpevolezza di tutti fuorché dei morti: tutti quanti eravamo vivi allora e non siamo morti, per il fatto solo di essere vivi, abbiamo una certa misura di colpa. I morti solo sono innocenti[[69]](#footnote-69).

Si sarà osservato che in queste pagine io mi sono dato cura il più possibile di non fare mai un nome delle persone colpevoli, morte o viventi che siano: appunto per la convinzione che a Monte Sole innocenti in assoluto siano stati solo gli uccisi e specialmente i bimbi.

Ma questo radicatissimo convincimento è lo stesso che mi fa dire che non le persone singole ma il sistema – ciò che impersonalmente ho sempre chiamato il Terzo Reich – e le SS come il corpo scelto dei suoi sacrificatori specializzati, quelli sì bisogna ricordarli. Bisogna studiarli, enuclearli, scoprirne sempre meglio le origini, le occasioni, le implicazioni, i fatti, le procedure; per rendere sempre più evidenti e inconfutabili le responsabilità del sistema e per poterci sempre più convincere come e perché, e con quali complicità, anche nostre, esplicite o implicite, prossime e remote, coscienti e incoscienti, abbiano potuto verificarsi queste catastrofi «umane».

Tutto questo non può turbare la pace, personale o comunitaria, ma è l’unica via autentica per fondarla ed edificarla stabilmente[[70]](#footnote-70).

Ogni altro tentativo – per esempio quello della pura dimenticanza o quello della indistinta sussunzione della fattispecie in un genere più ampio di mali del secolo – porterebbe a risultati perniciosi, non arriverebbe a conoscere la eziologia e la patologia, non potrebbe prevederne precocemente i sintomi e non interverrebbe in tempo con una terapia specifica e quindi più adeguata ed efficace. Ad ogni male il suo rimedio: e quanto più il male è caratterizzato, tanto più il rimedio, o il vaccino preventivo, deve essere specifico.

12. *In secondo luogo, il ricordo deve essere continuato, divulgato e deve assumere sempre più ispirazione, scopi e forme comunitarie, cioè, per noi, ecclesiali.*

Non basta un ricordo e una testimonianza individuale e neppure tante testimonianze che si moltiplichino; deve esserci la memoria comunitaria, la memoria della Chiesa.

Perciò il libro di Gherardi ha un pregio particolare e può contribui­re già non solo alla diagnosi, ma anche a una certa terapia preliminare: perché il suo oggetto, come abbiamo rilevato, è la comunità cristiana.

Ciò che conta e che veramente edifica è il fatto che come sono stati comunitari gli eventi, così la loro memoria sia ricevuta, incorporata e assimilata dalla memoria e dalla testimonianza della Chiesa in quanto tale.

E perché questo avvenga e sia efficace e salvifico, occorre che la Chiesa assuma questi fatti, anche scrutando e confessando le proprie colpe a monte e in atto e persino *post-factum*.

Occorre perciò che la comunità cristiana non li assuma con una dialettica esterna (cioè in contrasto con qualcuno) e neppure interna – con turbamento, rossore, reticenze – ma con una sincerità incondizionata e progressivamente sempre più sovrannaturale: allora non sarà una veridicità solo umana, ma sarà un parlare «come mossi da Dio, sotto lo sguardo di Dio, in Cristo»[[71]](#footnote-71).

Bisogna persuadersi che la *coscienza storica* è, almeno a un certo grado di purificazione e maturazione, un elemento integrante della coscienza della Chiesa, cioè della sua coscienza di fede, di speranza e di carità. Sono passati più di 40 anni dagli eventi di Monte Sole: non è detto che questo intervallo così lungo sia stato solo negativo, se ha servito a decantare le emozioni, le dispute, i giudizi ancora approssimativi. Ma a questo punto per la Chiesa, soprattutto per la nostra Chiesa, occorre che la sua fede, la sua speranza, la sua carità si misurino e si affinino con un’immagine lucida, pura e univocamente recepita di un evento che, come quello di Monte Sole, è stato un evento non soltanto storico, ma anche un evento ecclesiale, di peccato e di grazia.

Bene ha fatto Luciano Gherardi a darci nuovi apporti sugli anni di poco antecedenti al 1944 – nella parte di racconto quasi autobiografica – e ad evidenziare, per esempio, il sottile fermento di antifascismo presente in una parte della formazione seminaristica ricevuta da lui e dai suoi compagni di classe don Marchioni e don Fornasini. Opportunamente ha ricordato l’integrità di Alfonso Melloni che ancora laico e dirigente dell’A.C. bolognese rifiutò le pressioni ricevute perché prendesse la tessera fascista. E così pure andavano ricordate le prese di posizione antirazziste del card. Nasalli Rocca.

Ma è indubbio che, in altra sede, il discorso va allargato e completato e deve portarci a dare il giusto rilievo anche ad altri elementi in senso diverso od opposto relativi alla storia dell’immediato prefascismo, dell’avvento e consolidamento in Italia della dittatura e alle sue modalità d’azione fino al patto di acciaio con la Germania e alla guerra[[72]](#footnote-72).

È ora che i cristiani riprendano in modo organico e sereno tutta questa materia, non per senso di colpa o per fare esibizione delle incertezze, debolezze e infermità che ci possono essere state, ma per trarre insegnamenti dal passato per il futuro, e soprattutto per una lealtà doverosa verso i morti che ora ci vedono come siamo stati e come siamo davanti a Dio. Ciò porterà ad esercitare un magistero veramente credibile nella stessa trasmissione della fede alle generazioni venture.

Memoria di Chiesa vuol dire anche questo.

13. *In terzo luogo, occorre proporsi di conservare una coscienza non solo lucida, ma vigile, capace di opporsi a ogni inizio di «sistema di male», finché ci sia tempo.*

Una memoria adeguatamente recepita dalla comunità cristiana è indispensabile per reagire *tempestivamente* a tutto ciò che ha in sé potenza di coagulo negativo, sistematico, anche se, specie in particolari congiunture storiche, presentasse certe ambivalenze e persino certi vantaggi seduttori per la Chiesa.

Per esempio, nel ripensamento di certe fasi cruciali della storia dei decenni fra le due guerre – al di là di un’apologetica ancora ingenua e di una certa critica non decantata – si vanno ora chiarendo certi dati ormai inoppugnabili e certi consensi più sereni.

Così, a mio avviso, si può segnalare un momento in cui sarebbe stato possibile e doveroso per la Chiesa Cattolica rendere la sua testimonianza, con un rischio alto, ma anche con una certa probabilità di efficacia[[73]](#footnote-73).

Questo momento è il momento di trapasso da Pio XI al suo successore, nei mesi che vanno dal febbraio all’autunno 1939, prima ancora che la guerra venisse a rendere tutto più complesso e per la S. Sede, che doveva restare e apparire imparziale fra i popoli in conflitto, e per l’episcopato e la Chiesa tedesca, che si sarebbero sentiti condizionati dal dovere di lealtà verso la patria.

Pio XI aveva già individuato e denunciato con l’enciclica *Mit brennender Sorge* nel nazismo non solo una serie di errori dottrinali ma anche una volontà di «lotta fino all’annientamento» del cristianesimo[[74]](#footnote-74).

Oggi si può considerare pacifico che l’enciclica «portò incontesta­bilmente un chiarimento, le cui conseguenze a lungo termine non possono essere valutate di poco conto. Non solo per gli altri stati fu chiarito che la Chiesa Cattolica in Germania era effettivamente perseguitata e che tra Hitler e il papa c’erano dei dissidi insanabili, ma innanzitutto per il clero e i fedeli tedeschi questa chiarificazione fu di grandissima importanza. Essi trovavano qui indicate con autorità strade e direzioni e proprio sul terreno genuinamente ecclesiastico della fede e della morale, quindi di un campo nel quale l’esigenza di un ascolto obbediente era allora incontrastato»[[75]](#footnote-75).

Ma c’è di più. Nell’anno successivo all’enciclica Pio XI – specialmente dopo le meditazioni solitarie e forse le luci spirituali provenienti dalla lunga malattia – era pervenuto ad un riconoscimento sempre più esplicito e formale del carattere radicalmente anticristiano e antiumano del Terzo Reich, ad una individuazione sempre più chiara dei pericoli dottrinali e pratici del razzismo (tanto che aveva deciso di fare preparare una nuova enciclica su tutti i razzismi)[[76]](#footnote-76). Forse egli andava al di là di quello che poteva essere il giudizio prevalente dell’episcopato tedesco e del suo presidente il cardinale Bertram – fautore di atteggiamenti più attendistici e di una prosecuzione di trattative riservate – e anche al di là del pensiero dello stesso cardinale Segretario di Stato, ma certo rispondeva al pensiero e alle richieste delle menti forti e illuminate della Chiesa tedesca, in particolare del vescovo di Berlino Von Preysing e di quello di Münster Von Galen[[77]](#footnote-77).

Il successore di Pio XI ne raccolse l’eredità ma, a parte le differenze di temperamento e di stile, sembrò sin dal principio confidare maggiormente su una possibile distinzione, già allora illusoria[[78]](#footnote-78), fra i massimi dirigenti del governo tedesco e gli estremisti neopagani e quindi inclinò a condizionarsi alla persistente speranza di negoziazioni riservate.

Nonostante la rapidissima successione che sembrava assicurare una continuità diretta e immediata, di fatto tutti i mesi dalla morte di Pio XI allo scoppio della guerra furono praticamente perduti. Non si riconfermò in modo solenne e inequivoco l’enciclica *Mit brennender Sorge*,non se ne fece – come allora era ancora possibile – con insistenza e con vigore il punto di riferimento per tutto un episcopato e per tutta la Chiesa, non la si ripropose in modo obbligante per la coscienza dei pastori e dei fedeli, e quindi si arrivò alla guerra e alle nuove gravissime difficoltà che essa implicava, ancora con la speranza, presto rivelatasi più che fallace, che essa potesse portare ad un certo allentamento della tensione ideologica: in definitiva ci si trovò in una posizione – rispetto agli ultimi anni di Pio XI – di maggiore debolezza strategica e di incertezza e confusione pratica.

Il 1° settembre 1939 il gioco era fatto. La guerra e le pretese, che essa enormemente aumentava nel Terzo Reich, di compattezza e di lealismo unitario della nazione e quindi di un’ovvia adesione incondizionata di tutte le sue componenti all’ideologia e allo sforzo bellico del regime, non avrebbero mai più consentito altro che un succedersi progressivo di delusioni e di amarezze e di silenzi forzosi di fronte ad una persecuzione sempre più grave dei cristiani e allo sterminio degli ebrei[[79]](#footnote-79).

Lo stesso episcopato tedesco non avrebbe avuto di fatto più altra guida se non quella del suo presidente[[80]](#footnote-80), in presenza di un Nunzio a Berlino assolutamente e manifestamente inadeguato al suo ruolo e le cui relazioni erano più fatte per disorientare che per valutare con realismo quello che stava accadendo.

Certo rimase sempre alla S. Sede la funzione assistenziale in tantissimi casi particolari, svolta con attenzione e con amore[[81]](#footnote-81). E non mancarono nemmeno nei radiomessaggi degli ultimi anni frasi di condanna almeno implicita delle atrocità nei confronti dei cristiani e anche degli ebrei: ma questi non furono mai nominati. Comunque si trattava di frasi sempre isolate e brevissime, comprensibili solo con non poco sforzo ermeneutico e che implicavano al più deprecazione degli atti, ma non denunce di colpevoli[[82]](#footnote-82).

La funzione di testimonianza, che è propria del concetto stesso del Magistero supremo, restò, su questo punto nodale, incompiuta, con in più una singolare reazione di sorpresa unita a smarrimento quando qualcuno sembrava invocarla[[83]](#footnote-83). Comunque fu costantemente sottomessa a un principio prudenziale, sia pure giustificato dalle circostanze veramente eccezionali, ma per sé non propriamente evangelico: il dovere della Sede suprema di mantenere la sua neutralità e imparzialità fra gli stati in guerra.

Questo si dice non per sostituire un proprio giudizio a posteriori al travaglio certo molto sofferto di chi, costituito in quella terribile congiuntura nella massima responsabilità, doveva tenere conto di una situazione complicatissima e assommare in sé valutazioni e pressioni contrastanti, che – nonostante una documentazione oggi copiosa – possono in ultima analisi sempre sfuggire al giudizio dello storico odierno.

Ma si vuole solo constatare che se a guerra iniziata poteva essere vero, o molto verosimile, che il più alto livello di responsabilità comportava un più accentuato grado di riserbo, questo certo non valeva per il periodo antecedente alla guerra, tanto più dopo che Pio XI aveva già aperto la strada ed emesso un sicuro e inequivoco giudizio, che meritava di essere fatto valere con la massima forza sino alle estreme possibilità.

Non aver ripreso e avvalorato quel giudizio, in quel momento in cui era ancora possibile farlo – a nostro umile avviso – resta indubbiamente un caso significativo di mancanza di vigilanza lucida e preveniente contro il «male sistematico». Tale vigilanza con ogni probabilità non avrebbe evitato certe catastrofi, ma avrebbe per lo meno in ogni caso fatta salva la funzione di testimonianza e conservato alla Chiesa, in quella circostanza, il suo ruolo più proprio, più evangelico, moltiplicando energie disperse all’interno della Chiesa e dell’opinione pubblica mondiale, cose alle quali i nazisti e Hitler stesso mostrarono di non essere del tutto insensibili[[84]](#footnote-84).

Era appunto ciò che Pio XI riteneva in ultima istanza preferibile: la rottura col regime nazista piuttosto che la accettazione di un lento soffocamento[[85]](#footnote-85).

C’è anche un’altra osservazione da fare: nel ciclone della guerra il papa non omise nelle sue lettere a singoli vescovi tedeschi di approvare prese di posizione pubbliche, ma lasciò sempre all’episcopato tedesco nel suo complesso di valutare necessità o circostanze che potevano consigliare o meno pubblici pronunciamenti. Alla lora volta i vescovi tedeschi, o almeno alcuni di loro, invocarono dalla S. Sede simili dichiarazioni sugli errori e gli orrori del regime.

Vi era una verità e nell’una e nell’altra posizione, in quella della S. Sede come in quella dell’episcopato. Ma è anche vero che, di fatto, nell’una e nell’altra, sommate insieme, era un danno complessivo: cioè che entrambe rimasero prigioniere delle rispettive situazioni di impotenza e di fatalismo.

Anche riguardo a questo non si vuole sostituire un facile giudizio a posteriori, ma soltanto affermare che in condizioni di innegabili (ma non imprevedibili) necessità, piuttosto che tacere tutti, occorre che qualcuno si assuma l’iniziativa – non per velleità di protagonismo, ma con cuore umile e mosso solo da *parrhesia* evangelica – di professare pubblicamente la legge evangelica dell’amore e del rispetto dovuto ad ogni uomo.

«Parlerò delle tue testimonianze davanti ai re

e non ne avrò vergogna» (Sal119,46).

E perché ciò avvenga occorre che – nelle forme e con lo spirito dovuti – sempre di più nell’educazione interna e nella formazione della Chiesa di Cristo si faccia largo spazio non solo ai singoli episcopati, orientandoli a una coscienza ecclesiale propria ma non nazionalista, veramente «cattolica», ma che anche si dia respiro alle grandi componenti in cui si articolano le Chiese locali, specialmente le loro associazioni qualificate di laici: perché divenga sempre più vero quello che si dice, e cioè che ai laici particolarmente spetta intervenire direttamente nella costruzione politica e nella organizzazione della vita sociale, agendo di propria iniziativa e cooperando con gli altri cittadini, secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità[[86]](#footnote-86).

14. *In quarto luogo, occorre compiere una revisione rigorosa di tutto il proprio patrimonio culturale e specialmente religioso*,purificandolo radicalmente da ogni infiltrazione emotiva e da ogni elemento spurio che non attenga al nucleo essenziale della fede e che possa favorire anche solo in maniera indiretta ritorni materialistici o idealistici capaci di alimentare miti classisti, nazionalisti, razzisti, ecc.

Questa revisione è già in corso nel seno delle Chiese cristiane, e specialmente nella Chiesa Cattolica dal Concilio Vaticano II in poi: ma è ancora inadeguatamente svolta e soprattutto insufficientemente divulgata. E anzi in questi ultimi tempi, nonostante il Concilio, si può avere l’impressione che non poche Chiese locali, del vecchio e del nuovo mondo, rischino di ridursi a un piatto spirito nazionalistico, che non ha niente a che vedere con un’autentica pluriformità propriamente ecclesiale e spirituale[[87]](#footnote-87).

Naturalmente, della persistenza o della rinascita di questa chiusura nazionalistica, l’antisemitismo può essere uno dei sintomi più vistosi e pericolosi.

Bisogna confessare che Pio XI aveva avuto – esattamente un anno prima dell’inizio della seconda guerra mondiale – intuizioni profondissime e che anche in questo purtroppo la sua eredità non venne immediatamente raccolta come avrebbe dovuto, e non poté assurgere, nei mesi antecedenti la conflagrazione bellica, a quello che avrebbe potuto essere: non solo un punto valido di orientamento dottrinale ricco anche di conseguenze pratiche per l’episcopato tedesco, per quello italiano, per quello slovacco, rumeno, ungherese, ecc., durante il conflitto, ma anche un elemento decisivo della coscienza ecclesiale – perché appunto vagliato dalla guerra – nell’era della decolonizzazione postbellica e quindi nella presente evoluzione di molti paesi.

Mi riferisco al suo pronunciamento davanti al pellegrinaggio della Radio Cattolica Belga il 6 settembre 1938, in cui definì l’antisemitismo incompatibile con «le realtà sublimi» espresse nello stesso canone della Messa e che fanno di noi cristiani «spiritualmente dei semiti»[[88]](#footnote-88).

Non fu questo «un soprassalto solitario» né «un linguaggio usuale ancora intessuto di elementi tradizionali e collaudati»[[89]](#footnote-89). Certo è che quelle frasi furono omesse nel resoconto dell’«Osservatore Romano», né furono riprese dalla «Civiltà Cattolica», praticamente furono ignorate da tutta Italia. A me allora pervennero solo per rimbalzo dalla Francia, quasi contemporaneamente allo scritto di Maritain appunto su «L’impossibile antisemitismo»[[90]](#footnote-90).

La robusta intuizione teologica di Pio XI e lo scritto maritainiano orientarono il mio pensiero al riguardo in modo decisivo sino ad oggi: portavo con me il libro di Maritain, nel momento più tragico della resistenza reggiana, dal novembre 1944 al febbraio 1945, quando dormivo nelle canoniche e nei casolari lungo la via Emilia, da Pieve Modolena a Calerno; ed è questo il punto in cui più mi riconosco tuttora debitore al pensiero maritainiano.

Quando Maritain ripubblicava quel suo saggio, dieci anni dopo in America, citava lo scrittore ebreo Maurice Samuel per la sua spiegazione dell’antisemitismo come anticristianesimo represso e trasposto: «Devono (gli antisemiti) sputare sugli Ebrei come su coloro che hanno messo a morte il Cristo (*as Christkillers*),perché sono ossessionati dal desiderio di sputare sugli Ebrei come su coloro che hanno dato il Cristo al mondo (*as Christgivers*)»[[91]](#footnote-91).E commentava Maritain: «Il semplice fatto di non provare simpatia per gli Ebrei o di essere più sensibili ai loro difetti che alle loro virtù non è antisemitismo. L’antisemitismo è la paura, il disprezzo e l’odio del popolo ebreo e la volontà di sottoporlo a misure di discriminazione. Ci sono molte forme gravi di antisemitismo. Senza parlare delle forme mostruose che noi abbiamo oggi sotto gli occhi, esso può prendere le forme di un certo orgoglio e pregiudizio altezzoso, massimalistico o aristocratico; o del semplice desiderio di sbarazzarsi di concorrenti intriganti; o di un tic di vanità mondana, o anche di una innocente mania verbale. Nessuna, in realtà, è innocente. In ognuna di queste forme è nascosto un germe, più o meno inerte o inattivo, di quella malattia spirituale che oggi si sprigiona attraverso il mondo in una fobia fabulatrice e omicida e la cui anima segreta è il risentimento contro il Vangelo, la Cristofobia»[[92]](#footnote-92).

Perciò è necessario avere la coscienza che un cristianesimo che – come è stato per secoli – tenga dentro di sé queste forme più o meno profonde, di antisemitismo è un cristianesimo che ha tendenze suicide, perché rischia di colpire, senza saperlo, le proprie stesse radici.

Nello stesso annunzio dell’Evangelo e nella trasmissione della dottrina della fede bisogna riportare molte parole – farisei, giudei, legge, indurimento, rifiuto della salvezza, privazione del Regno, ecc. – al loro significato rigoroso e restrittivo nel contesto immediato e nel contesto generale dei Vangeli e degli scritti apostolici, sceverandole accuratamente da tutto quello che vi può essere stato annesso da una certa tradizione, anche autorevole, ma sempre minore, e per nulla suffragata, anzi persino contrastante, con le grandi idee centrali del messaggio[[93]](#footnote-93).

15. *In quinto luogo, più positivamente, occorre nutrire sempre di più la fede e la vita dei cristiani in modo genuino e completo di una conoscenza diretta e amorosa della parola di Dio e dell’esperienza centrale del mistero pasquale come si realizza nell’eucaristia.*

Sembra di dire una cosa ovvia e risaputissima. Ma non è vero. Per una spiritualità autenticamente cristiana, non basta la pietà, tanto meno il pietismo e neppure, mi si consenta di dire, la *contemplazione*.

Credo di dovere insistere sulla insufficienza della contemplazione, come la si è intesa in certe epoche e in certe correnti del passato o come si tende oggi spesso a concepirla: sganciata dalla Scrittura e dalla oggettività sacramentale o troppo rapidamente e facilmente oltrepassante l’una e l’altra[[94]](#footnote-94). Una simile contemplazione – anche ammesso che nel singolo possa evitare i molti pericoli che possono insidiarla e anche ammesso che possa portare a un esito autentico come via personale di salvezza – non è quella che è proposta al cristiano come propria, generale, piena e sicura via per raggiungere Dio[[95]](#footnote-95).

Occorre che il cristiano fruisca di *tutti* i mezzi di grazia contenuti ed offerti nel piano divino, nell’*economia*, che non è altra che quella del Cristo Gesù, crocifisso e risorto: «poiché non c’è in nessun altro la salvezza, né è dato nessun altro nome sotto il cielo agli uomini, nel quale debbano essere salvati»[[96]](#footnote-96).

Questo piano, questa economia è quella che si dispiega, si giustifica e si autoverifica in tutta la storia della salvezza come risulta dal­l’inscindibile unità delle Scritture, dell’Antico Testamento (profezie) e del Nuovo Testamento (adempimento perfetto) e della loro interpretazione vitale nei Padri e nel Magistero della Chiesa. È quella che ha la propria sintesi e piena rivelazione e compimento – come già si è detto – nella Croce di Cristo, a un tempo patibolo infame del suo annientamento e trono della sua gloria, passaggio obbligato e anticipazione della sua ascesa alla destra del Padre e insieme della reale e permanente comunicazione dello Spirito Santo, fonte di ogni santificazione[[97]](#footnote-97).

Se questa è l’*economia* definitiva, il cristiano maturo e consapevole non può cercarne altre sostitutive né può trascurarne, nemmeno in parte, la pienezza obbligante. Non può ritornare a forme, per quanto antiche e sapienti, di religiosità ancora preliminari o, per così dire, *pedagogiche*[[98]](#footnote-98), ma deve, ormai figlio maggiorenne del Padre, accedere a Lui *realmente* nel Figlio eterno incarnato e crocifisso, con la ferma convinzione che nel mistero di Cristo è tutta la pienezza della divinità[[99]](#footnote-99) e quindi tutti i tesori della sapienza e della scienza[[100]](#footnote-100), che *non* possono essere – più abbondantemente, più facilmente, più sicuramente – attinti per altra via da quella della frequentazione continua e incessante della Scrittura ricevuta nella Chiesa e della eucaristia in essa legittimamente celebrata[[101]](#footnote-101).

Scrittura ed eucaristia non sono solo dei *segni* della salvezza, ma sono entrambe l’unica reale e piena salvezza fatta Persona, il Cristo Gesù: nel quale, e nel quale solo, noi cristiani fin che siamo in questa vita, possiamo attingere lo Spirito di Dio e avere adito e comunione con Dio e con tutti gli uomini, in modo perfettamente adeguato[[102]](#footnote-102).

Non c’è un *oltre*.Non c’è qualche cosa altro di Dio che ci sfugga o che ci sia dato in altro modo o più facilmente e sicuramente. Non c’è invece altro che aderire sempre più con la totalità del nostro essere, mantenendoci il più aperti e il più disponibili possibile, a questa totalità di vita divina in Gesù, nella sua Parola e nei suoi Misteri, lasciando a Lui, il Cristo, di elargircela nella misura sempre più piena disposta per ciascuno di noi dalla Provvidenza del Padre[[103]](#footnote-103).

E poi resterà solo l’ultimo compimento che conformerà definiti­vamente il cristiano al Cristo crocifisso: il martirio[[104]](#footnote-104) o comunque l’atto volontario della propria morte accolta e accettata in Cristo[[105]](#footnote-105).

16. Ma se questo è vero per la vita spirituale nel suo complesso – del singolo e delle comunità – è anche vero per l’educazione progressiva del nostro *pensare* cristiano e correlativo *agire* (in proporzione dello stato e della chiamata di ciascuno) rispetto a tutti i grandi problemi della vita e della storia: cioè a quella che si potrebbe dire la *sapienza della prassi*.La quale non sta tanto in un enuclearsi progressivo di una cultura omogenea alla fede (anche, ma non primariamente e non principalmente), ma sta soprattutto nell’acquisizione di *abiti virtuosi*:che occorrono tutti non solo per agire, ma *anche e prima* per pensare correttamente ed esaustivamente i giudizi e le azioni conseguenti, che possono essere esigiti dai problemi della vicenda individuale, familiare, sociale, politica, internazionale che l’oggi presenta alla coscienza di ciascuno e della comunità cristiana[[106]](#footnote-106).

Bisogna riconoscere che gli esiti non brillanti delle esperienze dei cristiani nella vita sociale e nella vita politica non sono tanto dovuti a malizia degli avversari e neppure solo a proprie deficienze culturali (che certo spesso li hanno resi subalterni a premesse dottrinali non omogenee al Vangelo), ma anche e soprattutto a deficienze di abiti virtuosi adeguati: e non soltanto nel senso di carenze di vere ed elementari virtù etiche, ma anche e soprattutto nel senso di carenze delle doti sapienziali necessarie per vedere le stesse direzioni concrete dell’agire sociale e politico. Appunto credo che la causa di tanti insuccessi sia stata primariamente la mancanza di sapienza della prassi: quella sapienza che – supposte le essenziali premesse teologali della fede, della speranza e dell’amore cristiano – richiede in più un delicatissimo equilibrio di esercitata prudenza e di fortezza magnanima; di temperanza luminosa e di affinata giustizia individuale e politica; di umiltà sincera e di mite ma reale indipendenza di giudizio; di sottomissione e insieme di desiderio verace di unità, ma anche di spirito di iniziativa e di senso della propria responsabilità; di capacità di resistenza e insieme di mitezza evangelica.

Al di fuori di questi equilibri – difficili e sempre da ricomporre via via – fra virtù spesso contrapposte, necessarie alla stessa mente per pensare correttamente non tanto i contenuti delle scelte, ma ancor più i criteri e lo stile evangelico delle scelte stesse, non c’è possibilità di autentica prassi cristiana. Ci saranno solo degli *ideologumena* che scambiamo spesso per dottrina sociale cristiana, e ci sarà un eccentrico e confuso agire, che può, quanto vuole, appellarsi alla cultura cristiana e pretendere di essere un’operazione cristiana sul sociale e sul politico, ma che sarà sempre per qualche anticipo o per qualche ritardo fuori della storia degli uomini e del vero piano di Dio, e comunque, per i metodi e le formule ancora non immuni da faziosità e da durezze, non apparirà mai persuasiva manifestazione dello spirito evangelico e guidato da una sincera filadelfia[[107]](#footnote-107).

17. Prima di lasciare questa tematica, accenno a due corollari che mi sembrano derivare dalla tesi principale.

Uno riguarda ancora il rapporto con l’ebraismo. C’è da dire che nel recupero che ritengo indispensabile e urgente della grande tradizione ermeneutica della Scrittura – essenziale a un pensare e a un agire pienamente cristiano – va ripresa non solo l’ermeneutica dei Padri della Chiesa, ma anche direttamente la stessa ricchissima ermeneutica dei Rabbi di Israele anche postcristiani. Risulterebbe allora ancora più chiaramente l’origine e il senso vero ed obbligante di molte interpretazioni patristiche della Scrittura. Come, d’altro lato, è essenziale per la comprensione della stessa eucaristia – e soprattutto della sua portata non semplicemente cultuale, ma intrinsecamente reale e vitale e onnicom­prensiva della salvezza – approfondire sempre la portata del *fatto* veramente *enorme* che l’eucaristia è stata volutamente realizzata dal Cristo stesso nel quadro dell’*haggadah* pasquale e più precisamente come adempimento perfetto di essa: il che implica tra il mistero sacrificale dell’assemblea che costituisce la Chiesa di Cristo nel suo atto perfetto e il sacro *qahal* dei figli di Israele un rapporto non solo di continuità, ma di adempimento ultimo, di parola e di sangue, di Spirito e di vita: tale che possiamo legittimamente nel momento culminante della Messa proclamare il sacrificio di Abramo il sacrificio «del patriarca nostro», cioè del padre della nostra stirpe e che perciò noi siamo, soprattutto nella Messa – secondo la frase pregnante di Pio XI – spiritualmente dei semiti[[108]](#footnote-108).

Questo corollario resta ovvio e sicuro, anche se – per evitarne conseguenze indebite – occorre aggiungere due importanti precisazioni.

Una è che tutto ciò non vuole affatto dire che tra cristianesimo ed ebraismo non resti una differenza irriducibile, cioè quella stessa che riguarda Gesù, nel quale il Vangelo e la fede cristiana vedono non un grande, o il più grande profeta d’Israele, ma il Cristo che Israele attendeva e ancora attende[[109]](#footnote-109).

La seconda precisazione è che tutto quello che si è detto sinora vale sul piano spirituale e non implica in nessun modo alcuna conseguenza sul piano politico: né in senso negativo, discriminatorio per gli ebrei, né in senso positivo, di particolare favore o di più intensa protezione giuridico-politica, o di un doppio criterio nel giudicare più benevolmente certi loro atti negativi (per esempio la politica d’occupazione, il trattamento fatto agli arabi ivi residenti, i nuovi insediamenti forzosi decisi unilateralmente, il disordine portato o fomentato nel Libano, ecc.).

Né tanto meno si può ricavare dalle premesse spirituali sopra fattela pretesa di riconoscimento dello stato di Israele[[110]](#footnote-110), cosa che non è pacifica per tutti gli ebrei della diaspora e nemmeno per tutti quelli oggi riuniti nello stesso stato di Israele[[111]](#footnote-111), e che comunque appartiene ad un altro piano ben diverso da quello delle realtà religiose sopra accennate[[112]](#footnote-112).

18.Un altro corollario riguarda il problema dell’inculturazione della fede di cui oggi si fa spesso parola: e che il Concilio Vaticano II ha richiesto e che i pontefici successivi al Concilio vivamente raccomandano[[113]](#footnote-113). Però non pare che sia stata ancora adeguatamente soddisfatta una necessità preliminare ed urgente: cioè che sia veramente delineata una serie di criteri metodologici, se non esaustivi, almeno primordiali e incipienti per una sana inculturazione che non diventi o non rischi di diventare una forma più o meno parziale e inconsapevole di sincretismo religioso.

È abbastanza facile convenire sulla necessità di una inculturazione quando la cosa è pensata od eseguita a livello di forme linguistiche o puramente rituali, cioè traduzioni delle Scritture, canti, gesti, danze, arte sacra: anche se si dovrà dire pure per questi ambiti che non tutto può essere accettato in blocco e non tutto è compatibile con il nucleo irrinunziabile della fede e dell’ortodossia cristiana.

Ma a parte questo, il problema si fa già più complesso quando l’inculturazione viene estesa alla ricezione *sensim sine sensu* delle scritture non cristiane, o alla riduzione del Vangelo principalmente all’*ethos* di Gesù (per eccellenza il discorso della montagna!) o all’adozione abituale di forme di preghiera essenzialmente legate a postulati più propri delle credenze in cui quelle forme sono nate e sono tuttora praticate, o ancora a facili adozioni di esperienze *entusiastiche* non compatibili con la più elementare morale cristiana, o infine a formulazioni della cristologia tali da renderla del tutto esangue[[114]](#footnote-114).

E non si pensi che siano soltanto episodi o infortuni di un processo pur necessario nel suo insieme: è piuttosto la norma di un certo tipo assai diffuso di dialogo, che diventa in verità un dialogo a senso unico.

Tutta questa materia esige dei chiarimenti di principio e di metodo: e la indulgenza che sinora si è avuta in questo campo rivela o fa sospettare atteggiamenti molto pericolosi, proprio ai fini generali per i quali sto cercando di trarre insegnamenti dal passato delle recenti catastrofi.

Da una parte appare una certa condiscendenza o comunque una certa debolezza un po’ fatalistica verso gli accentuati *nazionalismi* dei cosiddetti popoli nuovi e delle civiltà extraeuropee: ben comprensibili sul piano psicologico come compensazioni degli errori e degli orrori commessi dal colonialismo (e dalle Chiese al suo seguito), ma che tuttavia non autorizzano a ripetere o a lasciare ripetere gli stessi errori in un senso opposto, specialmente quando questi errori rischiano, come ora, di travolgere non solo i popoli o i loro capi, ma anche le stesse Chiese: esse pure sono non di rado coinvolte in un malinteso spirito nazionale che sta già rivelando i germi di violenza operanti in queste giovani nazioni (forse anche per i tragici esempi offerti dal colonialismo) e che invece solo una più energica e ribadita educazione all’universalismo cristiano può guarire[[115]](#footnote-115).

Dall’altra parte questo tipo di dialogo mal impostato – o impostato sulla pretesa alquanto confusa che concetti come Dio, assoluto, spirito, preghiera, sacro siano assunti tutti in un senso per lo meno analogico – sembra o potrebbe sembrare dettato in fondo più che da genuino spirito religioso, da un improprio *tentativo di coalizione* delle fedi o credenze religiose contro qualcuno o contro qualcosa. Se così fosse, non sarebbe certo un elemento di autentica rivendicazione e rinvigorimento dell’uomo e della sua riserva di sacro, ma piuttosto un elemento di gravissima alienazione e confusione ulteriore[[116]](#footnote-116).

Ma c’è di più. Anche se le intenzioni di un tale dialogo sono del tuttopure, resta sempre un gravissimo pericolo rispetto ad un *ecu­menismo*[[117]](#footnote-117)sincero o comunque a un rapporto di verità fra le diverse fedi o spiritualità. Il vero ecumenismo e il reale progresso di reciproca conoscenza e di rispetto tra i diversi mondi spirituali ne resterebbe per sempre o per lunghissimo tempo compromesso e paralizzato. Un dialogo fondato sulla non chiarezza dottrinale e su accostamenti di esperienze inautentiche o compromissorie non potrebbe non portare sfiducia e disperazione, cioè a inevitabili rimbalzi indietro e a chiusure settarie, quindi in totale, a un depauperamento delle energie dei vivi e a una sterilizzazione dello stesso sacrificio dei morti, senza speranza dopo tante catastrofi per un progresso reale dello spirito di pace fra gli uomini. Occorre ancora ribadire che questo spirito di pace non può nascere e consolidarsi che da un lento esercizio – senza scorciatoie – del rispetto reciproco delle diverse fedi e culture affermantesi ciascuna nella piena autocoscienza di ciò che ha di più proprio[[118]](#footnote-118).

E quindi il cristiano non può mai dimenticare quel che disse l’apostolo Pietro a Cesarea in casa del centurione Cornelio in un momento decisivo della vita della Chiesa delle origini, che ha tante somiglianze con l’ora attuale. Se da una parte è vero che «Dio non fa preferenze di persona, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a Lui accetto», dall’altra non è meno vero che «questa è la parola che Egli ha inviato ai figli di Israele, recando la buona novella della pace, per mezzo di Gesù Cristo, che è il Signore di tutti»[[119]](#footnote-119).

19. *In sesto luogo, occorre rendere possibile, consolidare e potenziare il pensare e l’agire per la pace in nome di Cristo con un ultimo elemento, il silenzio*:molto silenzio, al posto dell’assordante fragore che ora impera.

Il silenzio è una quarta dimensione di tutto.

Nella Scrittura, la sapienza nei suoi vari significati – di sapienza propriamente religiosa e di sapienza della prassi, di sapienza personificata e di sapienza nomistica – è sempre connessa alla disciplina della parola e al silenzio; cioè richiede sempre una *accumulazione* di potenza e di energia che può raggiungere solo colui che *tace con calma*[[120]](#footnote-120). Particolarmente ci invitano a questo due magnifici testi di Isaia:

«Si revertamini et quiescatis salvi eritis:

in silentio et in spe erit fortitudo vestra».

E ancora:

«Et erit opus iustitiae pax

et cultus iustitiae silentium»[[121]](#footnote-121).

Silenzio, calma, quiete ed abbandono, riposo vanno sempre più opposte all’urlo incessante della stampa, della radio e della televisione.

Invece anche da parte dei cristiani ci si inchina all’idolo: si attribui­sce all’inflazione delle parole stampate e delle immagini una potenza che non hanno: «per la sua vita, prega un morto; per un aiuto, supplica un essere inetto»[[122]](#footnote-122).

Non si vuole negare che esista il problema di un’adeguata diffusione dell’Evangelo e di una corretta e vasta informazione e formazione: ma non può essere una soluzione vera la moltiplicazione quantitativa della verbalizzazione o della suggestione immaginativa, dei quotidiani, dei rotocalchi, delle reti televisive, dei festivals, sempre più complessi e sempre più costosi, che non si possono pagare senza compromessi con la giustizia e con la verità, senza indulgere più o meno coscientemente a violenza di linguaggi e di metodi.

Il linguaggio, appunto, il metodo e lo stile preoccupato e agitato, la ritorsione polemica non concorrono ad edificare gli abiti virtuosi della sapienza, ma piuttosto vellicano i vizi del mondo – anche se pretendono di combatterli – così che, al di là delle intenzioni proclamate, operano non per il chiarimento delle idee ma per un’ulteriore confusione, non portano al rispetto e al riscatto dell’uomo, ma al suo asservimento ulteriore alla schiavitù dei sensi e delle emozioni: in definitiva contribuiscono non alla pace, ma alla guerra. Non c’è una accumulazione di energia cristiana, ma una dispersione non incolpevole. E quel che è ancora peggio, in questo modo, non si spezzano, ma anche dai cristiani si rafforzano, quelli che Moltmann ha chiamato i circuiti satanici (della morte, del potere, della estraniazione razzista e culturale, della distruzione della natura, del non senso e dell’abbandono di Dio)[[123]](#footnote-123).

Le potenze negative agiscono sull’uomo e sul mondo dell’uomo – osserva Schlier – tanto più quanto più dissimulano la loro azione, e tanto più facilmente restano nell’ombra quanto più riescono a rivestirsi sotto le spoglie dello zelo pronto e accelerato del bene: «anche satana si maschera da angelo di luce»[[124]](#footnote-124). L’uomo può *intercettarne* l’azione, solo sommergendola in sé nell’amore «che rimane»[[125]](#footnote-125), cioè rinnegando il proprio egoismo e continuamente facendo opera di discernimento, pacato e vigile, degli spiriti. Solo lo Spirito può «far riconoscere il confine spesso tenuissimo tra lo spirito buono e quello cattivo e penetra l’ambiguità delle cose volutamente provocata. Dove questo dono è insufficiente, si corre il rischio o di vedere ovunque in azione la fosca energia del diavolo e perciò di non riconoscerla da nessuna parte, o di essere talmente candidi da non riuscire a vederla quando già si trova in mezzo a noi»[[126]](#footnote-126).

Ma un tale discernimento non si può compiere nella fretta e nell’agitazione quotidiana della polemica, nel rumore che debilita l’anima e ne attutisce le facoltà più sottili e più delicate.

Mi si consenta di concludere ancora con una parola di Wiesel. Nelle ultime due righe del suo libro *Al* *sorgere delle stelle*,congedando i suoi personaggi, i morti evocati, dice ancora con stupenda aderenza biblica: «il silenzio, più della parola, rimane la sostanza e il segno di ciò che fu il loro universo e, come la parola, il silenzio s’impone *e chiede di essere trasmesso*»[[127]](#footnote-127).

1. \* *Introduzione scritta per il volume di L. Gherardi*, Le querce di Monte Sole, *Bologna 1986.* [↑](#footnote-ref-1)
2. Questa singolarità assoluta è stata sottolineata a ragione dagli scrittori ebraici e perciò molti di essi reagiscono a qualunque relativizzazione dell’olocausto, a qualunque accostamento, a qualunque abuso del linguaggio: mettendone in evidenza delle possibili ambiguità, anche in chi ne vorrebbe essere immune. Un caso singolare è quello di E.L. Fackenheim, il grande pensatore religioso ebreo che considera la risposta all’olocausto come uno dei motivi centrali della propria filosofia e teologia (v*. La presenza di Dio nella storia*, Brescia 1977, e *To Mend the World*, New York 1982). Il suo parlare di qualche cosa di «somigliante per i bimbi africani che stanno morendo di fame, per gli schiavi dei Gulag, per i profughi su barche vaganti nei mari» nonostante tutto è sembrato ad altri già una certa relativizzazione dell’olocausto: cfr. G. Baum, *L’olocausto e la teologia politica*, in *Concilium* 20 (5/1984) 80; v. *ibidem*, 81s., anche le osservazioni pertinenti su una banalizzazione ancora più accentuata dell’olocausto entrata nel linguaggio corrente degli uomini politici israeliani con Menachem Begin. [↑](#footnote-ref-2)
3. L. Bergonzini, *La lotta armata*, Bari 1975, e dello stesso, *La resistenza a Bologna*, Bologna 1980, vol. V; L. Paselli, *Marzabotto*, *29 settembre 1944*, in *Archivio Trimestrale. Rassegna storica di studi sul movimento repubblicano* n. 2 (1983); A.C. Guidi, *La lunga strada*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Bologna, a.a. 1976-77; *Società civile e insorgenza partigiana*, a cura di A. Ardigò, Bologna, 1975. [↑](#footnote-ref-3)
4. E. Wiesel, *Al sorgere delle stelle*,Torino 1985, 11s. Elie Wiesel, nato nel 1928 a Sighet, in Transilvania, venne deportato nel 1944, col padre, con la madre e le sorelline: tutti morti meno lui, scampato quando era già quasi un cadavere. *La Notte*, Firenze 19863, la prima delle sue opere, e numerose altre sono state tradotte in italiano e pubblicate dalla casa editrice Giuntina. Di lui F. Mauriac ha scritto nella prefazione a *La Notte*:«Questa testimonianza, che viene dopo tante altre e che descrive un abominio del quale potremmo credere che nulla ci è ormai sconosciuto, è tuttavia differente, singolare, unica. […] Il ragazzo che ci racconta qui la sua storia era un eletto di Dio. Non viveva dal risveglio della sua coscienza che per Dio, nutrito di Talmud, desideroso di essere iniziato alla Cabala, consacrato all’Eterno. Abbiamo mai pensato a questa conseguenza di un orrore meno visibile, meno impressionante di altri abomini, ma tuttavia la peggiore di tutte per noi che possediamo la fede: la morte di Dio in quell’anima di bambino che scopre tutto a un tratto il male assoluto?». [↑](#footnote-ref-4)
5. Gli angeli, nel contesto, sono ricordati nell’inno che sta all’inizio della celebrazione domestica della vigilia del sabato: «Pace a voi, angeli del servizio, angeli dell’Altissimo, dal Re di tutti i re inviati, dal Santo esaltato egli sia». Le strofe successive dell’inno hanno ciascuna un inizio diverso, sempre riferito agli angeli: «Il vostro ingresso sia di pace»; «Benedicimi per la pace»; «La vostra uscita sia di pace». Cfr. G. Fohrer, *Fede e vita nel giudaismo*,Brescia 1984, 105. [↑](#footnote-ref-5)
6. E. Wiesel, *Al sorgere delle stelle*, 10. [↑](#footnote-ref-6)
7. G. Bocca, *Storia dell’Italia partigiana*,Bari 1967, 442 s. [↑](#footnote-ref-7)
8. Per l’arcivescovo Romero si veda per tutti M. Toschi, *Oscar Arnulfo Romero martire del Vangelo del Signore nella comunione dei poveri*, in *Martiri. Giudizio e dono per la Chiesa*, Torino 1981, 77 ss. [↑](#footnote-ref-8)
9. V. Gitermann, *La rivoluzione russa*,in *Propilei. Grande storia universale Mondadori*, vol. IX, Milano 1966, 213 s, valuta in un milione e mezzo, forse due milioni, i kulaki deportati con le loro famiglie e impegnati in lavori forzati, in contrade lontane. In termini ancora più gravi è descritta la campagna contro i kulaki in *New Cambridge Modern History*, vol.XII, trad. it. Milano 1972, 550 ss. [↑](#footnote-ref-9)
10. J.P. Alem, *L’Armenie*,Paris 1959, 59. [↑](#footnote-ref-10)
11. Così A. Comini nella Premessaad A. Carboni, *Elia Comini e i confratelli martiri di Marzabotto*, Bologna 1986, spec. 43 e 47. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tribunale Militare Territoriale di Bologna, *Sentenza 31.10.1951*,49 ss, 55, 83 s., 88 s., 102 s. e la conferma del Tribunale Supremo Militare, *Sentenza 16.3.1954*, 147, che ha negato in diritto e in fatto la possibilità per i fatti di Monte Sole di parlare di rappresaglia «a nessun titolo, né a titolo di rappresaglia in senso stretto, né a titolo di rappresaglia in senso ampio, che comprende misure di reazione ad atti internazionalmente illeciti non imputabili allo stato avversario, né, infine, a titolo di sanzioni collettive». [↑](#footnote-ref-12)
13. Tribunale Militare Territoriale di Bologna, *Sentenza 31.10.1951*, 115. [↑](#footnote-ref-13)
14. Un delitto siffatto resta normalmente impunito o dà luogo a pene esiguissime: nell’India contemporanea casi come questo sono riferiti assai spesso dai quotidiani. [↑](#footnote-ref-14)
15. Per l’effettività perdurante del sistema castale nell’India odierna, si confronti il primo capitolo del libro di Laxman Prasad Mishra, *L’India da Gandhi a Gandhi*,Roma 1977, 11 ss. Si veda specialmente a p. 14 quanto è detto di Gandhi: «Paradossalmente, nella sua campagna per l’emancipazione degli intoccabili, che se non fu la prima fu nondimeno la più vasta e comparativamente la più fruttuosa, egli ne ratificò ancora una volta le funzioni tradizionali»; e a p. 16: «Il concetto europeo di classe è dinamico; quello indiano di casta è statico; l’occidentale “arriva” ad un determinato *status*,l’indiano vi nasce e vi resta». Tra le restrizioni che sono tuttora in vigore, prima è l’endogamia, «in quanto non è soltanto biasimevole, ma addirittura criminale contrarre matrimonio al di fuori o, peggio ancora, al di sotto della propria casta», e le restrizioni conviviali nel senso che persino nei colleges statali di Benares, Agra, Kampur poteva essere vietato di fatto agli studenti *śūdra* di sedersi a mensa con i loro compagni (p. 47). Per non parlare poi di applicazioni ancora più assurde, come per esempio quella ivi citata che si verifica in un distretto del Madhja Pradesh, dove gli *harijan* non possono arricciarsi i baffi all’insù, in quanto di essi tutto deve volgersi verso il basso. O per contro di casi di particolare efferatezza: come quello del villaggio di Keezh Venmani in Tamil Nadu, dove quarantadue persone, uomini, donne e bambini *harijan* morirono arsi vivi nell’incendio doloso della bidonville del villaggio: tutti gli incriminati, induisti di buona casta, vennero assolti (*ibidem*). Per tutto il problema delle caste in India è sempre fondamentale il volume di L. Dumont, *Homo hierarchichus. Essai sur le système des castes*,Paris 1966. [↑](#footnote-ref-15)
16. Per tutto questo si veda: *Problèmes de la personne*,in *Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative. Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson*, Paris 1973: particolarmente il saggio di M. Biardeau, *L’activité et le principe spirituel humains dans la pensée brahamanique de la période classique*,65 ss. E la conclusione di I. Meyerson, *ibidem*, 85: «Le mécanisme de la transmigration, le *karman*,les doctrines de la délivrance nous écartent tout à fait de la conception de l’individu conscient, actif, original». Né si pensi che questo valga solo per l’induismo classico: esso vale ancora in ogni forma anche di neoinduismo; è, come dice la Biardeau, non solo in senso spaziale, ma anche in senso temporale, panindiano: cfr. della stessa Biardeau, *L’induismo*,Milano 1985, 31: «Il brahmanesimo ortodosso, più vicino alla rivelazione, non è l’antenato dell’induismo moderno, ne è il cuore permanente, il modello implicito per o contro il quale, per *e* contro il quale la *bhakti*,il tantrismo, e tutte le loro sette si sono costituiti. […] Pur senza negare, perciò, il mutamento avvenuto nei secoli, si è, nonostante tutto rimandati a quel sistema complesso e stabile di valori, di credenze e di pratiche che ha continuato a soggiacere alle variazioni di superficie e senza il quale queste ultime non potrebbero essere comprese». [↑](#footnote-ref-16)
17. K.L. Gauba, *The assassination of Mahatma Gandhi*,Bombay 1969: con una silloge degli atti del processo. Alla radice di tutto stava l’*Hindū Mahāsabhā*, partito induista integrista, fondato nel 1919 e di cui fu presidente per vari anni Veer Savarkar. Era dotato di un «partito armato», lo RSS, che ricorda molto le SS per la dottrina, la selezione e la rigida disciplina. Al suo interno, nel 1942 Savarkar fondò un’associazione segreta più ristretta, l’*Hindū Rastra Dal*,tutta composta di brahmini *chitpavan.* La diretta compromissione di Savarkar nell’assassinio di Gandhi, per quanto opinione diffusa, non fu provata, almeno egli fu assolto per insufficienza di prove. Resta però sempre vero quel che dice Laxaman Prasad Mishra, *L’India da Gandhi a Gandhi*, 29, che anche a Gandhi la casta non ha perdonato. [↑](#footnote-ref-17)
18. Per l’antisemitismo in generale v. anzitutto l’opera classica di L. Poliakov, *Histoire de l’antisémitisme*,4 voll., Paris, 1961-1967. Più recente, più sintetico, ma non in tutto rigoroso nelle parti più concettuali, G.L. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*,New York 1978; trad. it. *Il razzismo in Europa dall’origine all’olocausto*,Bari 1985. Vedi anche le voci *Antisemitism*,in *Encyclopaedia Judaica*,Jerusalem 1971, III, 87 ss.; e *Russia*, *ibidem*,XIV, 433 ss.. Da ultimo v. la rassegna aggiornata di G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*,Torino 1985, 279. Teologicamente più interessante è l’opera non recente di F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d’Israël*,Paris 1955, il quale distingue un antisemitismo cristiano di differenziazione, un antisemitismo cristiano di istallazione e un antisemitismo cristiano di risentimento. [↑](#footnote-ref-18)
19. L. Poliakov, *The Arian Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, New York 1971, 190 ss. [↑](#footnote-ref-19)
20. Pio XI, *Allocuzione natalizia del 1938*, in *Civiltà Cattolica* 90 (1939/I) 86; per le riserve del Card. Faulhaber, arcivescovo di Monaco, v. G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, 219. [↑](#footnote-ref-20)
21. Per esempio il famoso discorso del 29 aprile 1937 pronunziato da Hitler quando la svolta nella politica ebraica non si era ancora verificata, ma era assai prossima: «Non voglio costringere l’avversario a combattere […] invece gli dico: voglio annientarti! Poi la mia abilità mi aiuterà a metterti con le spalle al muro in modo che tu non possa colpirmi, mentre io potrò trafiggerti il cuore»; o l’altro discorso del 30 gennaio 1939: «Oggi voglio essere ancora una volta profeta: se il capitalismo ebraico internazionale in Europa o fuori di essa dovesse ancora una volta riuscire a gettare le nazioni in guerra, allora il risultato sarà non la bolscevizzazione della terra, ma la distruzione della razza ebraica in Europa». Di queste profezie le SS e il loro capo Heinrich Himmler si fecero i precursori e i realizzatori sino alle ultime conseguenze. Per tutto questo v. Mosse, *Il razzismo in Europa dall’origine all’olocausto*, 223-229. Cfr. anche L. Poliakov*, Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei*, Torino 1955, passim e spec. 283 ss., particolarmente sulle SS-Totenkopf; e ancora U.D. Adam, *Judenpolitik im Dritten Reich*, Düsseldorf 1972; e anche H. Krausnick et al., *Anatomy of the SS State*, New York 1986. [↑](#footnote-ref-21)
22. G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dall’origine all’olocausto*, 234. [↑](#footnote-ref-22)
23. L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei* , 284 s. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibidem*, specie 292-293 e passim, ripetutamente insiste su questo carattere di rituale idolatrico e demoniaco che hanno rivestito le più grandi e sistematiche stragi delle SS. Questo sembra anche essere il tema principale svolto dal libro di L. Cavalli, *Carisma e tirannide nel secolo XX, il caso Hitler*, Bologna 1982, che riprende una terminologia introdotta da Weber, dove carisma è trasposto dal suo contesto originale paolino (ove significa dono dello Spirito Santo) e usato in un contesto sociologico avalutativamente, per significare polarità estreme di temperamento e di missione, positive o negative: il «caso di Hitler, eroe negativo per eccellenza, inviato da Satana», sarebbe - per il pensare e il sentire del capo e del suo seguito - un caso assolutamente tipico di carisma negativo, cioè di tiranno carismatico. Comunque questa teoria consente di usare continuamente parole e concetti del mondo spirituale negativo, come per es. Satana, demone, potere demoniaco, possessione, fascino, magnetismo, magia, estasi, certezza intima di una missione sovrannaturale, natura divina, ecc. Anche se l’impiego di questa terminologia vuole essere puramente laico e sociologico, tuttavia sta per lo meno ad indicare un’evidente inadeguatezza di ogni altra forma di espressione e il ricorso a trasposizioni che nel caso avevano una loro forza normante e in parte creavano od obbligavano ad una ritualità imitativa del sacro e del rapporto col divino (spec. cc. I, XI e XII e bibliografia ivi citata). [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibidem*, 292: «Alcuni nuovi blocchi, come quelli di Auschwitz I, erano, sotto l’aspetto della struttura architettonica, vere caserme-modello. Le preoccupazioni decorative si spingevano fino ai crematori. “In conformità a un ordine del tenente colonnello Hoess, comandante del campo, i forni crematori I e II saranno provvisti di una fascia verde di arbusti, per servire come limite naturale del campo”». [↑](#footnote-ref-25)
26. «Chiunque voglia capire la Germania nazionalsocialista deve prima capire Wagner» soleva dire Hitler, secondo O. Tolischus, *They Wanted War*, citato da W.L. Shirer, *Storia del Terzo Reich*, Torino 1962, I, 157 ss. Fu anche attraverso Wagner che esercitò una forte influenza su Hitler, e si può dire su tutta la Germania, l’opera di J.A. De Gobineau, *Essai sur l’inégalité des races humaines*, Paris 1853-55; e a Wagner, o meglio a sua moglie Cosima, si ricollegò, sposandone la figlia Eva, H.S. Chamberlain, il cui libro *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, Wien 1889, concentrato di tutto l’estremismo razziale ariano e di tutto l’antisemitismo, entusiasmò Guglielmo II ed ebbe, più che ogni altro scritto, influenza determinante su Hitler. Infine attraverso Cosima Wagner conobbe i festival di Bayreuth e ne divenne un mistico celebratore il cultore di studi sull’India Leopold Schröder, che ebbe a dirne: «Per la prima volta dalla loro dispersione i popoli ariani possono di nuovo riunirsi in un luogo prestabilito […] per essere testimoni dei loro misteri primordiali»: v. G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa* *dall’origine all’olocausto*, 115. [↑](#footnote-ref-26)
27. G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dall’origine all’olocausto*, 112. [↑](#footnote-ref-27)
28. L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei*,292: «Coperti di stracci, ma a passo di parata e con atteggiamento marziale, gli schiavi dovevano, come è noto, sfilare nel recarsi al lavoro al suono di marce militari eseguite da altri schiavi». Vi insiste ripetutamente anche E. Wiesel, *La notte*,47, 53, 76 s; però con l’avvertenza che all’orchestra, costituita quasi tutta da ebrei, non era dato di eseguire i classici tedeschi perché non avevano il diritto di suonare musica tedesca: Juliek, un ebreo polacco che faceva parte dell’orchestra di Buna, nel tragico trasferimento da Buna a Gleiwitz, suonò, nell’oscura baracca dove i morti si ammucchiavano sui vivi, un frammento di un concerto di Beethoven, e fu trovato al mattino morto con accanto il suo violino schiacciato (pp. 93 s.). [↑](#footnote-ref-28)
29. Per l’Italia furono piuttosto scarsi i saggi al riguardo: uno dei primi fu D. Cantimori, *Note sul nazionalsocialismo*,in C. Schmitt, *I principi politici del nazio­nalsocialismo*,Firenze 1935, seguito poi da F. Federici, *Nazionalsocialismo*,Milano 1937; Franceschini, *Le fonti ideali di due rivoluzioni*,Roma 1937; Fratelli, *La Germania in camicia bruna*,Milano 1937; ma il primo lavoro di ampio respiro fu quello di C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato*,Milano 1938, al quale prevalentemente ci riferiremo. Sullo stesso periodo può essere interessante anche il noto lavoro di N. Bobbio, *L’indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*,Torino 1934; R. Treves, *La filosofia di Hegel e le nuove concezioni tedesche del diritto e dello Stato*,in *Annali dell’Istituto di Scienze Giuridiche dell’Università di Messina* 1934-35. [↑](#footnote-ref-29)
30. P. Krannhals, *Das Organische Weltbild*,München 1934. [↑](#footnote-ref-30)
31. F.W. Jerusalem, *Über den Begriff der Nation*,Jena 1932, 4 ss. e *passim.*  [↑](#footnote-ref-31)
32. C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato*,92 ss. e 181ss. [↑](#footnote-ref-32)
33. L. Cavalli, *Carisma e tirannide nel secolo XX, il caso Hitler*, 250. [↑](#footnote-ref-33)
34. 1Cor12,2. Tutti i commentatori di questo passo sono unanimi nel vedervi un accenno di S. Paolo ad esperienze entusiastiche o di falsa estasi, che i Corinzi non ancora convertiti avevano provato nei loro culti idolatrici o nei loro misteri pagani: per modo che l’atto di culto esercitato mangiando il cibo consacrato all’idolo, consegnava a una potenza negativa e l’iniziato era da questa trascinato suo malgrado, cioè subiva una suggestione costrittiva che lo privava della sua libertà e della stessa dignità umana. Così C.K. Barret, *La Prima Lettera ai Corinti*,Bologna 1971, 344; J. Hering, *La Ie Lettre aux Chorinthiens*,Neuchâtel 1959, 65; E. Walter, *Prima Lettera ai Corinti*,Roma 1981, 190 ss.; H.D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*,Brescia 1976, 200. [↑](#footnote-ref-34)
35. G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dall’origine all’olocausto*, 235 circa le disposizioni in favore della «fonte della vita» ariana pura; e per contrasto L. Poliakov, *Il nazismo* *e lo sterminio degli Ebrei*, 368 ss., sul genocidio, non solo degli ebrei, ma anche dei popoli dei territori occupati ad Est attraverso gli «ostacoli alla loro fecondità». Wiesel, in *La notte*,38, racconta come arrivando ad Auschwitz, di cui ignorava il nome e la funzione, il suo primo impatto col campo fu vedere un autocarro di bimbi piccoli, persino infanti, destinati al crematorio. [↑](#footnote-ref-35)
36. B. von Schirach, *Die Hitler-Jugend Idee und Gestalt*,Berlin 1934, 17 attesta l’efficacia, sperimentata da lui personalmente e da molti giovani, della lettura e dell’apprendimento a memoria di *Mein Kampf.* [↑](#footnote-ref-36)
37. J. Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei*, München 1935, Prefazione, 14. [↑](#footnote-ref-37)
38. Sulle vicende storiche di *satī*,vedi, sotto la stessa voce, M.J. Stutley, *Dizionario dell’Induismo*,Roma 1980, 396 s. Nonostante che esso sia stato dichiarato illegale dagli Inglesi nel 1829, e da loro represso anche a costo di conflitti, tuttavia non è ancora abbandonato del tutto: cfr. Laxman Prasad Mishra, *L’India da Gandhi a Gandhi,* 70: «Ancora oggi, nel secolo ventesimo, una *satī*,ovvero una donna che si uccide in seguito alla morte del marito, viene considerata una divinità, e il luogo nel quale ha commesso il triste gesto diventa subito meta di pii pellegrinaggi». [↑](#footnote-ref-38)
39. Nato il 23 febbraio 1881 a Wonseradeel, nella provincia di Frisia, carmelitano, pubblicista, professore universitario, fu arrestato il 19 gennaio 1942 a Nimega e poco dopo deportato a Dachau, dove fu ucciso meno di sei mesi dopo. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Responsio ad animadversiones Promotoris generalis fidei*, 6 s., 19, 75. [↑](#footnote-ref-40)
41. G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dall’origine all’olocausto*, 242 s. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Testimonium sub secreto tractandum*, «Titia», 3. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Ibidem*, 6 s. [↑](#footnote-ref-43)
44. 1Cor8,4-6: si vedano i commenti sopraccitati di C.K. Barrett, 65 ss. e H.D. Wendland, 133: «Anzitutto Paolo è d’accordo sul principio che non esistono gli idoli. Ma stranamente sembra correggersi immediatamente, aggiungendo che vi sono realmente molti dèi e signori. Ciò significa che egli conosce l’esistenza di molti dèi e signori, ma essi sono realtà *cosmiche* le quali riempiono cielo e terra, non veri dèi, ma dèmoni, perché vi è un solo vero Dio (cfr. 10,19 ss.). Perciò il culto pagano ha dietro a sé una terribile realtà». [↑](#footnote-ref-44)
45. Gal 4,3-8 e Col2,8.20: cfr. H. Schlier, *Lettera ai Galati*,Brescia 1965, 196 ss. [↑](#footnote-ref-45)
46. H. Schlier, *Lettera ai Galati*, 199. [↑](#footnote-ref-46)
47. 1Cor10,19-21: cfr. H.D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*,156 s.: «Paolo non intende affermare che il banchetto sacro pagano crei un legame con una vera divinità, non intende negare la verità che gli idoli siano un nulla (8,4-6). Egli nega quindi al sacrificio pagano qualsiasi verità divina. Dietro questa pratica c’è invece un’altra terribile realtà: si fanno sacrifici ai dèmoni […]. Come è vera la comunione con i dèmoni che si stabilisce partecipando al banchetto loro, così è vera la partecipazione a Cristo; queste due realtà si escludono però a vicenda». [↑](#footnote-ref-47)
48. Col2,14-15. [↑](#footnote-ref-48)
49. Es 12,12. [↑](#footnote-ref-49)
50. A. Neher, *L’exil de la parole. Du silence biblique au silence d’Auschwitz*,Paris 1970, 8 s.: «Or, le texte biblique et son exégèse midrashique sont grouillants du thème du silence. La lecture ou plutôt la relecture du texte biblique, saisi dans sa naïve spontanéité, s’est avérée être une lecture, non plus de la parole, mais du silence». [↑](#footnote-ref-50)
51. Sull’olocausto ebraico c’è ormai una letteratura sterminata: cfr. il fascicolo che la rivista *Concilium*, 20 (5/1984), ha dedicato all’argomento. Avremo occasione di citare alcune delle opere più importanti o che più si riferiscono ai nostri argomenti. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cfr. J. Pawlikowski, *L’olocausto e la cristologia contemporanea*,in *Concilium* 20 (5/1984) 96. Sono note, ma non ancora tutte, le metodologie e le raffinatezze (tecniche, organizzative, burocratiche, ecc.) delle crudeltà esercitate nelle varie fasi dello sterminio ebraico: prima le persecuzioni, i saccheggi, poi le deportazioni e le eliminazioni caotiche e infine le deportazioni sistematiche nei campi di sterminio di Auschwitz, Birkenau, Treblinka, Sobibor, Buckenwald, ecc. Invenzioni come quella del «metodo dello sportello» (si pensava di fare presentare a uno sportello di ufficio gli ebrei con un pretesto e quivi sottoporli a un trattamento a forti dosi di raggi x per la sterilizzazione); oppure quella del *Caladium Senguinum*,un arbusto tropicale di efficacia sterilizzante sicura ma… che dopo molti tentativi risultò non coltivabile nelle serre delle SS; o quella dell’uso di *Cyclone B*,acido prussico liquido assorbito da coibenti porosi del quale cinque-sette chili bastavano per annientare 1.500 persone in tre-dieci minuti: i cadaveri venivano bruciati nei forni crematori. Va ricordata l’organizzazione infernale delle gerarchie interne dei campi - i capiblocco o kapos, i vari commandos speciali, ecc. - per cui i prigionieri stessi divenivano i custodi, gli aguzzini, i torturatori, gli assassini dei loro fratelli. Le deformazioni psicologiche che intervenivano nelle vittime giungevano sino ad un’ubbidienza supina e a una docilità mostruosa, ecc. Per tutto questo v. le descrizioni analitiche di L. Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli Ebrei,* 250 ss. e 316 ss.; e soprattutto le narrazioni altrettanto drammatiche di E. Wiesel particolarmente in *La notte*, *passim*,e spec. 74; e dello stesso, in *L’ebreo errante*, Firenze 1983, 47 ss., il racconto dell’incontro in autobus a Tel Aviv con il suo capoblocco a Buna, il riconoscimento, il colloquio incalzante, e l’imprevista conclusione: Wiesel lo lasciò andare e si sentì lui uno scampato, un graziato. [↑](#footnote-ref-52)
53. Es15,11. [↑](#footnote-ref-53)
54. A. Neher, *L’exil de la parole.,* 226 s., insiste su questo rovesciamento operato con una brevissima variazione tra *mikamôka ba-elim* (chi è come te fra gli dèi) e *mikamôka bailmim* (chi è come te fra i muti). [↑](#footnote-ref-54)
55. E. Wiesel, *Art and Culture after the Holocaust, in Auschwitz: Beginning of a New Era?,* a cura di Eva Fleischner, New York 1977, 405. [↑](#footnote-ref-55)
56. S. Saphiro, *L’ascolto della testimonianza della negazione radicale*, in *Concilium* 20 (5/1984) 19. [↑](#footnote-ref-56)
57. Cfr. quanto ha potuto scrivere dello stesso K. Rahner J.B. Metz, *La teologia cristiana dopo Auschwitz*,in *Concilium* 20 (5/1984) 53 ss.: «Ho avuto la fortuna di poter apprendere quella che ai miei occhi appariva la migliore teologia cattolica del tempo, ad essa sono debitore di tutto ciò che personalmente sono capace di fare sul piano teologico: mi riferisco alla teologia di Karl Rahner. A un certo punto, molto lentamente e con difficoltà, anzi troppo lentamente, si fece strada in me la consapevolezza che nemmeno in questa teologia Auschwitz aveva rilievo. Così cominciai ad interrogarmi criticamente e a cercare, confrontandomi con quella catastrofe, punti di vista capaci di apportare delle integrazioni alla identità teologica. Non eravamo forse pur sempre prigionieri di una forma di concezione idealistica della storia? […] non eravamo troppo forti nel resistere all’impressione provocata dagli abissi delle catastrofi storiche? […] Queste infatti ci mettono davanti agli occhi ciò che sottrae la storia ad ogni tentativo di interpretazione *evoluzionistico* derivato dalla natura, e cioè la discontinuità, il dolore della negatività, la sofferenza: in una parola la catastrofe come sfida pratica per la nostra speranza». [↑](#footnote-ref-57)
58. *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi 1985,* II, D, 1-2. [↑](#footnote-ref-58)
59. Col2,14-15. Per tutto quanto riguarda l’argomento delle potenze negative, v. ancora H. Schlier, *Dèmoni e spiriti maligni nel Nuovo Testamento* in Id. *Riflessioni sul Nuovo Testamento*,Brescia 1969, 189 ss. [↑](#footnote-ref-59)
60. D. Hall, *Rethinking Christ*, in *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, a cura di Alan T. Davies, New York 1979. [↑](#footnote-ref-60)
61. F. Sherman, *Speaking of God Today*,Philadelphia 1974. E’ questo il tema della *Salvifici doloris*,la lettera apostolica di Giovanni Paolo II dell’11 febbraio 1984. Il papa pensando al mondo della sofferenza nel significato personale e collettivo nota che in alcuni periodi si addensa in modo particolare, come nell’ultima guerra. All’interrogativo che sale dal cumulo di umane sofferenze, la risposta ultima è la «Parola della croce» (cfr. *Salvifici doloris*,IV, 18). [↑](#footnote-ref-61)
62. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*,Brescia 1973. Per l’ampio dibattito a cui il libro di Moltmann ha dato luogo v. M. Welker, *Dibattito sul Dio crocifisso di J. Moltmann*,in *Giornale di Teologia*, n. 136. Non ci sentiamo di condividere particolarmente l’obiezione di A. Roy Eckardt, *Christians and Jews: Along a Theological Frontier*,in *Encounter*, 40/2 (1976) 102, che la teologia della Croce come è prospettata da Moltmann possa generare un progetto di vita esageratamente *disarmato* per la vita umana entro un contesto religioso, che potrebbe tradursi nell’annientamento sia degli ebrei, sia dei cristiani. [↑](#footnote-ref-62)
63. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 238 s. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Ibidem*,240-241. Vi è profonda sintonia con quanto leggiamo nell’enciclica *Dominum et vivificantem* di Giovanni Paolo II del 18 maggio 1986, e, in particolare, il c. II, 4: «Lo Spirito santo come amore e dono discende nel cuore stesso del sacrificio che viene offerto sulla croce... Possiamo dire: egli consuma questo sacrificio col fuoco dell’amore, che unisce il Figlio col Padre nella comunione trinitaria». [↑](#footnote-ref-64)
65. S. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi*,PG 33, 805b. [↑](#footnote-ref-65)
66. E. Wiesel, *La notte*,66 s. [↑](#footnote-ref-66)
67. S. Basilio di Cesarea, *Il Battesimo*,a cura di U. Neri, Brescia 1976, 232. Questa concezione unitaria e integrale di tutta l’economia può risolvere le perplessità non chiare espresse da J. Pawlikowski alla fine dell’articolo citato (in *Concilium*, 20 [5/1984] 93 ss.) e più ampiamente nel suo libro *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*,Ramsey (NJ) 1982, in cui ritorna ancora ad un concetto separato dell’incarnazione. [↑](#footnote-ref-67)
68. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 195, che continua dicendo: «La fede cristiana della risurrezione non fonda soltanto la trascendenza ma anche la immanenza di questa fede, perché vede il Dio trascendente immanente in Gesù e il Gesù immanente trasceso in Dio». Cfr. anche 1Cor2,6-8: «Tra i perfetti parliamo certo di sapienza, ma non è la sapienza di questo secolo, né dei dominatori di questo secolo, che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza di Dio, misteriosa, che Dio ha preordinato prima dei secoli a nostra gloria e che nessuno dei dominatori di questo secolo ha conosciuto. Se infatti l’avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». H.D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*,60 s., così commenta: «*I dominatori di questo secolo* la cui sapienza è in antitesi con la sapienza divina, non sono le autorità umane, ma potestà, potenze angeliche ultraterrene avverse a Dio alle quali è subordinato il vecchio secolo. Le potestà cosmiche, per quanto provvisoriamente dominino il corso di questo mondo, possono accedere solo alla sapienza cosmica, non però alla verità di Dio che si attua in Cristo. […] Ad essa i dominatori di questo mondo non sono in grado di elevarsi perché saranno annientati con il vecchio eone. […] Non hanno conosciuto il piano salvifico di Dio. Se lo avessero conosciuto si sarebbero guardate dal crocifiggere Cristo, anzi avrebbero fatto di tutto per impedirlo, in quanto appunto la morte di Cristo sulla croce era la via scelta da Dio per annientarle e per redimere il mondo dal loro dominio. […] In antitesi ai dominatori di questo secolo, Cristo ha il titolo di *Signore della gloria* che nel giudaismo era usato per Dio (per es. Henoch27,3.5; 63,2; 75,3). Questo titolo esprime magnificamente il paradosso della fede paolina in Cristo, perché proprio colui che è stato crocifisso è il Signore della gloria, cioè colui al quale si addice la gloria divina». Diversamente interpreta la frase paolina sui dominatori di questo mondo M. Pesce, *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di 1Cor 2,6-8*, Brescia 1977. [↑](#footnote-ref-68)
69. E. Wiesel, in *Tentations et actions de la conscience juive*. Données et débats VIe et VIIIe Colloques d’Intellectuels Juifs de Langue Française organisés par la Section Française du Congrès Juif Mondial, Paris 1971, 385 s.; e dello stesso Wiesel, *L’ebreo errante*, 145 ss. [↑](#footnote-ref-69)
70. J.B. Metz, in *Concilium* 20 (5/1984) 62: «La fede, intesa come un fiducioso affidarsi alla volontà di Dio, nel Nuovo Testamento è anzitutto percorrere una strada, è un modo d’essere in cammino, anzi, dell’essere senza una patria: in breve, è sequela. Cristo è verità e via. Qualsiasi tentativo di conoscerlo, di comprenderlo, è sempre un andare, un seguire. Soltanto seguendolo i cristiani possono sapere a chi si sono affidati e chi è che li salva. Una cristologia di questo tipo non prende forma primariamente in concetti asoggettuali o in un sistema, ma nelle storie di sequela. Essa possiede, non per accidente ma per essenza, una movenza narrativa. […] Questa cristologia della sequela mostra chiaramente che anche il cristianesimo contiene, prima di qualsiasi sapere sistematico, un sapere narrativo e memorativo. […] Ho imparato il significato di *memoria* e di *narrazione* […] soprattutto dagli ebrei, da tutti gli ebrei». Cfr. Introduzionedi U. Neri a *Il canto del mare*, Roma 1976, 26 ss., sull’*haggadah* che è appunto divenuta sinonimo di racconto. [↑](#footnote-ref-70)
71. 2Cor 2,17. [↑](#footnote-ref-71)
72. Un libro come quello di Gherardi rende ancora più necessario un ripensamento generale di tutta questa materia. Le stesse trattazioni più ampie come quelle note di Jemolo, Martina, Salvatorelli-Mira, Brezzi, De Rosa, Scoppola, Candeloro, Margiotta Broglio, De Felice, ecc., sono o non recenti, o ancora limitate: attendono ancora un coordinamento e una sintesi, la cui urgenza è stata evidenziata anche dal cap. XVIII, di F. Molinari e L. Mezzadri, *Il cattolicesimo in Italia dal 1914 ai nostri giorni*, della *Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, 10 voll., Milano 1980, X/2; cfr. l’ampia bibliografia ivi riportata alle pagine 538 ss. Per la storia della Chiesa di Bologna mancano totalmente tentativi di insieme, non ci sono che singoli contributi relativi a temi molto particolari, oppure qualche lavoro non condotto con metodo scientifico. Questo vale pure per le altre Chiese dell’Emilia-Romagna, salvo il lodevole lavoro di S. Spreafico, *La Chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*,Bologna 1979. [↑](#footnote-ref-72)
73. Il problema della testimonianza resa dalle Chiese di fronte al nazismo, come è noto, è stato, e ancora resta, al centro di una vasta e appassionata ricerca storica che è ben lungi dall’essere conclusa, nonostante la pubblicazione di molti documenti, provenienti da archivi generali e particolari, e nonostante un largo impegno di storici di tutte le nazioni. Cfr. per ampie rassegne storiografiche: V. Conzemius, *Églises chrétiennes et* *totalitarisme national-socialiste. Un bilan* *historiographique*,in *Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique*, n. 48 (1969); M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, Brescia, 19772, specialmente la parte II: *La* *storiografia 1946-1976*;e più recentemente G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, 134, 195. Del Bendiscioli sono ancora utili oggi le notizie date nella I parte della sua opera relative ai «tedesco-cristiani», all’intrinseca debolezza del protestantesimo nei confronti del nazismo sin dalle origini, alla manomissione hitleriana sulle Chiese riformate con la costituzione di una «Chiesa Evangelica di Germania», e infine al dissenso della «Chiesa confessante». Per quanto riguarda la Chiesa Cattolica, la sua base, il suo episcopato, il suo vertice, si può forse dire col Conzemius, *Églises chrétiennes et* *totalitarisme national-socialiste*, 151, che la grande prova totalitaria «ha avuto un significato teologico che si riverbera sulla riforma della Chiesa […] La Chiesa Cattolica era forte nella misura in cui essa mostrava una fedeltà rigorosa al messaggio tradizionale della fede; l’esperienza totalitaria, d’altra parte, l’obbligava a rimettere in questione strutture istituzionali ed abitudini di pensiero ricevute che intralciavano la trasmissione di questo messaggio». [↑](#footnote-ref-73)
74. Enciclica *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937, particolarmente n. 4. Come è noto, cinque giorni dopo lo stesso Pio XI promulgava l’enciclica *Divini Redemptoris* sulcomunismo ateo. [↑](#footnote-ref-74)
75. K. Repgen, in *Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, X/1, 80 s. [↑](#footnote-ref-75)
76. J. Schwarte, *Gustav Gundlach S.I.*,München 1975, spec. 72 ss. [↑](#footnote-ref-76)
77. Per tutto questo vedi specialmente G. Miccoli, *Fra mito della cristianità…*,308 ss. [↑](#footnote-ref-77)
78. La distinzione era già allora chiaramente illusoria, come si può vedere dagli enunciati dottrinali e dall’organizzazione già effettuata del nuovo diritto tedesco: cfr. *supra*,paragrafo 6 e note 28-32. [↑](#footnote-ref-78)
79. Cfr. per questo specialmente *Actes et documents du S. Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*,a cura di P. Blet, R.A. Graham, A. Martini e B. Schneider, voll. 11, Città del Vaticano 1965-1981; v. anche le rassegne storiografiche citate *supra* alla nota 72; v. pure D. Albrecht, *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung*,voll. 3, Mainz 1965-1969-1980. Qualunque posizione si voglia prendere rispetto ai motivi più profondi ispiratori dei «silenzi» di Pio XII durante il conflitto mondiale, resta comunque accertato che a guerra scoppiata aveva una consistenza reale il motivo del timore di procurare con eventuali pronunciamenti un trattamento ancora più duro per quanti, cattolici e non cattolici o ariani e non ariani, si sarebbe voluto difendere. E’ certo che, almeno da un certo punto della guerra in poi e dell’infuriare nazista nelle terre occupate, ogni intervento pubblico della Chiesa sembrava avere forti probabilità di esasperare ulteriormente il comportamento del III Reich a danno delle sue vittime. Confronta quanto significativamente avvenne in Olanda: dopo le retate degli ebrei, i passi fatti dalle Chiese olandesi presso il commissario generale del Reich in Olanda ebbero come risposta che non si sarebbero deportati i cosiddetti ebrei cristiani a condizione che le Chiese si astenessero dal fare passi a favore degli altri ebrei. Le Chiese protestanti si attennero al comportamento suggerito e quindi non fecero denunce, preghiere pubbliche, ecc. La Chiesa Cattolica invece parlò pubblicamente dai suoi pulpiti la domenica successiva e pertanto tutti gli ebrei cattolici vennero deportati e quindi sterminati insieme con gli altri ebrei entro una settimana. Fu questa l’occasione che implicò anche la deportazione immediata ad Auschwitz e l’annientamento delle sorelle Edith e Rosa Stein: cfr. E. Stein, *La scelta di Dio. Lettere, 1917-1942*,Roma 1974. Appendice, Documenti sulla morte di Edith Stein, 175 ss. Lucide e severe, ma equilibrate e alla fine magnanime, sono le pagine che alla colpevolezza di tutti dedica Wiesel specialmente in *L’ebreo errante*, negli ultimi due saggi: *La nostra colpa comune* e *Difesa dei morti*,includendo nei *tutti* Roosevelt, Churchill, il papa, Eisenhower, ma anche gli stessi ebrei già residenti in Palestina che si occupavano delle loro istituzioni e delle loro questioni interne (pp. 150 s.). [↑](#footnote-ref-79)
80. V. soprattutto L. Volk, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*,Mainz 1983. Oltre alle opere citate nelle note precedenti, v. particolarmente L. Volk, *Akten Kardinal Michaël von Faulhabers*,2 voll., Mainz 1975-1979: spec. II, 824 ss. per la proposta di Faulhaber a Bertram e la risposta di questo relativa alla possibilità di un pronunciamento a favore degli ebrei nell’autunno 1941, quando già circolavano notizie sicure sul trattamento degli ebrei nei territori dell’Est. [↑](#footnote-ref-80)
81. *Introduction à Actes et documents du S. Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, VI, 3 ss. [↑](#footnote-ref-81)
82. L’espressione più avanzata fu e resta quella del radiomessaggio natalizio del 1942, in cui Pio XII disse: «Questo voto (per la pace e un ordine nuovo) l’umanità lo deve alle centinaia di migliaia di persone le quali, senza veruna colpa propria, talora solo per ragione di nazionalità o di stirpe, sono destinate alla morte o a un progressivo deperimento». [↑](#footnote-ref-82)
83. Secondo la testimonianza di Tittmann, il vice di C. Myron Taylor, in S. Friedlander, *Pie XII et le IIIe Reich. Documents*,Paris 1964, 128. [↑](#footnote-ref-83)
84. Lo confermano i risultati ottenuti soprattutto dalla ferma reazione dell’episcopato (specie Von Galen) contro l’eliminazione dei malati mentali: v. M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, 287 e 357. [↑](#footnote-ref-84)
85. Questo è riferito da un acceso difensore della politica del Terzo Reich, come fu il vescovo A. Hudal, rettore della Chiesa nazionale tedesca di S. Maria dell’Anima, in *Römische Tagebücher*,Graz-Stuttgart 1976, 118. [↑](#footnote-ref-85)
86. *Gaudium et Spes*,n. 76; *Apostolicam actuositatem*,n. 7; e da ultimo Congregazione della Dottrina per la Fede, *Libertà cristiana e liberazione*,1986, n. 80. Aggiungo queste righe all’indomani della morte di Giuseppe Lazzati: come ha messo in rilievo il cardinal Martini nell’omelia durante l’eucaristia di congedo, Lazzati è stato, proprio in questo, un modello esemplare di fedele laico sia rispetto alla comunità ecclesiale, sia rispetto alla comunità civile: ha vissuto, in un’unità profondissima, veramente in Cristo, la sua «cittadinanza» come l’ha teorizzata nei suoi ultimi scritti: *La città dell’uomo*,Roma 1984; *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*,Roma 1985; *Per una nuova maturità del laicato*,Roma 1986. Per un diverso svolgimento di pensiero v. ora B. Forte, *Laicato e laicità,* Torino 1986 e la rassegna che del convegno organizzato dalla Facoltà teologica dell’Italia settentrionale il 25-26 febbraio 1986 fa il *Regno-Attualità* 31 (1986) 551, 278 ss. [↑](#footnote-ref-86)
87. Si veda quanto diciamo più sotto a proposito dell’inculturazione della fede nelle tradizioni culturali e religiose dei diversi popoli, e sul pericolo di gravi equivoci o interferenze indebite tra strutture o fermenti propriamente nazionalistici e forme nuove e creative autenticamente cristiane del messaggio evangelico. [↑](#footnote-ref-87)
88. Pio XI, *Udienza concessa al pellegrinaggio della Radio Cattolica Belga*,in *La libre Belgique*, quasi integralmente riportato da *La Documentation Catholique*, 39,1459 s. Il Presidente della Radio Cattolica Belga mons. Picard lo rese pubblico per esplicito invito dello stesso pontefice. Il papa dopo aver commentato l’espressione del Canone romano, che, nel momento culminante della messa, chiede a Dio Padre di gradire l’offerta della Chiesa come ha gradito il «sacrificium Patriarchae nostri Abrahae», soggiungeva: «L’antisemitismo non è compatibile con il pensiero e le realtà sublimi che sono espresse in questo testo. E’ un movimento antipatico, un movimento al quale noi non possiamo, noi cristiani, avere alcuna parte». Poi secondo la testimonianza di mons. Picard: «A questo punto il Papa non riuscì più a contenere la sua emozione. E piangendo cita i passi di San Paolo che mettono in luce la nostra discendenza spirituale da Abramo: la promessa è stata fatta ad Abramo e alla sua discendenza […]. La promessa si realizza nel Cristo e per mezzo del Cristo in noi che siamo le membra del suo Corpo mistico. Per mezzo del Cristo e nel Cristo, noi siamo della discendenza spirituale di Abramo. No, non è possibile ai cristiani prendere parte all’antisemitismo. Noi riconosciamo a chiunque il diritto di difendersi e di proteggersi contro tutto ciò che minaccia i propri interessi legittimi. Ma l’antisemitismo è inammissibile. Noi siamo spiritualmente dei semiti». [↑](#footnote-ref-88)
89. G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*,304 s. In contrario sta quanto Miccoli stesso riferisce di un testimone, tutt’altro che sospetto di indulgenze naziste o antisemite, e cioè di Primo Mazzolari, in L. Bedeschi, *Obbedientissimo in Christo: lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo (1917-1959)*,Milano 1974, 128: «Il Papa, senza giudicare, ha dichiarato ai jocisti del Belgio che egli “si sente spiritualmente un semita”. Sono posizioni eccessive, lo riconosco, ma la carità è sempre un po’ eccessiva. Dove abbonda l’odio, sovrabbondi la carità». [↑](#footnote-ref-89)
90. J. Maritain, *Questions de conscience*,Paris 1938 (trad. it. Milano, 1980). Il saggio su *L’impossible antisémitisme* fu pubblicato dapprima nel volume collettivo *Les Juifs*,Paris 1937, e ripubblicato poi in inglese col titolo *The Mystery of Israel*,in *Ransoming the Time*,New York 1948. [↑](#footnote-ref-90)
91. M. Samuel, *The Great Hatred*,New York 1940. [↑](#footnote-ref-91)
92. J. Maritain, *Questions de conscience*, trad. it., 79 s. [↑](#footnote-ref-92)
93. Per tutto questo vedi specialmente le forme di antigiudaismo presenti nell’ermeneutica neotestamentaria tedesca del periodo fra le due guerre e i rilievi che si possono fare sulla penetrazione dell’ideologia imperante in quasi tutte le facoltà teologiche protestanti ad eccezione forse di Bonn e di Marburgo, che hanno cercato di sostenere la Chiesa confessante (oltre, come è noto, singoli teologi isolati come D. Bonhoeffer, K. Barth, H.v. Soden e R. Bultman): cfr. L. Siegele-Wenschkewitz, *Il contributo della storia della chiesa a una teologia dopo l’Olocausto. L’antigiudaismo cristiano come radice dell’antisemitismo*,in *Concilium* 20 (5/1984) 112 ss.; e altri lavori della stessa autrice ivi citati, specialmente *Nationalismus und Kirchen, Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935*,Düsseldorf 1974, e ancora *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage*,München 1980. Nel merito ermeneutico, però, non mi sentirei di condividere proposte del genere di quelle di L. Schottroff, *Antigiudaismo nel Nuovo Testamento*,in *Concilium*, 20 (5/1984) 97 ss. per i Sinottici, per Paolo e per Giovanni, troppo automaticamente dedotte da enunciati generali come questo: «La prassi propria della fede in Cristo e della speranza nel regno di Dio è il lavoro per la vita della creazione di Dio. Tale lavoro non è un’invenzione di Gesù o dei suoi seguaci, ma la conseguenza della fede giudaica in Dio, che non era e non è legata alla confessione cristologica». [↑](#footnote-ref-93)
94. Un recente esempio può essere il rilievo che si sta cercando di dare in Italia all’opera di un anonimo inglese del XIV secolo, *The Cloud of Unknowing. La nube della non conoscenza*,trad. it. di G. Brivio, introduzione e note di A. Gentili, Milano 1981. L’opera, certamente ricca di pregi - di grande esperienza spirituale, di semplicità e di un contenuto ardore - mostra, anche nel titolo, l’influsso dello Pseudo-Dionigi, risente molto di S. Bernardo e soprattutto dei mistici renani, specialmente di Enrico Suso. Si possono fare a proposito di essa molti dei rilievi che valgono per questi. La lettura della parola di Dio è più presupposta che descritta e viene ben presto concentrata tutta in due sole parole, «Dio» e «peccato». Tra queste due parole, in quest’opera, non si evidenzia, e tanto meno si documenta e si illustra, il posto e la funzione propria del Cristo. Anche il richiamo dei capp. 15 e 16 a Gesù e alla sua umanità (accenna ivi alla bellezza e alla grazia del corpo fisico del Salvatore) è assolutamente insufficiente per fare comprendere quale sia il posto che l’autore assegna alla mediazione del Verbo incarnato tra il peccato dell’uomo e l’Assoluto di Dio, cioè a Cristo non solo in quanto uomo (v. *Introduzione*,84, n. 326), ma in quanto Colui «nel quale inabita corporalmente il *pleroma* della divinità» (Col 2,9). Questa insufficienza dell’opera dell’anonimo inglese, che subisce però qualche integrazione dalla *Lettera di direzione spirituale*,c. IX, è invece aggravata dall’introduzione alla traduzione italiana: per numerose affermazioni particolari e più ancora per l’impianto generale. Tutto denuncia un duplice grave limite: da una parte la mancanza di un confronto diretto con la spiritualità cristiana orientale, e in particolare con la spiritualità filocalica; e dall’altra, invece, una giustapposizione, che appare almeno in questo modo improponibile (nonostante il richiamo a T. Merton e ad alcuni suoi seguaci), di concetti, di formule, esperienze dell’induismo e soprattutto del buddhismo *zen*,conosciuti, si direbbe, molto approssimativamente. Dispiace così la proposta di una terminologia che non corrisponde né ai concetti originali dell’anonimo, né ai significati propri dei termini che si vorrebbero mutuare dalle spiritualità asiatiche (per es. *mantra*, *chakras*, *koan*,ecc.). A. Gentili (p. 61) mostra ad esempio di usare *mantra* come equivalente di una preghiera brevissima o giaculatoria: mentre esso nel contesto indù significa formula che accompagna un rito, contraddistinta dal fatto che non è il suo significato che conta, ma il pronunciarla al momento voluto, oppure è la formula che riceve il nuovo iniziato ad una setta e che egli dovrà ripetere come parte del suo rituale quotidiano e che non potrà rivelare ad altri: cfr. M. Biardeau, *L’induismo*, 213 e più ampiamente M. e J. Stutley, *Dizionario dell’Induismo*,263 ss. Così dispiace, a dire il vero, la citazione come «moderno pensatore indiano», p. 76, di chi già da molti anni, quando era ancora in India a Poona, era rifiutato da tutto l’induismo e che poi, trasferitosi in America, si è rivelato a tutti per quel che era: un propugnatore del peggiore tantrismo. Ma soprattutto dobbiamo esprimere il nostro dissenso da enunciati come questi: «L’anonimo si trova in linea con l’attuale spostamento di accento da una concezione oggettivistica della meditazione (su *cosa* meditare) a una concezione antropologica, secondo cui *meditare è un esercizio di immersione nell’io profondo, attraverso il simultaneo concorso, opportunamente disciplinato, del corpo, della psiche e dello spirito*» (pp. 63 s.). E ancora: «L’unione con Dio nell’esperienza contemplativa non tollera più mediazioni. E se neppure la mediazione dell’io, tanto meno la mediazione di Segni e di Parole. Il Dio dei Segni è più grande dei Segni di Dio. Il Dio della Parola è più grande della parola di Dio, Dio sarà tutto in tutti, solo quando tutto gli sarà sottomesso […] inclusa la presenza mediatrice di Cristo, scrive Paolo in una pagina audace». Non vale ad equilibrarli neppure la riserva che segue: «A tali altezze vertiginose è chiamato il contemplativo. Chi può comprendere, comprenda. Nessuno però creda di facilitare o di abbreviare il cammino senza passare prima dalla “porta” e quindi entrare nella “dimora” contemplativa. E’ una messa in guardia su cui l’anonimo insiste con particolare vigore» (p. 46). Ciò che denuncia lo squilibrio complessivo di questi enunciati è proprio il richiamo a 1Cor15,28, che dal Gentili appare del tutto frainteso; cfr. H.D. Wendland, *Le Lettere ai Corinti*, 279 s.: «“Dio tutto in tutti”: con queste parole l’Apostolo non pensa ad una mistica dissoluzione e scomparsa del mondo, dell’umanità e di Cristo in Dio, bensì alla comunità di Dio trasfigurata e perfetta e al nuovo mondo di Dio nel quale regna sovrana soltanto la sua santa volontà e tutto ciò che esiste vive di Dio e per Dio, puro e incontaminato dal peccato e dalla morte, nella vita di Dio (Ap 21,1-22,5). […] Paolo ha da dire una cosa sola, essenziale: la vittoria di Dio è la vittoria della vita per tutti coloro che appartengono a Cristo. L’Apostolo prende in considerazione solo l’opera di Cristo e di Dio che realizza questo scopo. La fede escatologica di Paolo si condensa tutta attorno alla persona di Cristo». Più in generale, in merito all’accostamento troppo facile e semplicistico delle spiritualità orientali alla spiritualità occidentale, si pronuncia negativamente un grande ammiratore della saggezza orientale come è stato C.G. Jung, *La saggezza orientale*, Torino 1986, *passim* e spec. 3 ss. e 113 ss. (a proposito del confronto tra la meditazione asiatica e la meditazione cristiana) e 121, dove conclude: «Per questi e molti altri motivi, trasferire direttamente lo *zen* alle situazioni dell’occidente non è raccomandabile, anzi non è possibile». Per questo ritengo in definitiva che i tentativi dei Pannikar, Le Saux, Lassalle, ecc. - molti dei quali ho conosciuto e avvicinato - non siano tentativi destinati ad avere un esito positivo e che portino ad un aumento di chiarezza e di ricchezza autentica umana. Concluderei che anche a livello puramente psicologico (e non ancora religioso) può valere quanto ha scritto L. Aurigemma nella introduzione al Corpus junghiano minore: «A livello personale, dunque, l’incontro con le molteplici vie di saggezza proprie all’Oriente è stato un avvenimento capitale nello sviluppo della riflessione psicologica di Jung; ed esso può costituire, sul piano collettivo, un avvenimento di grande importanza per la civiltà occidentale di oggi, spossata ormai dal tragico prevalere dell’*avere* sull’essere. Ma perché questo sia è condizione essenziale che le originalità psicologiche, quali i secoli e i millenni hanno strutturate, vengano pienamente riconosciute e distinte; il che è naturalmente e tanto più indispensabile realizzare allorché, come è appunto il caso, i problemi in questione, per la loro essenzialità, per il loro riferirsi alla natura stessa dell’uomo, spingono di per sé ad accentuare gli elementi comuni e a ridurre il peso dei fattori distintivi. Proprio per questo è essenziale riconoscere invece che prima condizione per bene unire è distinguere e dare a ciascuno il suo; in altre parole, vegliare a che mai ci abbandoni il senso della storia», C.G. Jung, *La saggezza orientale*, XXV s. [↑](#footnote-ref-94)
95. Si vedano molti articoli, storici e dottrinali, riuniti sotto la voce *Contemplation* in *Dictionnaire de Spiritualité*,II/2, 1643-2193. Vi si trovano ricerche sulla contemplazione nella Bibbia, nell’Antico e nel Nuovo Testamento, particolarmente nell’insegnamento di nostro Signore e soprattutto nei misteri della sua Morte e della sua Risurrezione, attualizzati nell’eucaristia e nella vita di carità che ne viene donata; e nell’esperienza di S. Paolo. Ancora la contemplazione secondo i filosofi del mondo greco-romano, secondo i primi Padri apostolici, secondo Clemente d’Alessandria, Origene, Evagrio, lo Pseudo-Dionigi, Isacco di Ninive, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas, ecc., e inoltre nella letteratura occidentale nei vari secoli con ampio rilievo alle singole scuole: la Benedettina, la Cistercense, la Carmelitana, la Domenicana, la Francescana, la Sulpiziana, e a molti autori più o meno isolati dell’ultimo secolo. In tutte queste rassegne viene considerato particolarmente il problema del posto che deve avere nella contemplazione l’umanità di Cristo e l’*organon* sacramentale conseguente (cioè soprattutto della Parola, del Battesimo e dell’eucaristia) e quindi del rapporto tra questo e le procedure, le tappe o i gradi, gli effetti e i frutti della cosiddetta contemplazione nella coscienza e nella vita del cristiano. Qualunque posizione, al riguardo, si voglia assumere fra le varie scuole, per lo meno alcune cose restano sicure. Anzitutto Scrittura e Sacramenti non ci portano solo al contatto con l’umanità di Gesù, ma anche con la divinità del Verbo, cioè con l’umanità di Cristo pneumatizzata e pneumatizzante. In secondo luogo, la quasi generalità degli autori di occidente e di oriente si trova d’accordo nel ritenere che - anche dato e non concesso che si possa oltrepassare Gesù e l’organismo sacramentale che egli ci ha lasciato - tuttavia la pretesa di andare oltre può rischiare facilmente la presunzione e quindi impone grandi cautele. In terzo luogo anche gli autori più avanzati della «mistica dell’Uno» (in oriente la linea di Evagrio, di Simeone il Nuovo Teologo e di Gregorio Palamas, e in occidente la Scuola Renana) nonostante certe affermazioni più audaci, in pratica mostrano normalmente di tenere conto, molto di più di quanto non si crederebbe, del rapporto effettivo con la Scrittura e con l’eucaristia. Un solo esempio, ma molto significativo: S. Serafino di Sarov (che molto risente di Simeone il Nuovo Teologo e quindi di Evagrio) ha scritto: «L’uomo ha bisogno delle Scritture perché non possiede ancora lo Spirito che allontana gli errori. Ma quando lo Spirito si sarà impadronito dell’uomo, i suoi precetti metteranno radice in lui, al posto della legge delle Scritture. Sarà guidato misteriosamente dallo Spirito e non avrà bisogno di nessun aiuto tangibile. Finché il cuore impara tramite cose materiali, l’apprendimento è accompagnato dall’errore e dalla dimenticanza, ma quando l’insegnamento viene dallo Spirito, la memoria si conserva intatta»; ma di fatto ha continuato ad avere con le Scritture un rapporto di eccezionale assiduità, fino ad esaurire in una settimana la lettura dell’intero Nuovo Testamento a ritmo prestabilito per ogni giorno: cfr. I. Goraïnoff, *Serafino di Sarov*,Torino 1981, 48 e 58. Si possono vedere, sempre su questo argomento, le parole accorate e forti - contro coloro che ritengono di imbarazzo anche l’umanità di Cristo, la quale sarebbe di impedimento a una contemplazione più perfetta - di s. Teresa d’Avila: «Vi parrà pure che godendo di queste cose così sublimi, non si debba più fermare la meditazione sui misteri della sacratissima Umanità di nostro Signore Gesù Cristo, ma occuparsi soltanto in amare. Su questo argomento ho già scritto a lungo in altro luogo. Alcuni mi hanno fatto opposizione, e mi hanno detto che non me ne intendo, che diverse sono le vie di Dio e che quando le anime hanno oltrepassati i principi, è meglio che si distacchino dalle cose corporee per non esercitarsi che in quelle della divinità. Tuttavia non mi faranno mai confessare che questo sia un buon cammino. Ben può essere che mi sbagli o che diciamo tutti la stessa cosa, ma io so che per di qui il demonio ha tentato di ingannarmi; e ne sono rimasta così scottata che penso di ripetere qui ciò che ho detto in altri luoghi, affinché camminiate con molta attenzione e non abbiate a credere - guardate che cosa ardisco dire! - a chi vi afferma il contrario. Procurerò di farmi intendere meglio che non abbia fatto altrove. Colui che aveva promesso di trattarne per iscritto, avrebbe fatto bene ad estendersi di più, perché a persone di non troppa intelligenza, un’esposizione sommaria può essere di gran danno» (l’ultima frase è forse un’allusione a S. Giovanni della Croce),*Castello interiore*,cap. 7,5 in S.Teresa di Gesù, *Opere*, Roma 1963, 902; sullo stesso argomento si veda *Vita di S.Teresa di Gesù*,cap. 22, 1-6 in  *Opere*, 210 ss. [↑](#footnote-ref-95)
96. At 4,12. [↑](#footnote-ref-96)
97. Per tutto quanto è detto in questa pagina e nella seguente considero decisivo il ritorno al pensiero cristiano primitivo propugnato dai due libri di A. Stolz, *Theologie der Mystik*,Regensburg 1936, trad. it. *Teologia della mistica*,Brescia 1939 e *L’ascesi cristiana*,Brescia 1943, sulla cui portata innovante v. G. Frenaud, *Contemplation* in *Dictionnaire de Spiritualité*, II/2, 2132-2133 e C. Baumgartner, *ibidem*,cc. 2148-2186; e ancora B. Calati, Introduzionea A. Stolz, *La Scala del Paradiso*,ristampa di *Teologia della mistica*,Brescia 1979 spec. pp. X ss. Si riconosce da tutti allo Stolz il merito di avere fortemente ritrovato l’aspetto cristocentrico di ogni mistica propriamente cristiana e di aver messo in rilievo la relazione tra ascesi e mistica non da considerarsi come due piani successivi della vita spirituale, ma come due fattori di un solo e medesimo processo sovrannaturale. Come riconosce il Baumgartner, cit., c. 2185: «Seguendo l’antica tradizione *preagostiniana* che la mistica spagnola moderna, ad andamento più descrittivo e psicologico, come pure le speculazioni scolastiche, rischiano a suo avviso di fare cadere nell’oblio, Stolz si è sforzato di restaurarne una concezione più scritturistica e più patristica. Secondo gli antichi spirituali la contemplazione mistica deve essere compresa teologicamente, cioè come un ritorno al paradiso e allo stato adamitico, una uscita dal mondo peccatore, una liberazione dal dominio di Satana; perché essa è vita nel Cristo e per conseguenza nella Chiesa e nei suoi Sacramenti. Niente di più utile e di più suggestivo che questa insistenza sull’ontologia sovrannaturale della contemplazione, o meglio sulla storia della salvezza che vi si realizza misteriosamente. Per comprendere l’esperienza contemplativa non basta descrivere e classificare il contenuto teologico presente in questi fenomeni. Questo contenuto teologico non è nient’altro che la storia della salvezza, l’economia e l’escatologia». Perciò lo Stolz, in *Teologia della mistica*, 207 s., conclude legittimamente che: «La vera mistica è sempre trinitaria, ossia dice determinate relazioni con le tre Persone divine, non potendosi fare l’unione con Dio se non in conformità con la vita divina tale quale essa è. Il mistico giammai si trova di fronte ad un “Essere” divino, senza entrare nello stesso tempo in relazione con le singole Persone. Neppure può stare di fronte alle tre Persone divine indistintamente nel medesimo modo. La vera nozione di Dio lo vieta. Egli, se vuole unirsi a Dio, deve venire immerso nel dinamismo della vita divina. Arrestarsi all’Essere divino, non facendo conto della proprietà delle tre Persone, oppure oltrepassandole, equivarrebbe a distruggere la mistica trinitaria che è l’unica vera mistica, l’unica possibile. […] Inoltre, la vera mistica è sempre sacramentale e, per conseguenza, fondata sulla vita liturgica. In un’altra via che non sia sacramentale, è impossibile essere presi dallo Spirito divino, incorporati al Cristo e portati in alto, al di sopra della propria esistenza contaminata dal peccato e dal mondo, fino al Padre. […] La vita intera del mistico, compresa la vita intellettuale, deve essere imbevuta e trasformata dall’azione sacramentale dell’eucaristia. La caratteristica di questa vita deve essere l’incorporazione al Cristo e la liberazione dalla propria corporeità peccaminosa. Se si perviene, durante la vita intera, a mantenere il legame con l’eucaristia, a stare nel Cristo dinanzi al Padre e ad acquistare l’esperienza di questa vita, allora si forma il mistico cristiano e si cammina alla presenza di Dio. Camminare, infatti, alla presenza di Dio non dice in prima linea pensare continuamente a Dio, ma è da intendersi anzitutto in senso ontologico, ossia significa essere continuamente nel Cristo dinanzi al Padre». [↑](#footnote-ref-97)
98. Nel senso in cui parla 1Cor4,15 e soprattutto Gal 3,23-25. Se la stessa legge rivelata agli ebrei fu pedagogo, che ci ha condotti al Cristo perché fossimo giustificati per la fede, e in Lui non siamo più sotto un pedagogo, tanto più questa *preliminarità* resterà trascesa dalla fede in Cristo per le osservanze di altre religioni: cioè varrà per loro *a fortiori* tutto quello che è detto nel Nuovo Testamento relativamente al sabato, alla circoncisione, ecc. Non è possibile che un cristiano si assoggetti, come a mezzi necessari di salvezza, per es. all’*upanayana* e più precisamente all’*yajnopavita*,cioè ai riti di iniziazione che sono considerati dall’induismo una *seconda nascita*,oppure a prescrizioni alimentari (per es. divieto della carne) osservate non per libera scelta, ma con la coscienza della loro obbligatorietà quale può averne un osservante indù. [↑](#footnote-ref-98)
99. Cfr. Ef3,19 e 4,13; Col1,19 e 2,9. [↑](#footnote-ref-99)
100. Col2,3. [↑](#footnote-ref-100)
101. S. Cipriano di Cartagine, *De dominica oratione*,18, CC 3/A2, a cura di M. Simonetti, Turnhout 1976, 101 s.: «Poiché il Signore dice che vive in eterno chi mangia del suo pane (cfr. Gv6,51.58), è chiaro che hanno la vita quanti si nutrono del suo corpo partecipando all’eucaristia nella comunione della Chiesa. Bisogna dunque molto temere, e molto pregare, di non essere privati della salvezza astenendosi e separandosi dal corpo di Cristo; è Gesù stesso, infatti, ad ammonire: *Se non mangerete la carne del Figlio dell’uomo e non berrete il suo sangue, non avrete la vita in voi* (Gv 6,53). Proprio per questo, nel “Padre nostro”, noi chiediamo che ogni giorno ci sia dato il nostro pane (cfr. Mt 6,11), che è il Cristo: chiediamo cioè che non accada mai, a noi che vogliamo rimanere e vivere in lui, di allontanarci dalla celebrazione dei suoi misteri e dal suo corpo». [↑](#footnote-ref-101)
102. Questo è espresso eccellentemente e ripetutamente nelle preghiere del *Missale Romanum*.Per es., cfr. *Post communionem* nella memoria di S. Domenico (8 agosto): «caelestis […] virtutem sacramenti […] percipiat Ecclesia tua plenae devotionis affectu…»; *Super oblata* della Dom. II p.a.: «Suscipe, Domine, sacrificium placationis et laudis, et praesta, ut, huius operatione mundati, beneplacitum tibi nostrae mentis offeramus affectum»; *Post communionem* per una Santa donna martire: «Sumentes, Domine, gaudia sempiterna de participatione Sacramenti, […] quae sedula servitute, donante te, gerimus, dignis sensibus tuo munere capiamus». E tutto questo con una crescita continua di eucaristia in eucaristia: cfr. *Super oblata* della Dom. XIV p.a.: «Oblatio nos, Domine, tuo nomini dicata purificet et de die in diem ad caelestis vitae transferat actionem»; sicché si determina un vero e proprio *circolo eucaristico* ilquale di eucaristia in eucaristia ci rende sempre più capaci di riceverne pienamente il mistero: *Post communionem* della f. IV dopo la Dom. VII di Pasqua: «Gratiam tuam, Domine, semper accumulet divini participatio sacramenti, et, sua nos virtute mundando, tanti muneris capaces indesinenter efficiat»; e *Post communionem* della f. III del tempo di Natale: «Deus, qui nos sacramenti tui participatione contingis, virtutis eius effectus in nostris cordibus operare, ut suscipiendo muneri tuo per ipsum munus aptemur». [↑](#footnote-ref-102)
103. Cfr. A. Stolz, *Teologia della mistica*, 208 s.: «l’essenziale è sempre di conservare l’unione intima, sacramentale con Dio e realizzarla in ogni azione. In questa fase, il cristiano adempie anche l’obbligo della preghiera continua. La relazione che vi è tra la mistica e la preghiera ha dimostrato che l’unione mistica con Dio costituisce l’essenza stessa della preghiera cristiana. Chi dunque conserva l’unione mistica con Dio, rimane nella qualità di orante sempre unito a Dio, egli prega continuamente. Non è necessario che questa preghiera si traduca in parole o in meditazioni ininterrotte; la preghiera continua si realizza già nella continua unione con il Cristo, il quale, come è detto nell’epistola agli Ebrei, sta davanti al Padre per intercedere senza tregua per noi (7,25). Tale attitudine può avere ripercussioni psichiche in certe anime, come visioni ed estasi. Sotto certe condizioni il fatto si produrrà, se corrisponde ai disegni particolari di Dio. Ma l’essenza della vita mistica e della mistica trinitaria deve essere ricercata altrove. Essa rimarrà in questa vita forse sempre nascosta e si sottrarrà agli sguardi, fino al giorno in cui, essendo tutto compiuto, noi tutti, uniti nel Cristo, ci appresseremo con Lui al Padre, e a Lui il Cristo, mediatore, ricondurrà ogni cosa. Allora alla presenza del Padre il nostro essere si effonderà in lode, in adorazione, e in azione di grazie per tutta l’eternità». [↑](#footnote-ref-103)
104. Cfr. A. Stolz, *La grazia della croce* in Id., *Teologia della mistica*,179 ss., e *L’asceta martire* in Id*.*, *L’ascesi cristiana*,82 ss. [↑](#footnote-ref-104)
105. Così, perfettamente nella linea del testo di S. Basilio riferito *supra*,nota 66, conclude un suo geniale prosecutore, Marco l’Asceta, *Discorsi sulla vita cristiana*, cura di F. De Rossi, Torino 1986, 73: «la nostra capacità non può contenere tutta l’energia dello Spirito se non per mezzo del comandamento perfetto cioè per mezzo della morte: dal momento che anche la morte per la verità di Cristo è un comandamento di Dio». [↑](#footnote-ref-105)
106. Per tutto questo v. la radice *hkm* (essere saggio) in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario teologico dell’Antico Testamento*, 2 voll.,Torino 1978-82, I, 483 ss., dove è espressamente sottolineato che il saggio, talvolta, non è direttamente esperto in una qualche professione, ma esercita il proprio ufficio come *sapiente*,per es. accanto ai sacerdoti e ai profeti, spesso con un compito politico, a un tempo come consigliere e come educatore. La sapienza così intesa viene da Dio e «riposa nel cuore dell’assennato» (Pr 14,33), nel centro dell’uomo cioè, e questo non significa altro che un totale assorbimento dell’uomo da parte della Sapienza, in modo che egli si riveli non solo nel suo pensiero o nella sua condotta personale, ma in tutto il suo agire a qualunque livello, come un *hākām.* Cfr. anche in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario teologico dell’Antico Testamento,* II,743 ss. *śkl* (essere accorto) dove pure viene sottolineato il rilievo *pastorale* o sociale dell’essere accorto o assennato. [↑](#footnote-ref-106)
107. 1Pt1,22-23: «Dopo aver santificato le vostre anime con l’obbedienza alla verità, per amarvi sinceramente come fratelli, amatevi intensamente, di vero cuore, gli uni gli altri, essendo stati rigenerati non da un seme corruttibile, ma immortale, cioè dalla parola di Dio viva ed eterna». [↑](#footnote-ref-107)
108. Per tutto questo, cioè per la rilevanza *tuttora* viva ed attuale della tradizione ermeneutica ebraica e della liturgia di Israele, per l’esegesi cristiana e per la liturgia della Chiesa, v. soprattutto G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*,a cura dell’Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1984, 103 ss., dove fra l’altro afferma: «La dichiarazione, nel parlare “de communi patrimonio christianorum cum iudaeis”, sembra riferirsi soprattutto a quelle che la dichiarazione stessa qualifica “fidei et electionis initia”, e comunque a ciò che la Chiesa ha derivato nel passato dal popolo giudaico sino alla vergine Maria, al Signore nostro Gesù Cristo, agli apostoli compresi. Certo tutto questo patrimonio comune del passato andava ricordato e forse anche più vigorosamente, per esempio richiamando completa e non mutila la citazione di San Paolo ai Romani 9,4-5. Ma non soltanto questo. Il popolo dell’alleanza ha per la Chiesa Cattolica non solo una dignità e un valore soprannaturale per il passato e per le origini della Chiesa stessa, ma anche per il presente e per ciò che vi è di più essenziale, di più alto, di più religioso, di più divino e permanente nella vita quotidiana della Chiesa: soprattutto se è vero quel che appunto la costituzione *De sacra liturgia* ha voluto richiamare e rendere sempre più reale ed effettivo nella Chiesa del nostro tempo: cioè che l’apice di tutti gli atti della Chiesa e la sorgente della sua stessa forza è il suo alimentarsi e vivere ogni giorno della parola di Dio nella liturgia della Parola e dell’Agnello di Dio nella liturgia dell’olocausto quotidiano. Ora questi due beni supremi - preziosissimo patrimonio della Chiesa presente - questi due atti che ne costituiscono uno solo e che sono appunto l’atto più perfetto della Chiesa terrestre derivano entrambi dal patrimonio di Israele (non solo la Scrittura, come è evidente, ma anche in qualche modo l’eucaristia prefigurata dall’agnello e dalla manna, e volutamente realizzata dal Cristo stesso nel quadro dell’*haggadah* pasquale degli ebrei); più ancora parola di Dio ed eucaristia – “Ecce Agnus Dei...”, “Agnus” - realizzano misteriosamente anche nel presente un’effettiva comunione tra l’assemblea liturgica costituente la Chiesa di Cristo nel suo atto più perfetto in terra e il sacro *qahal* dei figli di Israele e alimentano ancor oggi un rapporto più profondo di parola e di sangue, di Spirito e di vita, per cui noi legittimamente ogni giorno, proprio nel momento culminante della messa, proclamiamo Abramo patriarca nostro, cioè padre della nostra razza: “... et sacrificium patriarchae nostri Abrahae”. Anche se questo rapporto non è ancora per i Giudei pienamente svelato, resta però che esso costituisce già un vincolo oggettivo e presente tra noi e loro, di natura e intensità tutta peculiare, così che non sembra sufficiente quel che si dice nella dichiarazione a proposito della stima e del dialogo che noi dobbiamo avere nei loro confronti: perciò mi pare necessario aggiungere un’esplicita menzione di colloqui biblici con gli Ebrei e almeno il riconoscimento di una funzione che gli Ebrei possono ancora adempiere nel presente come portatori (in quanto almeno siano sinceramente e umilmente fedeli alle tradizioni dei loro padri e custodiscano gelosamente il senso religioso delle Scritture) anche nella presente economia di una certa testimonianza biblica e pasquale. Testimonianza che sebbene *sub velamine* (2Cor 3,15), può tuttavia essere utile anche a noi cristiani per un approfondimento della nostra spiritualità che dovrà essere sempre più biblica e pasquale». Per questi motivi Lercaro - unico fra i Padri del Concilio - propose che la trattazione del rapporto tra la Chiesa e gli Ebrei venisse motivata come una conseguenza delle costituzioni già approvate dal Concilio sulla Chiesa e la Liturgia: di qui appunto l’esordio del n. 4 della dichiarazione *Nostra aetate*:«Scrutando il mistero della Chiesa, questo sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo». Il pensiero di Lercaro anticipava certe preoccupazioni degli attuali *teologi dopo Auschwitz*,cioè che non si consideri la rilevanza di Israele per il cristianesimo e per la Chiesa solo come fonte o come antecedente necessario - e che quindi non si riduca l’Israele attuale solo a un *residuato religioso -* ma che invece si ritenga Israele, come comunità di fede, ancora viva e vitale per la Chiesa di oggi. Cfr. le tesi di J.B. Metz, in *Concilium* 20 (5/1984) 50 ss. e particolarmente la prima e la seconda tesi: «I tesi: la teologia cristiana dopo Auschwitz deve essere guidata - finalmente - dalla convinzione che i cristiani possono costituire e comprendere adeguatamente la propria identità solo al cospetto degli ebrei»; «II tesi: Auschwitz radicalizza l’asserzione “i cristiani possono costituire e comprendere adeguatamente la propria identità solo al cospetto degli ebrei” trasformandola in quest’altra: “i cristiani possono conservare la propria identità solo di fronte e in connessione con la storia di fede degli ebrei”». [↑](#footnote-ref-108)
109. Perciò in occasione della visita di Giovanni Paolo II alla sinagoga di Roma (13 aprile 1986) il Rabbino capo Elio Toaff e tutti gli ebrei convenuti hanno voluto sottolineare la loro identità ebraica col canto *Ani’ ma’amin*:«Credo con fede perfetta nell’avvento del Messia e per quanto egli possa tardare l’attenderò fino a quando non giunga». Su questo si può vedere anche il dialogo di H. Küng e P. Lapide, *Gesù segno di contraddizione*,in *Giornale di Teologia* n. 125, Brescia 1980. P. Lapide appare manifestamente più corretto esegeta dell’Evangelo di quanto non risulti Küng che aveva, forse alla leggera, asserito che Gesù non si è mai proclamato Messia: Lapide l’ha giustamente contestato, dimostrando che per questo, se non ci fosse altro, basterebbe la scena dell’ingresso in Gerusalemme come è raccontata da tutti gli Evangelisti (v. particolarmente Lc19,39-40). [↑](#footnote-ref-109)
110. Il doppio criterio, in senso di privilegio positivo, per giudicare più favorevolmente gli atti negativi dello stato israeliano è stato sostenuto da A. Hertzberg (v. G. Baum, *L’olocausto e la teologia politica*,in *Concilium* 20 [5/1984] 78 s.). La richiesta del riconoscimento formale dello stato di Israele come dedotta direttamente dalle premesse teologiche sui rapporti tra ebraismo e cristianesimo è stata riproposta nei discorsi di Giacomo Saban, presidente della comunità israelitica di Roma, e di Elio Toaff, Rabbino capo, in occasione della suddetta visita di Giovanni Paolo II: cfr. *Il Regno-documenti* 31 (1986) 550, 276 ss. [↑](#footnote-ref-110)
111. Sono ancora di minoranza, ma in certo modo si fanno più vivaci e soprattutto più impegnate in una seria riflessione etica, le voci che al di dentro e al di fuori dello stato israeliano si pongono il problema della funzione e delle condizioni morali di esistenza dello stesso stato, a tenore dell’ortodossia giudaica. Cfr. per es. il bollettino di *Oz Ve Shalom*,Jerusalem, n. 2: «Cittadini d’Israele, sta a noi decidere quello che vogliamo.[…] Uno stato ebraico governato da valori biblici, da leggi giuste e dalla ragione, *oppure* uno stato-presidio, caratterizzato dallo sciovinismo, dall’ingiustizia istituzionalizzata e dalla xenofobia? una società democratica, fiorente all’interno di confini modesti, dove la minoranza araba goda della piena dignità umana e dei diritti umani, *oppure* tutta la *Eretz Ysrael* (terra d’Israele), a prezzo della repressione delle libertà politiche di un milione di arabi palestinesi? essere padroni del nostro destino collettivo, in armonia con i nostri vicini, *oppure* dipendenza dagli Stati Uniti per armi e denaro necessario per far guerra? riconoscimento mutuo e coesistenza tra israeliani e palestinesi, *oppure* distruzione sempre più vasta e perdite di vite?». Cfr. anche, sempre nel senso di una nuova riflessione etica sullo stato israeliano, le opere della diaspora americana citate in G. Baum, *L’olocausto e la teologia politica* ,78 s. [↑](#footnote-ref-111)
112. Che la costituzione dello stato di Israele, pur essendo avvenuta dopo Auschwitz e pur essendone in certo senso un effetto, tuttavia non sia una risposta adeguata e non si possa porre sullo stesso piano religioso dell’Olocausto, lo dice un fautore indiscusso dello stato israeliano: E. Wiesel in *Tentations et actions de la conscience juive*,388 s. «Dopo l’Olocausto, il mondo si è fermato un istante, il fiato mozzo dapprima, per l’atrocità di quel che gli occhi avevano visto, ma soprattutto perché attendeva… attendeva una parola, un segno… e andrei oltre, un’esigenza. Era certo che ora i giudei avrebbero chiesto l’impossibile. Qualcosa di inimmaginabile! Avrebbero potuto chiederlo, nel 1945 e nel 1946, io lo credo, noi eravamo capaci, sul piano poetico, di esigere forse la venuta del Messia. Non lo abbiamo esigito. Perché no? C’è dapprima la ragione evidente: lo stato d’Israele. Tutt’a un tratto tutte le volontà sono state galvanizzate e incanalate verso la rinascita nazionale del nostro popolo, e ciò non era solo valido, ma era necessario. Ma confesso che questa risposta non mi soddisfa, anzi mi turba. Io credo che chiedendo lo stato di Israele si è chiesto troppo poco... semplicemente troppo poco... perché, dopo tutto, il mondo era troppo contento di offrircelo. E offrendoci lo stato di Israele, o la possibilità di questa nascita, il mondo è sfuggito alla propria distruzione. Non dimentichiamo che nel 1945 accadde il più grande dei miracoli. Come spiegate il fatto che nel 1945, i giovani giudei, i sopravvissuti dei campi, o i partigiani, non abbiano incendiato il mondo? Avrebbero potuto farlo... chi sa?... avrebbero forse dovuto farlo! Non l’hanno fatto. […] Israele non è una risposta all’Olocausto; mi rifiuto di accettare questa idea. So che ho torto, cronologicamente... Certo, se non ci fosse stato l’Olocausto, non ci sarebbe Israele, in ogni caso non ancora. Ma mi rifiuto di imporre questa colpevolezza a Israele. Mi rifiuto di dire ad un bimbo israeliano: “Sai, grazie a *loro* sei libero!” Non voglio... Preferisco pensare che siamo di fronte a due misteri, l’uno grande come l’altro. Con linguaggio talmudico, direi... la rivelazione del Sinai, il *maamad* Sinai si trova da una parte, e il *maamad* Auschwitz dall’altra; e tra questi due c’è questo interrogativo che continua... e che continuerà oltre la speranza». [↑](#footnote-ref-112)
113. *Sacrosanctum Concilium,* nn. 37-39 e 123; *Lumen Gentium*, n. 13; *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 5-6; *Nostra Aetate*, n. 2; *Ad Gentes*, n. 22; *Gaudium et Spes*, nn. 42 e 58. Vedi anche Paolo VI, Enc. *Populorum progressio*, n. 14 e Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, nn. 20 ss.; Giovanni Paolo II in numerosi discorsi tenuti in America Latina, in Africa, in India, citati da P. Poupard, *Teologia della evangelizzazione delle culture*, in *Il Regno-documenti*, 31 (1986) 546, 150 ss.. Un certo disagio al riguardo è stato avvertito anche nel recente sinodo dei vescovi per la commemorazione del Concilio: cfr. *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi 1985*, D, n. 4. [↑](#footnote-ref-113)
114. Per tutto questo può essere rappresentativo il grosso volume con molti contributi *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*,edito da D.S. Amalorpavadass, Bangalore 1974. Chi ha affrontato, a suo modo, ma organicamente tutta questa materia dei rapporti tra il cristianesimo e le religioni universali (islamismo, induismo e buddhismo) è H. Küng nel suo ultimo libro *Cristianesimo e religioni universali*,trad. it., Milano 1986, dove non mancano osservazioni parziali fondate e risposte pertinenti su singoli punti, ma ci sono anche proposte teologicamente deboli, come nelle pagine relative al porsi complessivo del cristianesimo rispetto all’islam (v. p. 142 ss.), o quelle relative al rapporto tra cristianesimo e induismo (spec. p. 333 ss.): che sono tutte in dipendenza di una nuova cristologia propria al Küng stesso e che per ora nessun altro teologo si è sentito di condividere come conforme alle proposizioni più centrali e più chiare del Nuovo Testamento. In senso contrario, per una fondazione critica della evangelizzazione delle culture non cristiane si può vedere P. Hacker, *Theological Foundations of Evangelization*,Münster, 1980 e G. Gnilka, CRHSIS. *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*,I, Basel-Stuttgart 1984 (rispetto al quale vedi l’ottima recensione di P. F. Beatrice in *Cristianesimo nella storia*, 6 [1985/3] 610 ss). [↑](#footnote-ref-114)
115. Bisogna ricordare quale disorientamento, anche nella cultura cattolica e persino in quella propriamente teologica, abbia provocato il nazionalismo tedesco ancora prima dell’avvento al potere del nazismo. M. Bendiscoli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*,166 ss., ha affrontato questo tema in una rassegna delle pubblicazioni cattoliche tipiche di quel periodo. Io mi limito a richiamare un articolo di K. Adam, un teologo a cui la mia generazione deve non poco: nel saggio *Deutsches Volkstum und katholisches Christentum*,in *Tübingen Quartalschrift*, 1933-1934, 40 ss. si trovano accanto a espressioni tradizionali altre per lo meno rischiose: «La connessione del cristianesimo cattolico col *Volkstum* vivente è una conseguenza immediata del principio con cui la Chiesa e la sua teologia fissano i rapporti del soprannaturale col naturale. Il cristianesimo è certamente grazia, la manifestazione temporale dell’amore paterno di Dio nel Dio-Uomo. […] Un fattore naturale umano è in qualche modo sussunto nell’azione soprannaturale della grazia divina. Il cristianesimo non è solo atto di Dio, non solo soprannatura, ma anche in qualche modo natura, grazia umanata, Verbo incarnato, un tempio dello Spirito Santo costruito da mani umane. […] Quindi il cristianesimo è sangue e spirito assieme. La base e il sostegno della nuova sintesi non è il nuovo Spirito, ma l’antico sangue, la *natura humana*.[…]Lo Spirito agisce nel sangue, attraverso il sangue. La teologia cattolica definisce perciò la grazia come un *accidens animae*:[…] ilcristianesimo non può quindi attuarsi altro che nella concreta natura, nel suo essere spirituale-corporeo». E’ singolare che Adam non richiami - come sarebbe doveroso a questo punto - un dato fondamentale della rivelazione. Il suo discorso rimane perciò teologicamente inadeguato, e - in tale formulazione - insostenibile. Occorreva rilevare come la grazia, assumendo la natura, non lo fa senza intimamente trasformarla e travalicarne tutte le dimensioni. E’ quindi, certo, la nostra umanità - carne, sangue, anima e cultura - a essere «sussunta» in Cristo: ma in modo che non soltanto il nostro modo di pensare diventa totalmente diverso rinnegando la vana tradizione ereditata dai padri (cfr. 1Pt 1,18), ma che in Cristo si è fatti ontologicamente una «creazione nuova» (cfr. 2Cor 5,17; Gal 6,15), dove «non c’è più Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Scita, schiavo o libero» (Col 3,11*).* Viene così trasceso il limite della stirpe e del «sangue»; in Cristo, infatti, si diventa tutti *realmente* (come in una nuova «natura») «fratelli», e - come scrive mirabilmente il Cabasilas - per i battezzati «non c’è che una comunione di sangue, una sola parentela e filiazione: quella che deriva dalla comunione col Cristo. Perciò la nascita nei misteri oscura la stessa generazione fisica: “a quanti l’hanno accolto, ha dato il potere di divenire figli di Dio” (cfr. Gv 1,12), per quanto già nati da genitori di carne e di una nascita che precede quella spirituale. Questa seconda nascita, spirituale, supera di tanto la prima che non ne resta nemmeno la traccia o il nome» (*La vita in Cristo*,Torino 1971, 225 s.). Conseguentemente, e a molto maggior ragione (occorre oggi ribadirlo con forza), nel Cristo è radicalmente relativizzato il concetto stesso di «stirpe» o di «patria». I cristiani che non tengano conto di ciò rischiano continuamente di ricadere - anche se con motivazioni diverse - nei vecchi nazionalismi e nelle atroci follie da essi provocate: sia da parte delle giovani nazioni, sia da parte di quelle assai più esercitate nell’esperienza storica. Non mancano esempi amari, anche recentissimi, come l’ondata emozionale totalmente acritica che ha scosso l’opinione pubblica degli Stati Uniti di fronte alla provocazione libica. Il bombardamento di Tripoli e di Bengasi, oltre che non essere un rimedio adeguato e proprio contro il terrorismo, appare un tipico caso di eccesso di difesa senza proporzione. Ma ancora più preoccupanti sono state le giustificazioni addotte, alcune delle quali radicate in una vera *ybris* nazionalistica. [↑](#footnote-ref-115)
116. Quanto vi può essere di impuro e di dissonante dal vero senso di Dio in tali tendenze, esplicite o implicite, è stato messo in evidenza da un grande spirituale copto, Matta el-Maskīn, superiore del monastero di S. Macario a Wadi Natrūn in Egitto secondo appunti ciclostilati delle sue conferenze spirituali. [↑](#footnote-ref-116)
117. Come è noto la parola ecumenismo deriva dalla parola greca o„koumšnh la quale per sé significa «terra abitata» e quindi l’intera umanità (Mt24,14; Lc4,4, ecc.) e può avere anche un senso escatologico, l’ecumene venturo (Lc21,26 e Eb2,5). D’altra parte talvolta significa nel Nuovo Testamento la popolazione assoggettata all’Impero di Roma (Lc 2,1). Cfr. G. Kittel - G. Friederich, *Theologisches Wšrterbuch zum Neuen Testament*,Stuttgart 1954, V, 158 ss. (trad. it. Brescia 1972, VIII, 444 ss.). Di fatto nell’uso corrente recepito dalle Chiese cristiane, «ecumenismo» indica l’impegno per il recupero dell’unità di tutti i credenti in Cristo: questo uso del termine è consacrato, fra l’altro, nel decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*. Per una certa speciale estensione, però, si può comprendere nell’ecumenismo anche il rapporto fra cristiani ed ebrei: anzi, secondo Barth, propriamente non esiste che un nostro grande impegno ecumenico, quello del rapporto con gli ebrei. Non rientrano nell’ecumenismo, in questo senso più proprio, i rapporti con le altre religioni. E’ assolutamente essenziale, per non fare confusioni, tenere distinti i due sensi e privilegiare quello che pone al centro dell’ecumenismo un vincolo esplicito col Cristo e che ha il Cristo stesso, esplicitamente confessato, come operatore unico dell’unità. [↑](#footnote-ref-117)
118. Mi sento di sottoscrivere pienamente quanto, dopo la visita di Giovanni Paolo II alla sinagoga, ha scritto A.M. Di Nola, in *Corriere della Sera*, 17 aprile 1986: «Credo di poter interpretare il pensiero di Toaff in un senso preciso: che lo spirito della vittoria su antichi mali dell’uomo non è segnato da un ecumenismo vago e nebuloso, nel quale indiscriminatamente si fondino le varie fedi... Si apre, almeno nelle ragioni dell’attesa, un orizzonte umano che non nasce dalla cancellazione delle storie etniche e religiose, ma che sia fondato sulla riaffermazione dei propri patrimoni culturali in una società di eguali, portatori del proprio volto storico. Ed è questo concretamente il momento di crescita che il mio amico Toaff ha inciso nell’alta commozione di questo incontro: non prepariamo un mondo di eguali, appiattiti nell’anonimia di un modello mortificante, e aspiriamo a un mondo di diversi, rispettati nella dignità delle proprie memorie». [↑](#footnote-ref-118)
119. At10,34-36. [↑](#footnote-ref-119)
120. Vedi la voce *śkl*,in E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*,L’accorto, come il sapiente, è uno che tace con calma (Pr10,19; Am5,13) e non è soltanto assennato e uomo di successo, ma è anche in relazione con Dio. [↑](#footnote-ref-120)
121. Is30,15 e 32,17. La *Vulgata* rende con «silentium» la radice ebraica *śqt* che significa primariamente «quiete». Nelle *Lamentazioni* 3,26 si ha un testo non meno esplicito, che anche nell’ebraico indica nel silenzio (radice *dwm*)la condizione fondamentale per conseguire la salvezza di Dio: «È bene aspettare in silenzio la salvezza del Signore». [↑](#footnote-ref-121)
122. Sap13,18. [↑](#footnote-ref-122)
123. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*,376 ss. [↑](#footnote-ref-123)
124. 2Cor11,14. [↑](#footnote-ref-124)
125. 1Cor13,13. [↑](#footnote-ref-125)
126. H. Schlier, *Dèmoni e spiriti maligni nel Nuovo Testamento*, in Id., *Riflessioni sul Nuovo Testamento,* 203 ss. [↑](#footnote-ref-126)
127. E. Wiesel, *Al sorger delle stelle*,163. [↑](#footnote-ref-127)