

L'autocritica cristiana di fronte all'antisemitismo Dal mondo slavo di fine Ottocento una consapevolezza 'precoc'

GABRIELE PIRINI

La recente riflessione di Giovanni Paolo II in cui si rileva, a proposito dell'antisemitismo di questo secolo, che "la resistenza spirituale di molti non è stata quella che l'umanità aveva il diritto di attendersi dai discepoli di Cristo"; e la commovente testimonianza - un *j'accuse* ancora acceso verso le scelte di papa Pacelli - di Giulio Einaudi al seminario scientifico tenutosi il 5 novembre scorso all'Istituto Trentino di Cultura in occasione della pubblicazione dei due tomi degli Annali della Storia d'Italia intitolati *Gli ebrei in Italia*, sono indici di quanto la ferita della Shoà (termine ebraico - letteralmente "catastrofe" - con cui si indica lo sterminio nazista) sia ancora aperta. Sarebbe delirante alchimia tentare di richiuderla, provocare un'infezione pronta ad esplodere in un'altra Germania. Il bruciore di così immane ferita deve purtroppo restare eredità di tutte le generazioni a venire. Troppo isolate le voci profetiche che, sottolineando l'emergere di un'ingiustificata ostilità, richiamarono i cristiani all'autocritica ben prima dell'emanazione delle leggi razziali. Una di queste voci risuonò in quell'immensa pianura cristiana che era la Russia di fine Ottocento. Le pagine di due brevi scritti di quello che, ancora oggi, è considerato uno dei massimi filosofi russi, il cristiano ortodosso Vladimir S. Solov'ëv (1853-1900), ci appaiono oggi, se riferite al processo di ripensamento tardivo in seno alla Chiesa, testimonianza profetica.

Ebraismo e cristianesimo: storia di un'incomprensione

Tutta la storia dell'Occidente ha dovuto misurarsi con l'alterità del popolo ebraico, impenetrabile, inassimilabile ed escludentesi nel fiero orgoglio della fedeltà all'elezione del Dio unico, giusto e misericordioso. Anche dopo la

sua emancipazione giuridica, sancita prima dalla Costituzione americana del 1787 e poi da quella francese del 1789, restò un popolo a parte, "ebreo a casa, cittadino nella nazione", e non solo perché al riconoscimento giuridico non corrispondeva un riconoscimento da parte della società. La gelosa difesa del particolare si è posta innanzi all'impaziente slancio cristiano verso l'universale proprio nel centro di irradiazione di quest'ultimo, l'Europa. Come è stata possibile questa incomunicabilità quando l'universalismo caratterizzante fin dalle sue origini il cristianesimo era l'esito della promessa esclusiva che nutriveva l'identità del piccolo Israele?

È di questo secolo, e sciaguratamente solo successiva alla Shoà, l'attenzione alle radici storiche dell'antisemitismo e la messa in rilievo delle radici ebraiche del cristianesimo¹. Prima di arrivare alla dichiarazione conciliare *Nostra aetate* (§ 4) del 1965, l'antisemitismo era stato così coltivato in Occidente da tradursi in razzismo, con il rinforzo del Magistero (è del 1555 la bolla pontificia *Cum nimis absurdum* che sanzionava la "ghettizzazione" degli ebrei). Una forte identità, in nulla cedente, mette a dura prova la relazione con chiunque. L'ebreo, sia esso anche non religioso, è divenuto nella storia europea l'altro per eccellenza, il diverso, presente sempre ed ovunque. Fin dagli ultimi secoli del medioevo gli ebrei di Polonia e Lituania divennero il massimo centro ebraico d'Europa, come precedentemente lo erano state la Spagna, la Francia, la Germania. Alla fine del Settecento buona parte della Polonia fu annessa alla Russia e la politica del governo russo fu, in linea con le legislazioni opprimenti del resto d'Europa, d'impedire che gli ebrei uscissero dalle provincie polacche. Fu proprio ai tempi di Solov'ëv, dopo l'assassinio di Alessandro II nel 1881, che si scatenarono contro gli ebrei stragi feroci, i cosiddetti *progrom* (distruzioni) che si ripeterono più volte (la "santa Russia" degli slavofili era ben peggiore del tanto deprecato Occidente latino). È proprio di quegli anni un discorso in memoria di Dostoevskij in cui V. S. Solov'ëv, già conosciuto professore di filosofia, pronuncia inusitate parole per un ortodosso:

Diamo a Dio più posto in noi stessi, e lo vedremo allora più chiaramente nell'altro. Potremo vedere allora la sua forza non solo nella Chiesa cattolica, ma anche nella sinagoga ebraica. E comprenderemo allora e accoglieremo di buon grado ciò che disse l'Apostolo agli israeliti (cfr. *Rm.* 9, 4-5; 11, 1-2; 11, 25-26; 11, 32)².

¹ Per una visione generale del tema, alla luce dei documenti ultimi della chiesa cattolica: Mauro Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Ed. Dehoniane, Bologna 1994.

² V. Solov'ëv, *Dostoevskij*, trad. di Lucio del Santo, La Casa di Matriona, Milano 1990, p. 79. Il tema della riconciliazione con i cattolici e con gli ebrei è toccato nel terzo discorso in memoria del grande scrittore russo (cfr. pp. 77-78).

Andare alla radice del cristianesimo

Al 1884 risalgono l'opuscolo intitolato *Ebraismo e problema cristiano*³ e al 1886 l'articolo *Il Talmud e la recente letteratura polemica su di esso in Austria ed in Germania*⁴, in cui Solov'ëv entra nel dibattito europeo sulla "questione ebraica", cioè sul problema dell'emancipazione degli ebrei in una società "emancipantesi"⁵. L'oggetto non sarà più l'ebraismo biblico, già colto nella sua originalità religiosa in scritti precedenti, ma quello definitosi nella storia dopo Cristo, dopo l'epoca talmudica, nell'esilio. Ed ovviamente, ponendo il filosofo russo al centro della sua riflessione l'aspetto "sovrastrutturale", essendo la storia umana collegata alla storia della Chiesa di Cristo e alla storia del popolo ebreo, la questione sarà essenzialmente religiosa, solo secondariamente sociale. Si tratterà dunque di spiegare l'antinomia storica di ebraismo e cristianesimo sollevando così argomenti accostati solo nel nostro secolo.

La forte consapevolezza che "la pienezza del cristianesimo abbraccia anche l'ebraismo e la pienezza dell'ebraismo è cristianesimo" (EC, 28), già presente negli scritti teosofici precedenti, lo spinge nel 1884 ad intraprendere lo studio dell'ebraico sotto la guida di un giovane talmudista. Il legame indissolubile tra ebraismo e cristianesimo non emergeva nella polemica europea - anzi, malinterpretando gli scritti talmudici, vi si trovavano argomenti per alimentare l'antiebraismo (cfr. DG, IV, 548) - e perciò il problema non era posto nei termini di Solov'ëv: "noi siamo staccati dagli ebrei solo perché non siamo ancora completamente cristiani, ed essi sono lontani da noi, perché non sono del tutto ebrei" (EC, 29). Il "patrimonio comune", secondo l'espressione della futura dichiarazione conciliare, non poteva non rimandare gli uni agli altri. Ma uno dei due co-eredi tradì maggiormente il lascito: "i cristiani non si sono comportati da cristiani verso gli ebrei durante i secoli, gli ebrei si sono invece comportati da ebrei" (EC, 12). La questione andava ribaltata. Per Solov'ëv si trattava di presentare ebraismo e cristianesimo l'uno dinanzi all'altro in ciò che, del patrimonio comune, l'uno conservava e l'altro trascurava e quindi diventava cruciale parlare di vocazione specifica, di ciò che è essenziale o non storicamente condizionato.

Il filosofo russo riconosce continuità tra l'ebraismo nel suo momento biblico originale e quello del periodo successivo alla presa di distanza dalla prima chiesa di Gerusalemme. Nel testo *Ebraismo e problema cristiano*, che è

³ V. S. Solov'ëv, *Evreistvo i cristianskij vopros* (1884); trad. it. di Nina Komanovskij, *Ebraismo e problema cristiano* [= EC], Guanda, 1936.

⁴ V. S. Solov'ëv, *Talmud i novejmaja polomiceskaja literatura o nem v Avstrii i Germanii* (1886), letto dalla traduzione tedesca in otto volumi delle opere, *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von W. Solowjew* [= DG], IV, 514-549.

⁵ L'espressione fece fortuna anche negli ambienti politici e culturali russi dopo la discussione del 1843 tra Bruno Bauer e Karl Marx.

il nostro principale punto di riferimento, esprime così il tratto fondamentale dell'antica religione monoteista:

Pur credendo nell'unità di Dio, l'israelita non ha mai ammesso che il problema religioso umano consista nel fondersi con la Divinità e sparire nella sua unicità (Bramanesimo indiano), cioè non ha mai attribuito a Dio un'unicità astratta o indifferente. Nonostante alcune figurazioni mistiche degli ultimi cabalisti, nonostante la filosofia panteistica dell'ebreo Spinoza, in generale l'ebraismo ha sempre veduto in Dio l'infinita pienezza dell'essere che dà la vita, libero dalle limitazioni esterne, senza potersi confondere nella generale uniformità, il Dio vivente che appare quale personalità perfetta, che è "Io" assoluto. In conformità a ciò la religione deve essere non l'annientamento dell'uomo nella divinità universale, ma azione reciproca personale fra l'"Io" divino e l'umano. Perché orientato a tale concezione di Dio e della religione, il popolo ebreo poté essere scelto a popolo di Dio. Il Dio vero fece Israele suo popolo, perché Israele fece suo il vero Dio. Abramo cercava un Dio personale e morale nel quale non fosse umiliante il credere, e tale Dio gli apparve (cfr. *Ebr* 11, 8) [...]. Di quanto il Dio che esiste per sé e da sé, che si definisce regnando sul mondo, sopravanza l'essenza impersonale dei fenomeni terreni, di altrettanto la sacra religione degli ebrei supera tutte le religioni naturalistiche e panteistiche del mondo antico (EC, 40 s.).

I cristiani, invece di riconoscere negli ebrei il popolo che ha "cresciuto Dio", li avevano fin dal primo secolo accusati di deicidio e continuavano a trarne pretesto per discriminarli. In fondo bastava farsi alcune semplici domande: "perché accusiamo l'ebraismo? [...]. In verità a capo del movimento anticristiano degli ultimi secoli ci sono degli scrittori di ambiente cristiano (Voltaire, Renan)" (EC, 31) e "perché Cristo fu ebreo, perché la pietra angolare della Chiesa universale fu tolta dalla casa di Israele?" (EC, 34). Già in un'opera precedente Solov'ëv si era soffermato su come i due testamenti non contenessero due religioni diverse, ma soltanto due stadi della medesima religione divino-umana, la quale "procede per via dritta e regale fra i due estremi errori del paganesimo, nel quale o l'uomo si dissolve nella divinità (India) o la stessa divinità si tramuta in un'ombra dell'uomo (Grecia, Roma)" (EC, 46). Il popolo che ha "cresciuto Dio" non smarrisce mai il suo patrimonio genetico nella storia, per questo "Spinoza ha parlato meglio del Messia di Voltaire e Joseph Salvador di Ernest Renan" (EC, 52). Eppure il solo popolo che aveva concepito tale idea capace di legare il particolare con l'universale, il solo popolo che era in vista di altri popoli rifiutò di vedere conclusa la sua l'attesa. Quale fu il motivo?

La "carnalità" ebraica

Il prevalere del principio soggettivo personale, della coscienza del Dio come un Tu a cui rivolgersi e interloquire, si manifesta nella storia dell'ebraismo

in quello che Solov'ëv definisce "materialismo religioso", distinguendolo da quello filosofico e storico (cfr. EC, 49), poiché "sempre risulta, dalle preghiere di tal religione, il desiderio impaziente di incarnare il divino sulla terra" (EC, 50), ovvero di chiedere a questo Tu un segno. È importante leggere il passo seguente ricordando le accuse di "carnalità" che, fin dai primi secoli, venivano lanciate dagli "spirituali" cristiani⁶:

L'ebreo non vuol riconoscere un ideale che non abbia potere di soggiogare la realtà e di incarnarsi. Egli crede nell'invisibile ma vuole che questo invisibile si renda visibile manifestando la sua potenza [...]. Gli ebrei non erano servi ed adoratori della materia: d'altra parte essendo lontani dallo spiritualismo astratto, non potevano considerare la materia con indifferenza e tanto meno con quell'ostilità che nutrivano per essa il dualismo orientale. Mentre il materialismo pratico e il teorico si sottomettono al fatto materiale come ad una legge, mentre il dualismo ripugna la materia come un male, il positivismo religioso degli ebrei li obbligava a prestare grande attenzione alla natura materiale, non per servirla, ma per potere in essa e per essa servire al Dio supremo. Essi dovevano così scervere il puro dall'impuro, il sacro dal profano, per fare della natura un tempio degno dell'Essere Supremo [...]. Si può dire che tutta la storia religiosa degli ebrei è volta a preparare al Dio d'Israele non solo delle anime sante, ma anche dei corpi santi (EC, 50 s.).

In ciò che sta alla base di quella "carnalità" negante, per tanti cristiani, lo spirituale, il filosofo della "divinumanità" vede invece la capacità di preparare la piena manifestazione del divino: "[Israele] poté preparare in sé la sede pura e santa dell'incarnazione" (EC, 54). Ma ogni originalità positiva manifesta la tendenza ad affermarsi ciecamente e il rifiuto di riconoscere nel Cristo il Messia aveva proprio nel carattere di tale popolo il suo ostacolo: l'ebraismo ha sempre atteso l'incarnazione del divino nel terreno, ma

esso cercava il segno ossia la manifestazione diretta e immediata della forza divina, voleva acquistare dal di fuori, per la via consueta ciò che esige sofferenza, ciò che si ottiene attraverso un processo complicato e penoso di intimo sdoppiamento e di lotta morale [...], la croce del Cristo esige dal popolo ebraico un doppio sacrificio: la rinuncia al suo egoismo nazionale e un temporaneo rinnegamento delle tendenze mondane e dell'attaccamento ai beni terreni (EC, 69, significativo qui il parallelo con Rom 9, 30-33).

L'ansia di adempimento e di concretezza ottunde la sempre necessaria capacità di astrazione:

Per incarnare il Regno di Dio in terra, occorre prima staccarsi da terra; per concretizzare un'idea nella realtà materiale, bisogna essere liberi, indipendenti da

quella realtà [...]. L'universalismo cristiano non ha lo scopo di distruggere il carattere naturale di ciascuna nazione, ma di corroborare lo spirito nazionale purificandolo da ogni fermento egoistico [...], per Israele l'umanità era una fantasia astratta che toglieva al regno divino il suo fondamento reale [...]. Il cristianesimo, mirando a raccogliere tutti intorno ad uno solo appariva, all'israelita pratico e realista, un'idea falsa (EC, 70 ss.).

Mentre sul piano della morale occorre rilevare, come fa egli nell'articolo di poco successivo sul *Talmud*, che molte regole di esso hanno un contenuto morale così alto da non porre nessuna contraddizione di principio tra la legislazione di esso e la morale neotestamentaria fondata sulla speranza e l'altruismo (cfr. DG, IV, 523-28), diventa necessario porre il conflitto di principio tra cristianesimo ed ebraismo sul piano religioso e quindi metafisico, il piano del significato teandrico e redentivo del sacrificio del Cristo. Gli ebrei non possono ammettere che il desiderio della vita, della resurrezione, possa passare attraverso la morte, e quindi la distinzione con i cristiani riguarda il "fondamento spirituale della vita".

Monito vivente contro il "quietismo sacramentale" cristiano

Ma le idee forti dell'ebraismo non devono cessare di richiamare i cristiani alle caratteristiche del loro rivelatore di Dio, ebreo di Nazareth. Senso della trascendenza, autocoscienza di sé e "materialismo", nel senso di volontà di realizzare il principio spirituale nella materia⁷, se comportano per il popolo ebreo il rischio di concedere il primato a tutto ciò che è secolare lasciando che l'ambito religioso esiga dalla terra l'inesigibile, sono per Solov'ëv monito continuo alle tentazioni opposte del cristianesimo: fuggire nello spiritualismo astratto, scadere nel quietismo sacramentale distaccandosi dalle vicende del mondo. Come l'ebraismo talmudico, nei suoi sforzi di ricondurre tutti i particolari della vita pubblica e privata alla Legge, oltrepassa la misura, così la cristianità europea si è sforzata di rafforzare nei secoli la separazione tra verità religiosa (in russo *istina*) e vita, tra religione e politica, tra norme ideali e relazioni reali: chi non ha retto alle tentazioni è stato ben più il cristianesimo e dunque il vigore e la buona salute dell'ebraismo talmudico sono davvero fortuna anche per il mondo cristiano (cfr. DG, IV, 529). In più punti di *Ebraismo e problema cristiano* la positività riconosciuta all'economia, alla morale, alla politica ebraiche sono confrontate con le negatività cristiane in questi ambiti e nell'articolo sul *Talmud* risponde alle accuse antiebraiche mostrando come molte norme di esso dirette contro i cristiani sono mal comprese e appartenenti a

⁶ Per gli aspetti implicati nell'accusa di «carnalità» si rimanda a Pier Cesare Bori, *Il Vitello d'oro. Le radici della controversia antiggiudaica*, Boringhieri, Torino 1983.

⁷ Similmente il pensatore ebreo Martin Buber indicherà tre idee principali per illuminare l'esperienza religiosa ebraica (religiosità, autoaffermazione e realizzazione).

scuole private, richiamando la cristianità all'impudenza che essa manifesta nell'attaccare gli ebrei, custodi della loro unità religiosa e nazionale e viventi secondo le norme della loro religione, mentre essa è divisa nelle professioni di fede e contraddittoria nel seguire l'appello all'ideale (cfr. DG, IV, 534 s.). È forse possibile ritrovare le originali caratteristiche del capostipite Abramo distinte da Solov'ëv, - "devozione a Dio fino al sacrificio, pienezza della convinzione umana riguardo la propria coscienza personale, familiare, nazionale, forza dell'elemento realistico, che entra in tutti i loro pensieri" (EC, 38) -, nella vita di tanti ebrei di questo secolo che, nei campi della scienza, della musica, del cinema, della filosofia morale, continuano a dimostrare di essere un solo popolo illuminante gli altri.

Il popolo custode della profezia e l'ultima preghiera di Solov'ëv

Vale la pena guardare ad un ultimo aspetto. Situare, per la prima volta, il popolo ebreo dei secoli dopo Cristo in una lettura cristiana della storia voleva dire interrogarsi anche sui destini futuri della tensione secolare tra ebraismo e cristianesimo. La chiusura a riccio dell'ebraismo in seguito alla frammentazione esteriore dell'ultima diaspora - "dopo la diaspora i rabbini si proposero di 'fare una siepe intorno alla legge', nella Bibbia, cioè essi scorgevano soprattutto la legge, la norma di vita e dirigevano tutti i loro sforzi a consolidare quella legge vitale con una siepe inviolabile di tradizioni e di commenti" (EC, 100 e cfr. DG, IV, 514-23) - ha in definitiva conservato in seno agli ebrei alcune verità che il cristianesimo pure sa di possedere⁸.

Ma non avverrà mai nessun contatto tra le due religioni? In questi anni, in cui Solov'ëv comincerà ad adoperarsi per la verifica dell'idea, tratta soprattutto dallo studio dell'Antico Testamento, di "teocrazia universale", all'ebraismo affiderà un compito. Egli intende lo Stato cristiano come costituito dai tre incarichi che, nella loro diversità e nella loro complementarità, salvaguardano la legalità e la giustizia: la regalità, il sacerdozio e la profezia. Nella storia, ciascuno di questi incarichi è stato conservato separatamente: il senso della regalità, od autorità secolare, è mantenuto nella tradizione bizantina, cioè ora dalla Russia; il sacerdozio dal mondo latino, cioè da Roma; e la profezia dall'eredità ebraica, cioè dall'ebraismo (in altre sue opere attribuirà la profezia al protestantesimo).

Il ruolo proprio degli ebrei sarebbe dunque quello di custodire la profezia, cioè di denunciare l'idolatria. Ritoveremo questo privilegio nello scritto "apocalittico" degli ultimi anni *Breve racconto dell'Anticristo* (1900), dove gli

⁸ Non tutto il cristianesimo: il protestantesimo, per Solov'ëv, confonde il sacerdozio con il profetismo, perché insorge contro il potere sacerdotale o temporale, cosa che non accade per il vero profeta nell'ebraismo e nel cristianesimo (cfr. EC, 93-95).

ebrei sono immaginati ritornare sui loro passi e distaccarsi dalla fiducia nell'Anticristo quale artefice del dominio di Israele su tutto il mondo:

Tutto l'ebraismo si sollevò come un solo uomo e i suoi nemici scoprirono con sorpresa che l'anima di Israele nel suo fondo non vive di calcoli e delle bramosie di Mammona, ma della forza di un sentimento sincero, nella speranza e nel corruccio della sua eterna fede messianica, [...] voltafaccia senza dubbio prede-
detto e dalla Scrittura e dalla Tradizione"⁹.

Il Solov'ëv degli ultimi anni, meditando *Rom* 11, 26, vede protrarsi sino alla fine la distinzione tra ebraismo e cristianesimo e sino alla fine il mantenimento da parte ebraica della giusta speranza al punto da schierarsi con i cristiani contro l'Anticristo.

Ai tempi in cui trattò della questione ebraica o meglio della questione cristiana, il suo disciplinato slavofilismo non lo tratteneva dal prospettare ben altri futuri. Al contrario degli ebrei, al contrario degli occidentali protestanti, i cristiani di "Russia e Polonia non hanno ancora rinnegato il principio della teocrazia cristiana [...]. I polacchi, cattolici zelanti, sostengono l'idea teocratica di Roma, i russi sostengono le tradizioni teocratiche di Bisanzio" (EC, 107): vedendo l'unità che Papa e zar raggiungeranno, le maggiori comunità ebraiche presenti proprio nella cattolica Polonia e nell'ortodossa Russia si convertiranno immediatamente al cristianesimo! Naturalmente, dato il carattere proprio della personalità israelita, "il futuro Israele sarà attivo intermediario per l'umanizzazione della vita e della natura materiale, per la creazione della nuova terra, dove la verità sarà sovrana" (EC, 123). Queste ardite prospettive non sminuiscono la portata della sua visione di fondo. Solo due anni dopo, uscito dai forzieri dell'inestimabile *Talmud*, corregeva di un poco il tiro:

Da noi stessi dipende la bramata soluzione della questione ebraica, non dagli ebrei. Noi non possiamo indurre gli ebrei a separarsi dalla loro Legge, ma dipende sempre da noi rapportarci secondo i comandamenti evangelici con essi. Le questioni sono due: o gli ebrei non sono nostri nemici, e dunque la questione ebraica non si pone neanche ad essere; o essi sono nostri nemici e allora l'unica soluzione cristiana della questione ebraica consisterà nel rapportarsi a loro nello spirito dell'amore e della pace (DG, IV, 549).

L'Enciclopedia ebraica abbozza con stima il profilo del filosofo russo, riportando, alla fine dell'articolo, l'episodio dell'abbandono alla vita di questo cristiano così notevole. Proprio prima di morire, infatti, Solov'ëv pregò in ebraico per il popolo ebreo. La sua preghiera da morente, proprio all'alba di questo forsennato "secolo breve", era solo la testimonianza ultima di un'aprensione da sempre viva, forse un oscuro presentimento. ■

⁹ VI. Solov'ëv, *Tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, trad. di G. Faccioli, Marietti, Torino 1975, p.215.