

Storicità e trascendenza in Dietrich Bonhoeffer

NICOLETTA CAPOZZA

Le radici del pensiero di Bonhoeffer affondano senz'altro nella teologia dialettica, e in particolare nel radicale recupero barthiano del primato del Dio "Totalmente Altro" sull'uomo. Barth è l'unico pensatore che il giovane teologo berlinese riconosca come maestro, pur mettendo in evidenza sin dal primo incontro i motivi di perplessità e di divergenza. Se si vuol comprendere, però, il motivo dell'originalità della riflessione bonhoefferiana bisogna considerare che esiste in essa anche un secondo costante polo di confronto: la crisi del primo dopoguerra che in Germania ha mandato in frantumi il ben compaginato mondo guglielmino, sul quale si reggeva la forza di persuasione dei sistemi idealistici e della teologia liberale nata sul loro terreno.

Questi due punti di riferimento sembrano talora coincidere, nell'esigenza comune di superare l'autarchia del soggetto imposta dall'idealismo. Essa, infatti, da una parte viene distrutta dal primato del *solus Deus*, dall'altra naufraga da sé in una crisi epocale da cui sembra non ci siano vie d'uscita. In verità, Barth e il nichilismo rappresentano per Bonhoeffer due appelli differenti, che nel loro intrecciarsi determinano lo sviluppo e la fecondità della sua riflessione. Infatti, se dall'insegnamento barthiano Bonhoeffer viene richiamato alla necessità di non subordinare Dio all'uomo, rendendolo il «tappabuchi» dei suoi bisogni, il «*deus ex machina*» solutore dei suoi problemi, d'altra parte il vortice nichilista gli rende manifesto il pericolo di perdere l'uomo nell'abisso del «Totalmente Altro», annullando così il valore del suo agire e della sua storia. La ricerca di Bonhoeffer si può riassumere allora nello sforzo di conservare sia il primato e l'assoluta alterità del dio rivelato, sia la realtà e la responsabilità dell'uomo. Pertanto la trascendenza e la storicità, quale dimensione specifica dell'umano, divengono i due poli tra i quali il teologo luterano tenta di trovare una sintesi.

Barth nella *Lettera ai Romani* (1919) pronuncia il suo radicale «no» ad ogni tentativo dell'uomo di giungere da solo a Dio e condanna ogni via reli-

giosa che non sia accolta e inverata dalla rivelazione e redenzione gratuita di Dio. Così facendo, però, egli rischia di far scomparire ogni criterio etico autonomo dalla rivelazione divina, anzi di rendere l'etica stessa un non-senso. Infatti, l'uomo redento non ha bisogno di perseguire il bene, dal momento che lo ha già in sé realizzato, mentre l'*homo peccator* non può mettersi alla ricerca del bene, perché il suo essere è intimamente corrotto. Questo paradosso è ben colto da Bonhoeffer, che del suo primo colloquio con Barth racconta all'amico Erwin Sutz, artefice dell'incontro:

Ben presto venimmo al problema etico e abbiamo discusso a lungo. Non voleva ammettere dei punti, per i quali mi aspettavo che dovesse farlo. C'erano pure [diceva Barth] al di fuori dell'unica grande luce nella notte anche molte altre piccole luci, i cosiddetti «relativi criteri etici», di cui però nonostante tutto non mi ha potuto rendere comprensibile il senso, il diritto e l'essenza; non si è andati oltre il rinvio alla Bibbia¹.

Interrogativo etico e follia nazista

L'interrogativo etico assume nel giovane teologo berlinese toni drammatici, quando in Germania la follia nazista si profila sempre più minacciosa all'orizzonte. Nel 1932 egli tiene una serie di prediche, in cui il tema etico torna con insistenza. La più significativa è forse quella detta dell'*Exaudi* dell'8 maggio 1932, in cui si commenta il versetto di 2Cor 20,12: «Non sappiamo che fare: a Te sono rivolti i nostri occhi»:

Non sappiamo che fare, ma i nostri occhi sono rivolti a Te, al Signore, al Signore risorto. Non sappiamo che fare, poiché stiamo sotto la croce, condannati e le nostre vie non hanno più sbocchi, ma noi guardiamo a Te che resti Dio nel giudizio e nella grazia, nella croce e nella resurrezione, e dai stabilità al tuo comandamento anche se il mondo dovesse crollare. Noi guardiamo a Te non come quelli che, in fondo, sanno cosa devono fare, ma come quelli che non lo sanno affatto, che sanno però che tu rimetti i peccati e sei misericordioso, come quelli che non hanno niente di saldo sotto i piedi, che però dall'alto, da Te, sono afferrati e tenuti sopra l'abisso senza fondo. Che sanno che le tue vie e il tuo comandamento in questo mondo sono nascosti sotto la croce, ma devono diventare chiari nel tuo regno².

Con l'esperienza della *Bekennende Kirche*, dopo aver rotto gli indugi che lo avevano trattenuto per due anni circa a Londra, lontano dalla Germania, Bonhoeffer sembra trovare una risposta a quell'angosciato «Che fare?». La Pa-

¹ Lettera a E. Sutz, 24 luglio 1931, in *Gli Scritti (1928-1944)*, trad. it. a cura di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia, 1979, p. 121.

² *Gli Scritti (1928-1944)*, pp. 150 s.

rola di Dio può essere autentico punto di riferimento dell'agire dell'uomo solo là dove essa si incarna nella storia attraverso la Chiesa.

L'incarnazione del Verbo non porta a santificare la storia, né a circoscrivere «spazialmente» la salvezza all'interno del circolo dei battezzati. Il suo significato sta nel fatto che con essa l'*hic et nunc* della storia diviene portatore di un appello ineludibile e al tempo stesso segno del comandamento divino. La Chiesa, pertanto, ha diritto di esistere come Chiesa di Cristo tanto in quanto accoglie il *kairos* che investe, interpella ed esige una risposta nel concreto storico. Questa è la funzione che, secondo Bonhoeffer, deve assolvere la Chiesa Confessante nella Germania nazista: attraverso una strenua lotta per l'indipendenza dal regime hitleriano essa avrebbe dovuto divenire la luce da porre sul lucerniere per illuminare le tenebre di una dittatura, che stava facendo scivolare l'Europa verso una nuova catastrofica guerra. Di qui le affermazioni dure, intransigenti del teologo nel corso del *Kirchenkampf* (lo scontro tra la chiesa confessante e la chiesa di regime), come quella che «chi non possiede la *Rote Karte* (segno distintivo dell'appartenenza alla *Bekennende Kirche*), non va in cielo». Non si tratta di fanatismo, ma della volontà di dare un messaggio forte sulla necessità di prendere sul serio la storia per definire il luogo della Chiesa di Cristo, perché la Parola non è un'essenza fuori dal tempo.

La soluzione del problema etico posto dalla teologia barthiana viene, dunque, dalla dimensione storica della rivelazione, che non consiste solo nel *factum* della vita di Cristo (questo sarebbe «positivismo della rivelazione»!), ma che attraverso i secoli si manifesta ogni volta in forma nuova, eppure costante, attraverso la decisione sempre attuale per il Regno e insieme la fedeltà immutata al Discorso della montagna. In questo modo la realtà, o meglio la realtà storica, diviene «sacramento etico», cioè strumento attraverso il quale Dio manifesta il proprio volere riguardo all'agire dell'uomo. Il comandamento divino, allora, non potrà essere un principio generico, una formula vuota suscettibile di alchimie interpretative, ma risuonerà chiaro, limpido, inequivocabile alle orecchie del credente. Nel 1934 esso dice «pace in terra» (si veda il discorso alla conferenza giovanile della Lega mondiale delle Chiese a Fanò del 28 agosto 1934³), nel 1938 «resistenza». Il passaggio dal comandamento irresistibile della pace alla resistenza ad oltranza non è segno di incoerenza, ma solo di una declinazione diversa della medesima Parola del Discorso della montagna alla luce dell'evoluzione degli eventi storici.

La saldatura tra etica e storia, dopo essere stata vissuta in prima persona, viene teorizzata da Bonhoeffer nell'*Etica*, in particolare nel saggio «La storia e il bene»:

Non che cosa è in sé buono, bensì ciò che è buono nelle condizioni della vita pre-

³ *Gli Scritti (1928-1944)*, p. 429ss.

sente e per noi come esseri viventi, questa è la nostra questione. Quindi non astraendo dalla vita, bensì proprio immergendoci nella vita noi ci domandiamo che cosa è il bene. (...) La questione del bene è posta e trova una soluzione nel mezzo della situazione di volta in volta ben precisa e tuttavia non conclusa, unica, irripetibile e tuttavia fluida della nostra vita, in mezzo a legami vivi con creature umane, cose, istituzioni, poteri, cioè in mezzo alla nostra esistenza storica. La questione del bene non è più separabile dalla questione della vita e della storia⁴.

Di fronte all'abisso del nulla

La riscoperta della storicità non rappresenta solo una via d'uscita dalla questione squisitamente teologica sollevata dalla dottrina di Barth, essa si pone anche indirettamente come risposta al nichilismo europeo novecentesco.

Bonhoeffer, che in più luoghi percepisce e descrive la crisi d'inizio Novecento come il «venir meno» del terreno sotto i piedi, nell'*Etica*, e precisamente nello scritto «Eredità e decadenza», svolge una brillante diagnosi di questa «malattia mortale» dell'Occidente, individuando nella riduzione del tempo all'«istante presente» e alla «volontà di afferrare il successivo» la causa della perdita progressiva del valore delle istituzioni umane, della religione e anche del pensiero.

Di fronte all'abisso del nulla scompare la questione dell'eredità storica, ricevere la quale significa nel medesimo tempo elaborarla nel presente e trasmetterla nel futuro. Non esiste né futuro, né passato. Esiste solo più l'istante salvato dal nulla e la volontà di afferrare quello seguente. Già le cose di ieri cadono nell'oblio e quelle di domani sono troppo lontane per impegnare oggi. Ci si scrolla dalle spalle il peso delle cose di ieri glorificando un passato nebuloso e lontano, ci si sottrae al compito di domani parlando dei prossimi mille anni. *Nulla lascia un'impronta, nulla crea un obbligo*. Il film, che si dimentica appena finito, è segno della enorme smemoratezza di questo tempo. Eventi d'importanza storica mondiale e crimini inauditi non lasciano traccia nell'anima dimentica. Si gioca con il futuro. Le lotterie e le scommesse, che inghiottono somme quasi inimmaginabili di denaro e spesso anche il pane quotidiano dell'operaio, cercano nel futuro solo una fortuna improbabile. *La perdita del passato e del futuro fa oscillare la vita tra il godimento più brutale del momento e l'avventato gioco d'azzardo. Qualsiasi processo di sviluppo interiore e di lenta maturazione nella sfera personale e professionale viene bruscamente interrotto*. Non esiste alcun destino personale e quindi neppure alcuna dignità personale. Non si sopportano le tensioni serie, né i tempi d'attesa interiormente necessari. Lo si vede nel campo del lavoro come nel campo dell'eroticismo. Si teme di più il dolore lento che non la morte. Il valore della so-

fferenza come conformazione della vita attraverso la minaccia della morte viene misconosciuto, anzi lo si disprezza. Salute o morte, così suona l'alternativa. Ciò che è sommerso, durevole, essenziale viene ignorato come irrilevante. Al posto delle «grandi convinzioni» e della ricerca della propria strada subentra la spensierata navigazione a seguire il vento. In campo politico lo sfruttamento senza scrupoli della situazione contingente viene camuffato come machiavellismo, mentre rischiare il tutto per tutto nel gioco d'azzardo lo si chiama eroismo e azione libera. Ciò che non è né machiavellico né eroico non lo si può considerare altrimenti che come «ipocrisia», appunto perché non si comprende più il confronto lento e faticoso fra il riconoscimento di ciò che è giusto e la necessità del momento... *Non essendoci più nulla che duri, crolla la base della vita storica, cioè la fiducia, in ogni sua forma*. Non essendoci più alcuna fiducia nella verità, il suo posto è preso dai sofismi della propaganda. Non essendoci più alcuna fiducia nella giustizia, si dichiara giusto quello che giova. Pure la tacita fiducia nell'altro, che poggia sulla coerenza, si trasforma in un perenne e sospettoso sorvegliarsi a vicenda. Alla domanda: che cosa rimane? Si può rispondere soltanto: l'angoscia di fronte al nulla⁵.

Sul tema della smemoratezza dell'uomo contemporaneo Bonhoeffer torna nella lettera del 1 febbraio 1944 dal carcere di Tegel, in cui racconta all'amico Bethge l'esperienza degli ultimi terribili bombardamenti:

Una cosa che resta enigmatica, per me come per altri, è la facilità con cui si dimenticano le impressioni provate durante una notte di bombardamenti. Già dopo pochi minuti che è finito, tutto quello che si era pensato prima è come sparito per incanto. A Lutero è bastato lo scoppio di un fulmine perché la sua vita intera ricevesse una svolta per gli anni successivi. Dov'è oggi questa «memoria»? La perdita di questa «memoria morale» - orribile parola! - non è forse il motivo dello sfaldarsi di tutti i vincoli, dell'amore, del matrimonio, dell'amicizia, della fedeltà? Niente resta, niente si radica. Tutto è a breve termine, tutto ha breve respiro. Ma beni come la giustizia, la verità, la bellezza, e in generale tutte le grandi prestazioni, richiedono tempo, stabilità, «memoria», altrimenti degenerano. Chi non è disposto a portare la responsabilità di un passato e a dare forma a un futuro, costui è uno «smemorato» e io non so come si possa colpire, affrontare, far riflettere una persona simile. Poiché qualsiasi parola, anche se al momento è capace di fare impressione, viene poi inghiottita dalla smemoratezza⁶.

È significativo che in *Così parlò Zarathustra*, nel capitolo «Della visione e dell'enigma», là dove il profeta viene a conoscenza del «pensiero abissale», Nietzsche riproponga tale riduzione del tempo all'attimo. Infatti, il grande messaggio che Zarathustra apprende dal nano e di cui gli uomini non sono ancora in grado di portare il peso è la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, che

⁵ *Opere di Dietrich Bonhoeffer*. 6: *Etica*, pp. 104 ss.; il corsivo è mio.

⁶ *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, tr. it. a cura di A. Gallas, Edizioni Paoline, Alba, 1988, pp. 274 s.

⁴ *Opere di Dietrich Bonhoeffer*. 6: *Etica*, a cura di A. Gallas, trad. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia, 1995, pp. 214 s.

rappresenta la chiave d'accesso per comprendere il senso del nichilismo e per annunciarne il superamento attraverso l'*Übermensch*. Ma il significato di questa dottrina, di questa formula, che può apparire come un'innocua «canzone d'organetto»⁷, sta nello scontro delle due vie eterne del passato e del futuro sotto la porta carraia che porta il nome di «attimo». Il fatto che tutto eternamente ritorni è solo una descrizione superficiale del pensiero dell'eterno ritorno. Ciò che in esso fa vacillare di paura è la perdita di senso del tempo. La sua circolarità porta tutto ciò che nel tempo si costruisce a dileguare nell'abisso del nulla, da cui emerge solo quella porta carraia: l'attimo.

«Guarda questa porta carraia, nano» continuai: «essa ha due fronti. Due strade si congiungono qui: nessuno finora le ha percorse fino in fondo.

Questa lunga strada all'indietro: essa dura un'eternità. E quella lunga strada in avanti: quella è un'altra eternità.

Esse si contraddicono, queste strade; cozzano con la testa l'una contro l'altra: e qui, sotto questa porta, è il punto in cui esse si congiungono. Il nome della porta sta scritto sopra di essa: «attimo».

Ma chi si inoltrasse su una di esse - e andasse sempre più oltre, sempre più lontano: credi tu, nano, che queste strade si contraddirebbero in eterno?»

«Tutto ciò che è diritto mente» borbottò sprezzantemente il nano. «Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo».

«Spirito di gravità» dissi adirato, «non farti le cose troppo facili!...».

«Guarda» dissi ancora «questo attimo! Da questa porta attimo si snoda all'indietro una strada lunga, eterna: dietro di noi giace un'eternità.

Non deve, ciò che di tutte le cose può camminare, aver già percorso questa strada?...

E se tutto è già esistito: che cosa pensi, nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia essere già esistita?

E non sono tutte le cose così saldamente annodate che questo attimo si tira dietro tutte le cose avvenire? Dunque anche se stesso?

(...) - non dobbiamo tutti essere già esistiti?

...e ritornare e camminare su quell'altra strada, in avanti, di fronte a noi...- non dobbiamo eternamente ritornare?».

Così dissi, e sempre più piano: giacché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei pensieri che mi stavano dietro. Allora, improvvisamente, sentii *ululare* un cane in vicinanza⁸.

Di questa perdita del passato e del futuro nel circolo eterno ed insensato dell'eterno ritorno non c'è per Nietzsche redenzione alcuna, se non nell'accettazione tragica del superuomo, capace di dire «sì» all'attimo che eternamente

⁷ Cfr «Il convalescente» in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, BUR, Milano 1985, p. 243 ss.

⁸ Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, pp. 181 s.

torna ed eternamente viene ringhiottito nell'abisso. Ma si tratta appunto dell'*Übermensch*, di un essere che va «al di là» dell'uomo, di cui è simbolo la visione del pastore che addenta il serpente:

Vidi un giovane pastore che si contorceva convulsamente, come se stesse per soffocare, con la faccia stravolta, mentre dalla bocca gli pendeva un greve serpente nero.

(...) Allora eruppe da me un grido: «Mordilo! Mordilo!

Staccagli la testa, mordilo!» - così gridava in me il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà; tutto il mio bene e male gridò in me un grido solo.

(...) Scioglietemi l'enigma che allora contemplai, interpretatemi dunque la visione che ebbe il più solo tra gli uomini!

Giacché una visione essa fu e una previsione: che cosa vidi allora in simbolo? E chi è colui che un giorno dovrà venire?

Chi è il pastore nella cui gola è penetrato il serpente? Chi è l'uomo a cui penetrerà così in gola tutto quanto c'è di più nero e pesante!

Ma il pastore diede un morso...; e diede un buon morso! Sputò lontano la testa staccata del serpente: e balzò in piedi.

Non più pastore, non più uomo - un essere trasformato, circonfuso di luce, che rideva! Mai prima sulla terra aveva riso un uomo come rideva lui!⁹.

Anche in Bonhoeffer il tempo acquista realtà nella forma del *kairos*, in connessione con l'atto di scelta. Questo è espresso chiaramente in *Sanctorum Communio*, la sua tesi di dottorato, là dove si contesta la definizione della categoria temporale data dall'idealismo e si propone una comprensione non gnoseologica, ma etica del tempo:

Kant ha insegnato a considerare il tempo che trascorre in continuazione come una pura forma dell'intuizione del nostro spirito. Ne deriva, nella sua concezione e in quella di tutto l'idealismo, un pensiero fondamentalmente atemporale. Nella dottrina della conoscenza ciò è evidente; ma anche nell'etica Kant non è andato oltre consapevolmente. (...) *Non discuteremo la comprensione gnoseologica del tempo quale pura forma dell'intuizione*. Partiamo da un'altra formulazione della questione. (...) Nel momento in cui si trova interpellata, la persona si trova nella posizione di *responsabilità* o, altrimenti detto, di decisione; vale a dire, qui la persona non è la persona idealistica spirituale o razionale, ma la persona nella sua vita e specificità concreta, non quella scissa in se stessa, ma la persona totale interpellata; essa non esiste in spiritualità e in pienezza di valori atemporali, ma è in posizione di responsabilità al centro del tempo, e non nel suo continuo scorrere, bensì nell'attimo riferito al valore - non colmato di valore! ... Non si tratta di una frazione, la più breve possibile, del tempo, come un atomo concepito meccanicamente; l'«attimo» è il tempo della responsabilità, del riferimento al valore - diciamo, del riferimento a Dio - e, cosa essenziale, è tempo concreto; solo nel tempo

⁹ Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, pp. 181 s.

concreto si compie l'interpellanza reale dell'etica, e inoltre solo nella responsabilità io sono pienamente conscio del mio essere vincolato al tempo¹⁰.

L'incontro che dà senso al presente e alla storia

Ma la «responsabilità», di cui parla Bonhoeffer si dà solo là dove vi è l'incontro con il Tu¹¹. Il *kairos*, in cui il tempo viene strappato dallo scorrere anonimo e insignificante, è possibile solo nella relazione tra l'io e il Tu, che è sempre immagine del Tu divino, l'autentico «Altro».

Nel periodo del *Kirchenkampf* questo «tu», irriducibile alle aspettative dell'io e appunto per questo capace di metterlo alle strette, è la Parola, il Discorso della montagna. Solo di fronte ad esso il presente acquista realtà e significato. Con ciò, però, rimane da risolvere il problema della continuità, senza la quale non vi può essere storia.

Strappare il presente all'anonimato e renderlo «pieno», accettando la sfida dell'«Altro», non impedisce che esso finisca poi per perdersi nell'abisso dell'oblio, qualora non ci sia una memoria che lo conservi. Ma la memoria è facoltà soggettiva, che si fonda sulle immagini dell'io e non possiede, al di fuori del soggetto stesso, alcuna garanzia di realtà (in *Atto ed essere* essa acquista valore solo come «memoria della Chiesa», cioè come facoltà della comunità fondata in Cristo¹²). L'io si ritroverebbe, quindi, ad essere garanzia della sua continuità. E non è questa forse la pretesa del superuomo nietzschiano?

Nella poesia *Passato*, scritta in carcere dopo una visita della fidanzata, Bonhoeffer descrive con precisione l'angoscia dell'uomo che, nonostante la sua disperata volontà, impotente non riesce a trattenere la realtà passata, ma inesorabilmente se la sente scivolare via, come giorno dopo giorno scivola via la vita:

Come il sole sempre più rapido scende sul mare
Quasi attratto dalle tenebre, così affonda e affonda e affonda
senza sosta
la tua immagine nel mare del passato
ed è sepolta da poche onde.

Come il caldo respiro
si dissolve nella fresca aria del mattino,

¹⁰ *Opere di Dietrich Bonhoeffer. 1: Sanctorum Communio*, a cura di A. Gallas, trad. it. di E. Polli, revisione di A. Gallas, Queriniana, Brescia 1994, pp. 26ss.

¹¹ *Opere di Dietrich Bonhoeffer. 1: Sanctorum Communio*, pp. 29ss.

¹² Cfr. *Opere di Dietrich Bonhoeffer. 2: Atto ed essere*, a cura di A. Gallas, trad. it. di A. Gallas e C. Danna, Queriniana, Brescia 1993, pp. 117-119.

così mi si dilegua la tua immagine, e il tuo volto, le tue mani, la tua figura
io più non conosco.

Mi appare un sorriso, uno sguardo, un saluto, ma anche questo si disgrega
dilegua
senza consolazione, senza vicinanza
ormai è solo passato.

(...)

È come se con tenaglie roventi mi si strappassero
brani di carne,
quando tu, o mia vita passata, veloce ti allontani.
Mi assale dispetto ed ira furiosa.
Lancio nel voto domande furibonde e vane.
Perché, perché, perché? Ripeto,
perché i miei sensi non ti possono trattenere, vita che passi, che sei passata?
Così voglio pensare, pensare e ancora pensare
finché io trovi ciò che ho perduto.
Ma mi accorgo che ogni cosa, sopra, vicino, sotto di me
enigmaticamente e indifferente mi deride
deride la mia disperatissima fatica
di afferrare il vento,
di recuperare ciò che è passato¹³.

La risposta a questo angosciante interrogativo «si gioca» negli ultimi versi, come scrive lo stesso autore all'amico Bethge, a cui egli invia la poesia con la lettera del 5 giugno 1944¹⁴.

Tendo le mani
e prego –
e sperimento la realtà nuova.
Ciò che è passato ritorna a te
come parte vivente della tua vita
attraverso la gratitudine e il pentimento.
Di Dio cogli nel passato perdono e bontà
e prega che t'assisti oggi e nel giorno che verrà¹⁵.

Il passato dunque viene restituito solo da Dio e la garanzia della continuità del proprio esserci sta nel rapporto con questo «Altro», che l'uomo può pregare, interrogare, ma mai 'usare'. La storicità, quale dimensione specifica dell'essere uomo, e la storia, che sorge dalla memoria del passato, conservano la loro realtà in quanto si trovano di fronte a Dio, scrutate, accolte e amate da Lui. ■

¹³ *Resistenza e Resa*, pp. 392s.

¹⁴ Cfr. *Resistenza e Resa*, p. 391.

¹⁵ *Resistenza e Resa*, pp. 394s.