

Il Novecento, un secolo cristiano

FULVIO DE GIORGI

Il Novecento non può essere post-cristiano

Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del secolo XX, alcune grandi figure dell'episcopato italiano del tempo tentarono, in interventi pubblici, perfino in Lettere Pastorali, un bilancio cristiano dei cento anni trascorsi, per trarne spunti di discernimento ed auspici per il secolo che si apriva e che era, allora, davanti a loro: il Novecento. Così il card. Capecehatro scrisse, nel 1897, *L'alba del secolo XX* e, nel 1901, *Il mio Augurio agli Italiani del secolo XX*. Così, ancora, e in modo forse più significativo, mons. Geremia Bonomelli pubblicò nel 1900 la Pastorale *Il secolo che muore* e nel 1901 la Pastorale *Il secolo che nasce*.

Non mi risulta che alla fine del Novecento, coincidente con la fine del secondo Millennio cristiano, vi siano stati, da parte anche solo di alcuni dei maggiori vescovi italiani, tentativi di lettura critica, da un punto di vista cristiano, delle vicende storiche del secolo XX. Tuttavia proprio nel corso del Novecento non sono mancate le riflessioni che cercavano di capire le dinamiche profonde dell'età contemporanea, i suoi nodi storici, alla luce della fede cristiana, sia per leggere evangelicamente i "segni dei tempi" sia per discernere in modo sapienziale o teologico il senso del cristianesimo stesso nel mondo novecentesco. Lettura cristiana del Novecento e lettura del cristianesimo nel Novecento si sono costantemente intrecciate e sovrapposte. Scopo della mia relazione è appunto quello di individuare i luoghi più importanti e storicamente decisivi di tali letture.

Mi pare tuttavia necessaria, quasi come introduzione ai problemi, una premessa sulla questione della periodizzazione. Sul piano storico, com'è ben noto, il secolo non coincide necessariamente con i limiti cronologici del calendario. Del resto, a seconda del criterio metodologico e dell'approccio tematico, gli storici giungono a proporre periodizzazioni diverse. Così, per il Novecento, una periodizzazione che ha avuto una larga fortuna è stata quella proposta da Hobsbawm. Lo storico inglese parla di un «secolo breve» che va dalla prima guerra mondiale al crollo del comunismo nell'Europa dell'Est: dal 1914 al 1991. Ma il sociologo e storico economico Giovanni Arrighi, professore della State University di New York, parla invece di un «lungo XX secolo» che prenderebbe l'avvio dall'ultimo quarto dell'Ottocento.

Per quanto riguarda le vicende del cristianesimo – e in particolare del cristianesimo cattolico – non si può a mio avviso parlare né di secolo breve né di secolo lungo, quanto piuttosto di secolo *dislocato*. Esso infatti si avvia tra il 1864 (l'anno del *Sillabo*) e il 1870 (l'anno del Concilio Vaticano I e della fine del potere temporale papale) e si conclude tra il 1965 (l'anno della chiusura del Concilio Vaticano II) e il 1971 (l'anno dell'enciclica *Octogesima Adveniens*). Se si considerano i pontificati, si possono assumere come emblematiche due date: il 1878 (morte di Pio IX) e il 1978 (morte di Paolo VI). Il Novecento, così periodizzato, appare *dislocato* anche perché segna un cambiamento di 'collocazione' storica del cristianesimo, un rovesciamento radicale, che si può sinteticamente cogliere nel confronto tra il *Sillabo* e la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, ma anche nel passaggio dallo scontro tra le confessioni cristiane all'ecumenismo, oppure nel cambiamento da un cristianesimo socialmente conservatore a un cristianesimo promotore di trasformazioni sociali anche profonde.

La lettura prevalente, a livello di pubblicistica colta ma anche di opinione diffusa, del rapporto tra questo secolo e il cristianesimo tende a suggerire un doppio percorso, il parallelo svolgersi di due processi storici di segno diverso, anzi opposto: da una parte vi è stata una progressiva occidentalizzazione del mondo che ha di fatto globalizzato forme culturali di derivazione cristiana ancorché laicizzata (dall'indicazione degli anni secondo l'era cristiana all'affermazione dei "diritti dell'uomo", formulati da una cultura che ha le sue fondamenta nel cristianesimo); dall'altra però vi è stata pure una progressiva scristianizzazione, una secolarizzazione della società e della vita quotidiana, rilevata da molti indicatori sociologici (tra cui la diminuzione del clero, dei matrimoni religiosi, della pratica liturgico-sacramentale, degli usi e delle tradizioni popolari connotati in senso cristiano e così via). Se, a partire dagli anni sessanta, in molte sedi e con notevole ampiezza analitica, sono stati indicati e studiati questi contraddittori processi, mi pare importante notare che, fin dal 1944, lo stesso Pio XII aveva osservato:

«Gli ultimi secoli hanno veduto, con una di quelle evoluzioni piene di contraddizioni di cui la storia è scagliata, da un lato sistematicamente minati i fondamenti stessi della civiltà cristiana, dall'altro, invece, il patrimonio di essa diffondersi pur sempre attraverso tutti i popoli. L'Europa e gli altri continenti vivono ancora, in diverso grado, delle forze vitali e dei principi, che l'eredità del pensiero cristiano ha loro trasmessi quasi come in una spirituale trasfusione di sangue. Alcuni giungono a dimenticare questo prezioso patrimonio, a trascurarlo, perfino a ripudiarlo; ma il fatto di quella successione ereditaria rimane. Un figlio può ben rinnegare sua madre; egli non cessa perciò di essere a lei unito biologicamente e spiritualmente.

Così anche i figli, allontanatisi e straniatisi dalla casa paterna, sentono pur sempre, talvolta inconsapevolmente, come voce del sangue, l'eco di quella eredità cristiana, che spesso nei propositi e nelle azioni li preserva dal lasciarsi interamente dominare e guidare dalle false idee, a cui essi, volutamente o di fatto, aderiscono»¹.

Questo duplice contraddittorio processo, dunque, potrebbe apparire come la luce, che giunge fino a noi, di una stella già spenta e annichilita: è questa in effetti la forma del nichilismo nietzschiano e della sua concezione della "morte di Dio", che pure ha avuto larga fortuna nella cultura e perfino nella teologia contemporanea. In questo senso, allora, il Novecento sarebbe un secolo post-cristiano. Tuttavia questa prospettiva non può essere condivisa senza problemi dalle coscienze cristiane. Nel 1994 il monaco Giuseppe Dossetti ha affermato:

«È venuto di moda parlare di questa nostra età come di un'età post-cristiana; anche teologi di grande vaglia lo fanno. A me non piace la frase. Non faccio questione di denominazione, tanto ci si intende, però penso che più propriamente si debba dire un'altra cosa. Non si può parlare di età post-cristiana perché, secondo l'epistola agli Ebrei, Gesù Cristo è lo stesso 'ieri, oggi e sempre' (Eb 13,8). Noi ogni Veglia pasquale incidiamo sul cero la croce ripetendo queste parole. Non c'è un'età post-cristiana per chi ha fede. C'è un'età che ha un regime mutato; un regime globale (culturale, sociale, politico, giuridico, estetico), non ispirato al cristianesimo. Cioè un'età non più di cristianità. Questo sì. E di questo dobbiamo convincerci. La cristianità è finita»².

In altri termini, lasciando da parte la questione della "cristianità" sulla quale occorrerà ritornare, si può intanto dire che per le coscienze cristiane, dopo l'incarnazione del Figlio di Dio in Gesù di Nazareth, si vive sempre nell'ultimo eone della storia della salvezza o, detto in termini laici, si vive sempre nell'era cristiana. Per chi accoglie la fede in Cristo e si dice cristiano, tutti i secoli che seguono l'Incarnazione sono secoli cristiani e pertanto anche il Novecento è un secolo cristiano, non può non essere un secolo cristiano. Si tratta allora di vedere come e in che senso.

¹ PIO XII, *Radiomessaggio sulla funzione della Civiltà Cristiana*, [1 settembre 1944], in R. SPIAZZI (a cura di), *I Documenti sociali della Chiesa da Pio IX a Giovanni Paolo II*, vol. I, *Dal 1864 al 1965*, Milano, Massimo, 1988², pp. 488-489.

² G. DOSSETTI, *Tra eremo e passione civile. Percorsi biografici e riflessioni sull'oggi*, in ID., *Conversazioni*, Milano, In Dialogo, 1994, pp. 18-19.

Le due grandi obiezioni al cristianesimo nel Novecento

Al cuore del Novecento come secolo cristiano, al centro del secolo così come lo abbiamo cronologicamente definito ma anche centro significativo e simbolico del secolo stesso, vi è la guerra mondiale dei trent'anni: 1914-1945. L'espressione "guerra dei trent'anni del Novecento" o "seconda guerra dei trent'anni" ha avuto una certa fortuna nella pubblicistica e nella storiografia ed è stata di recente studiata da Claudio Pavone. Il primo ad usare tale espressione fu probabilmente Ernesto Buonaiuti, in un lavoro pubblicato nel 1947 che cercava di cogliere il senso religioso degli eventi della prima metà del Novecento inquadrandoli in un vasto scenario storico plurisecolare, dunque risalendo alla prima guerra dei trent'anni e alla definitiva lacerazione dell'unità cristiana europea. Osservava Buonaiuti:

«Il dramma della storia moderna, come tutti i drammi della vita associata, racchiude uno sfondo nettamente religioso. È stato ed è il conflitto fra il principio cristiano e il principio di nazionalità. Il principio cristiano rappresenta, per definizione, una forza funzionalmente centripeta. Nacque dalla preghiera di Cristo al Padre: 'che tutti siano uno, come Io costituisco con Te un'unità. E realizzò nel Medio Evo la pienezza delle sue possibilità unitive. Il mondo medioevale europeo conobbe infatti una effettiva costituzione unitaria dell'umanità, segnata dal battesimo e dal crisma ecclesiastici. La dissoluzione dell'unità cristiana, agli inizi dell'età moderna, sotto la pressione dei movimenti nazionali, iniziava una epoca in cui il principio unitario cristiano era chiamato a reagire al processo disgregatore delle nazioni in formazione [...]. Quando e come il principio cristiano, che è per definizione principio di fraternità e di unione, avrebbe trovato il modo di rioperare nel mondo il miracolo operato al tramonto del mondo antico? Il quesito è il quesito della nostra vita martoriata e sperante oggi. Si direbbe anzi che tutta la perplessa inquietudine dei nostri spiriti sia determinata in fondo dalla incertezza in cui viviamo proprio circa la possibilità che il cristianesimo riacquisti o meno la sua efficienza operosa. La nuova "ecumene" umana non sarebbe per sorgere da principi nuovi di moralità pubblica e di solidarietà semplicemente economica e culturale? O il cristianesimo confessionale dovrà rinnovarsi dalle radici per essere capace di soddisfare le nuove istanze dei popoli?»³.

In effetti, a parte la formulazione particolare datane da Buonaiuti e andando oltre le sue stesse concezioni generali, questo appare come il problema

³ E. BUONAIUTI, *Pio XII*, [1947], Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 3-4.

di fondo, il problema centrale del Novecento come secolo cristiano. In che rapporto il cristianesimo viene a trovarsi – o può venire a trovarsi – con la nuova “ecumene” umana che nasce nel fuoco e nel travaglio di due guerre mondiali? Le istanze di unità umana, di rispetto per la persona umana, per i diritti dell’uomo laicamente formulati senza riferimento a Dio, in che rapporto si trovano con la fede in Gesù Cristo compimento della storia universale? Il riconoscimento dei diritti dei popoli e delle loro culture, con la nascita dell’ONU, con il grande processo di decolonizzazione e con i movimenti anti-imperialistici, ma anche con un implicito riconoscimento di pari dignità alle diverse religioni storiche, come interpella la medesima coscienza cristiana e cristocentrica?

Nel 1968, dunque verso la fine del secolo cristiano, secondo la periodizzazione che abbiamo adottato, nella IV Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, tenutasi a Uppsala, Hendrikus Berkhof, nella sua allocuzione, affermava:

«L’idea che Gesù Cristo rappresenti il compimento della storia viene attaccata da due lati. Da una parte c’è il mondo – vecchio di secoli – delle grandi religioni, in cui molti sono pronti a riconoscere Gesù come uomo, uno fra i tanti. Esse salutano il cristianesimo come un arricchimento straordinario delle esperienze religiose dell’uomo, ma sempre alla condizione che la cristianità voglia accettare questo posto tra le altre e non cerchi di sostituirle tutte. Dall’altra parte, Gesù Cristo come compimento della storia viene negato dal mondo moderno secolarizzato. Secondo la sua concezione, la storia è un flusso continuo in cui niente può avere un carattere assoluto. Tutto è effetto del passato e causa dello sviluppo futuro; Gesù di Nazareth fu un sorprendente prodotto del suo tempo e una forza che incise profondamente sull’evoluzione culturale successiva. Egli può ancora ispirare molte persone; ma inevitabilmente il suo influsso si mescola sempre più con quello di altre persone, di altri eventi e di altre scoperte. Verrà il tempo in cui il suo contributo sarà esaurito. In questa prospettiva, credere che in questa persona e nelle sue opere di 2000 anni fa vi sia qualcosa di definitivo, è ridicolo».

Definite dunque le due diverse e principali obiezioni al cristianesimo nel Novecento, Berkhof indicava i problemi che si ponevano alle coscienze cristiane. Osservava infatti:

«Questa duplice opposizione non viene soltanto dall’esterno, ma si fa sentire nel cuore di innumerevoli cristiani. La nostra confessione di Gesù Cristo come compimento della storia, in un mondo così aperto, non è una prova della nostra ristrettezza mentale e intolleranza? Non saremmo più saggi a rinunciare a tale confessione? Gesù non apparirebbe più accettabile, più genuino, più umano, più

attraente, se noi abbandonassimo questa pretesa scandalosa? Ebbene no: ciò è impossibile»⁴.

In effetti la condizione fondamentale del cristianesimo contemporaneo sta forse proprio nella coscienza religiosa dell’impossibilità di abbandonare lo scandalo Gesù Cristo e le sue relative pretese universali nel momento stesso in cui è sempre più chiara l’impossibilità storica e umana di affermarlo. Ma questa condizione fondamentale è anche la cifra più chiara e specifica del Novecento quale secolo cristiano e proprio in relazione alle due principali opposizioni indicate all’Assemblea ecumenica di Uppsala.

Il Cristianesimo del Novecento e le altre grandi religioni

Ha scritto recentemente un teologo: «Il *kairòs*, la sfida cioè e la grazia del nostro tempo, sembra quello di un incontro con l’evento di Gesù Cristo non soltanto dei singoli, ma, attraverso loro, della pluralità degli universi religiosi»⁵. In effetti il dialogo inter-religioso, i grandi incontri di preghiera per la pace con la presenza di esponenti di tutte le religioni, lo sviluppo di una robusta riflessione teologica sul significato cristiano del pluralismo di fedi religiose hanno avuto un grande sviluppo negli ultimi decenni del Novecento. Non importa qui ricostruire le diverse posizioni del dibattito teologico. Importa invece notare un cambiamento radicale di mentalità da parte delle *elitès* cristiane e di larghi settori di base delle chiese cristiane. Una notevole importanza in tale cambiamento ha avuto certo il Concilio Vaticano II, con la dichiarazione *Nostra aetate*, ma in realtà già da prima interessi e sensibilità andavano maturando significativamente.

Nella sua *Storia delle religioni*, pubblicata a Stoccarda nel 1959 e tradotta in italiano nel 1962, Friedrich Heiler chiudeva la trattazione con un capitolo sui *tentativi di una sintesi delle religioni*. Prendendo le mosse dall’ideale unio-nistico e irenico di Cusano nel *De pace seu concordantia fidei*, Heiler studiava soprattutto i tentativi contemporanei di una sintesi delle cosiddette “religioni superiori” in una unica grande comunità religiosa o attraverso forme di fusione sovraconfessionale o attraverso il disegno di nuove religioni o attraverso una

⁴ H. BERKHOF, *Gesù compimento della storia*, in *Enchiridion Oecumenicum*, vol. V, *Consiglio ecumenico delle chiese. Assemblee generali 1948-1998*, a cura di S. ROSSO - E. TURCO, Bologna, Dehoniane, 2001, pp. 520-521.

⁵ P. CODA, *Per una comprensione teologica del pluralismo delle religioni*, in *L’educazione cristiana alle soglie del nuovo millennio*, Brescia, La Scuola, 2001, p. 57.

convergenza spirituale ma non sincretistica delle varie fedi. Egli ricordava i tentativi nati dal mondo islamico, come il movimento *Bahai* – che predicava tra l'altro l'abolizione della violenza, il divieto dell'uso dei narcotici e la parità fra i sessi – o come la *Sufi Society*. Ma notava pure che «anche in occidente sorsero organizzazioni che avevano il preciso scopo di preparare la strada alla desiderata unità delle religioni, certo non con una mescolanza arbitraria, ma con uno scambio reciproco e con una collaborazione fraterna in vista dei più grandi problemi morali dell'umanità».

Nel 1910 si era tenuto a Berlino un “Congresso mondiale per un libero cristianesimo e per il progresso religioso”. In tale occasione il professore indiano Vasvani aveva dichiarato: «Le religioni mondiali non sono concorrenti, bensì sorelle: perché dunque, non ci uniamo formando la famiglia della fede in onore al Padre, che è attivo in ognuna di esse?». Nello stesso Congresso, un ex monaco carmelitano avvicinosi alla chiesa vecchio-cattolica, Hyacinthe Loyson, affermava:

«Abbiamo sognato assieme ad Ignaz Döllinger la unione delle chiese cristiane; ora essendo divenuti praticamente più saggi, cerchiamo di ottenere l'avvicinamento e l'alleanza di tutte le religioni degne di questo nome. 'Siamo Cristiani' usiamo dire; trasformando leggermente un antico detto possiamo anche aggiungere: 'siamo Cristiani, nulla di religioso ci è sconosciuto'».

Dopo aver citato vari movimenti di dialogo inter-religioso, Heiler osservava che la tendenza all'incontro tra le varie religioni era inevitabile nello svilupparsi delle grandi organizzazioni politiche e culturali, quali l'ONU e l'UNESCO, ma considerava ineluttabile e perfino utile ai fini dell'unione una fase serrata di serie discussioni, quasi una «feconda lotta spirituale». Concludeva però il capitolo e l'intera opera da lui curata, con una preghiera di Cusano:

«Signore e re dell'universo... aiutaci Tu, che solo puoi aiutarci. [...] Tu dunque che doni l'essere e la vita, Tu sei colui che è cercato in modi diversi nelle diverse religioni (*ritibus*) e sei chiamato con nomi diversi, perché Tu rimani come sei, sconosciuto ed inesprimibile per tutti. [...] Ma Tu, onnipotente Dio, invisibile ad ogni spirito, puoi manifestarti in maniera comprensibile a chiunque Tu voglia. Quindi non nasconderti più, Signore! Sii benevolo e mostra il tuo sembiante, e salvezza avranno tutti i popoli che non possono abbandonare l'arteria della vita e la sua dolcezza ancor troppo goduta»⁶.

⁶ F. HEILER, *Tentativi di una sintesi delle religioni*, in Id., *Storia delle religioni*, vol. II, tr. it. Firenze, Sansoni, 1976², pp. 295-305.

In effetti il grande cambiamento di mentalità religiosa e di spiritualità vissuta che caratterizza il Novecento cristiano riguarda sia la considerazione delle altre religioni come “opera di Dio” e non del demonio sia la ripugnanza spirituale per qualsiasi forma di guerra di religione sia infine il sentimento della possibilità di pregare Dio insieme: almeno nel senso della contemporaneità temporale e della contiguità spaziale. Un aspetto particolare e più intenso di tale cambiamento mentale riguarda i rapporti tra le religioni che si considerano figliolanza di Abramo: l'ebraica, la cristiana e la musulmana.

Narra un racconto chassidico contemporaneo che:

«un certo giorno, in una piccola città, nei tempi in cui infuriava la violenza più cieca, i nazisti trucidarono in uno stesso luogo, nella stessa ora, cento ebrei, cento cattolici e cento musulmani. Ogni anno, in quella data ci si ritrova nel luogo dell'eccidio per commemorare l'evento. Il Borgomastro del paese tiene un discorso e tre sacerdoti, da tre diverse parti del campo, pregano in suffragio delle anime delle vittime. Il sacerdote cattolico prega secondo il suo rito, il sacerdote ebreo secondo il suo rito e il sacerdote musulmano secondo il suo rito. Il saggio e santo Rabbi Meir, che sa tutto ciò che avviene in cielo, racconta che un giorno le trecento anime delle trecento vittime chiesero di presentarsi al Trono celeste. La loro richiesta venne raccolta ed essi si rivolsero così al Santo dei Santi: 'Re dei Re, tu sai che noi siamo stati insieme vittime di uno stesso assassinio, insieme siamo stati vittime di un'unica violenza e ora, quassù, l'anima di ognuno di noi è strettamente legata all'anima dell'altro. Se gli uomini vogliono ricordare ciò che in quel doloroso giorno avvenne, vogliamo che per noi sia detta un'unica preghiera! Le divisioni e le differenziazioni ancora esistenti sulla Terra, ci offendono e ci rattristano'»⁷.

Commentando questo *midrash*, il card. Martini ha affermato: «Aveva detto bene il saggio e santo Rabbi Meir perché la vera preghiera non separa, ma unisce i cuori e opera una reale intesa», con la preghiera infatti si «instaura una comunione autentica anche tra persone di fedi diverse»⁸. Commentando questo commento, si può osservare che la “comunione”, senza dismettere le sue implicazioni cristologiche, assume, evidentemente, un valore inter-religioso.

Ma ancora più in là si spinge un altro pastore contemporaneo della Chiesa cattolica, Pierre Claverie, vescovo di Orano in Algeria, ucciso, presumibil-

⁷ A. SONNINO, *Racconti chassidici dei nostri tempi*, Assisi-Roma, 1978, p. 44.

⁸ C. M. MARTINI, *Ritrovare se stessi. C'è un momento nell'anno per fermarsi e cercare*, Casale, Piemme-Centro Ambrosiano, 1996, pp. 46-47.

mente da mano islamica, il 1° agosto 1996. Solo un anno prima del suo martirio aveva affermato:

«Sono convinto che l'umanità esiste solo al plurale. Quando pretendiamo di possedere tutta la verità e cediamo alla tentazione di parlare in nome dell'umanità, cadiamo nel totalitarismo e nell'esclusione [...] Io sono credente. Credo che c'è un Dio; ma non ho la pretesa di possederlo, né attraverso Gesù né attraverso i dogmi della mia fede. Dio non si possiede. Non si possiede la verità e io ho bisogno della verità degli altri»⁹.

Un commento teologico di queste affermazioni ci potrebbe portare molto lontano. Ma non rientra nel mio tema né nelle mie capacità. Mi pare invece importante registrare, sul piano storico, questo cambiamento (ancorché l'ultima testimonianza è collocata verso il termine del secolo cronologico e non entro la periodizzazione che ho proposta) quale prima cifra emblematica del Novecento in quanto secolo cristiano.

La fine della cristianità occidentale e la 'dislocazione' del Cristianesimo

La seconda cifra emblematica del Secolo cristiano – in relazione alla seconda opposizione che abbiamo vista indicata nell'Assemblea ecumenica di Uppsala – riguarda il problema della "cristianità" in un mondo di laicizzazione compiuta.

Com'è noto Maritain in *Umanesimo integrale* ha concepito l'ideale storico concreto di una "nuova cristianità" e tale ideale ha avuto una larghissima fortuna in tutto il cattolicesimo contemporaneo. Già qualche anno fa, Luciano Pazzaglia aveva notato che la funzione storica di Maritain e della sua concezione di "cristianità" appare duplice: «a livello ecclesiale nell'aver mostrato i limiti della cristianità sacrale, a livello della cultura sociopolitica dei cattolici nell'aiuto che egli ha loro dato per maturare una coscienza democratica»¹⁰. In effetti la categoria maritainiana di "nuova cristianità" ha agevolato un grande cambiamento storico: il passaggio di tanti cattolici da posizioni politiche anti-democratiche e di destra autoritaria a posizioni politiche democratiche e di cen-

tro-sinistra; da paradigmi integralistici nel rapporto fede-politica a paradigmi di laicità che meglio potevano armonizzarsi con le moderne società politiche democratiche e laicizzate. E tuttavia non mi pare che questa categoria della "nuova cristianità" sia fondamentale nella definizione delle caratteristiche storiche del Novecento come secolo cristiano e non solo perché ormai, come diceva Dossetti nel passo sopra citato, ci troviamo fuori da un regime di cristianità.

Più decisiva mi pare invece la *dislocazione* della cristianità che si realizza nel Novecento. Da una parte, senza dubbio, nel Novecento agonizza e muore la "cristianità occidentale", destinata a convivere in simbiosi idolatrica con un sistema sociale che si costruisce fuori dal cristianesimo, quale "megamacchina" artificiale, utilitaristica, distruttrice del legame sociale, come viene descritta dalle recenti analisi di Serge Latouche, ma come anche era stata intuita alla fine degli anni cinquanta e nei primi anni sessanta da Felice Balbo.

D'altra parte tuttavia, l'agonia e la morte della cristianità occidentale portano, abbastanza presto, a sperare in cristianità non occidentali ed extra-europee. Nel maggio 1946, Mounier concludeva il suo famoso articolo *Agonia nel cristianesimo?* con queste parole:

«Il cristianesimo non è minacciato di eresia: non appassiona più abbastanza perché ciò possa avvenire. È minacciato da una specie di silenziosa apostasia provocata dall'indifferenza che lo circonda e dalla sua propria distrazione. Questi segni non ingannano. La morte si avvicina. Non già la morte del cristianesimo, ma la morte della cristianità occidentale, feudale e borghese. Una cristianità nuova nascerà domani, o dopodomani, da nuovi strati sociali e da nuovi innesti extra-europei. Ancora bisogna che noi non la soffochiamo con il cadavere dell'altra»¹¹.

Due fenomeni storici del Novecento hanno soprattutto contribuito a modificare l'autocoscienza cristiana e a preparare gli animi ad accettare un *dislocamento extra-europeo* della cristianità. Questi due fenomeni sono stati le relazioni cristiane con l'ebraismo contemporaneo (e in particolare la coscienza delle responsabilità dei cristiani europei nella Shoah) e le relazioni cristiane con il fenomeno mondiale del comunismo. L'incidenza di questi due fenomeni è stata molto profonda e decisiva: solo analisi storiche superficiali e perciò banalizzanti, se non addirittura caricaturali, del Novecento possono sminuirne

⁹ Cit. in A. ZANOTELLI, *Sulle strade di Pasqua*, Bologna, EMI, 1999², p. 38.

¹⁰ L. PAZZAGLIA, *Nuova cristianità e nuova democrazia*, in *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Milano, Massimo, 1988, p. 118.

¹¹ E. MOUNIER, *Agonia nel cristianesimo?*, tr. it. in ID., *Cristianità nella Storia*, Bari, Eucumenica, 1979, p. 30.

l'importanza. Ci aiuta invece a comprendere la portata storica cruciale di questi rapporti ancora un passo di Mounier, scritto nel 1947 in polemica con i cattolici comunisti parigini. Lo trascrivo cambiando al passato il tempo presente, proprio perché mi pare estremamente efficace come chiave di lettura degli eventi storici del Novecento secolo cristiano. Scriveva dunque Mounier:

«Il libro dai sette sigilli si aprirà solo alla fine della storia, e tutte le cose si allineeranno sul loro senso solo quando la storia sarà compiuta. Ma ciò che è già certo, è che il rapporto del comunismo al cristianesimo non è stato quello di due dottrine che si sono affrontate dal di fuori o che si sono divise con chiarezza il cielo e la terra, come volevano sommariamente certi cristiani comunisti. Comunismo e cristianesimo sono stati intrecciati l'uno all'altro come Giacobbe con l'angelo, in un rigore e in una fraternità di combattimento che superava infinitamente l'impresa del potere. Sarebbe stato troppo comodo se il comunismo fosse stato l'Anticristo. Il comunismo portava degli elementi anticristici come lo stesso mondo cristiano, ma portava anche, ed era là la sua carica misteriosa, una parte del Regno di Dio. Senza dubbio esso ha avuto il ruolo di far avanzare il Regno sferzando i Parigini e rinnovandone il popolo fedele. Se anche esso è sparito dalla storia esso ha tenuto il suo ruolo, nel suo tempo, al suo posto. Simile alla cieca Sinagoga, esso ha collaborato a ciò che negava. Non è stato per caso che Hitler avesse scelto come principali nemici, in maniera solidale, i comunisti e gli Ebrei, e che l'odio dei benpensanti li ha uniti ancora così spesso. I comunisti e gli Ebrei sono stati due portatori ciechi di una Redenzione che rifiutavano entrambi di riconoscere, ma alla quale essi hanno partecipato con evidenza, gli uni in virtù del loro martirio, gli altri riprendendo il vecchio senso ebraico della collera e della giustizia. E quando gettava i cristiani con essi, negli stessi campi e nelle stesse fornaci, Hitler legava la solidarietà divenuta inalienabile dei tre combattenti della successiva storia sacra»¹².

La riscoperta di una consanguineità spirituale, per dirla con Pio XI, tra cristiani ed ebrei, sorta nell'ora tragica della Shoa, il «Golgota del secolo XX», secondo l'espressione di Giovanni Paolo II, ha avuto, per il cristianesimo del Novecento, conseguenze religiose decisive. È anche frutto di queste convergenze spirituali il primato che sempre più, nel vissuto delle comunità cristiane, ha assunto la lettura della Parola di Dio. E tale primato ha agevolato non poco l'avvicinamento ecumenico dei cristiani. Ma soprattutto e in maniera radicale, la coscienza religiosa cristiana dell'Olocausto ha portato al centro dell'esper-

¹² Id., *Cristianesimo e comunismo*, ibid., p. 127.

rienza di fede cristiana nel Novecento lo scandalo della Croce e di un Dio crocifisso. Già in pieno regime nazista, nel 1937, il pastore protestante Dietrich Bonhoeffer, che sarebbe morto nel 1945 nel lager di Flossenbürg, scriveva: «L'immagine di Cristo in terra è l'immagine dell'uomo crocifisso. L'immagine di Dio è l'immagine di Gesù Cristo sulla croce. [...] È la nuova creazione dell'immagine di Dio per opera del Cristo crocifisso»¹³. Questa riflessione diviene centrale nell'opera di molti teologi, anzi diremmo nella condizione della teologia "dopo Auschwitz". Proprio riprendendo, rivedendo e ricapitolando la linea calda di questo pensiero teologico e spirituale, Giuseppe Dossetti ha affermato:

«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. [...] 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 del 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 uddi 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...'»¹⁴.

La centralità del Dio crocifisso nell'esperienza di fede porta in primo piano, nella coscienza cristiana del Novecento, tutti i crocifissi dell'età contemporanea, i diseredati della terra, gli ultimi e i più poveri nell'umanità. Si tratta di un grande ri-orientamento della fede religiosa e ri-centramento dell'orizzonte etico.

Ma anche il lungo e travagliato confronto con il comunismo, che ovviamente ha assunto forme molto diverse dal rapporto tra ebrei e cristiani, non è stato tuttavia meno significativo sul piano storico. Esso infatti ha spinto, con la forza della provocazione, i cristiani ad occuparsi prima della questione operaia e poi

¹³ D. BONHOEFFER, *Sequela*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1975⁴, p. 281.

¹⁴ G. DOSSETTI, «Non restare in silenzio, mio Dio», ora in Id., *La parola e il silenzio*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 72-73.

della giustizia sociale, fino a giungere alle radicali e impegnative affermazioni, di portata universale, contenute nella *Populorum progressio* di Paolo VI. Non è del resto estraneo alla sfida dell'umanesimo comunista l'imporsi del tema, ancor più importante e decisivo, della *Chiesa povera*: lanciato da Giovanni XXIII e dal Concilio Vaticano II e poi rimbalzato e riecheggiato nella Chiesa universale e nelle coscienze cristiane, impegnando pastoralmente le comunità ecclesiali nella compagnia degli ultimi, nella condivisione, nell'opzione preferenziale per i poveri. Proprio meditando sulla crescita storica – ma anche sui ritardi e sui passi indietro – rispetto a questo progetto ecclesiologicalo e pastorale della «Chiesa povera e dei poveri», Alex Zanotelli, scrivendo dalla baraccopoli di Korogocho in Kenia, ha affermato:

«Con il Concilio Vaticano II, in particolare con papa Giovanni XXIII, c'era stata tutta una ripresa della Chiesa come 'Chiesa dei poveri'. [...] Abbiamo bisogno di una Chiesa povera, abbiamo bisogno di uno stile semplice: solo così il mondo ci crederà, e solo così potremo fare la battaglia a favore della vita. Ormai il sistema mondiale, a cui le Chiese sono funzionali, non fa altro che portarci tutti inesorabilmente alla morte. Solo una Chiesa capace di fare scelte di povertà, chiamiamole pure di stile di vita semplice, potrà mettere in crisi questo sistema. Oggi le Chiese sono convocate dalla storia ad ascoltare il grido immane dei poveri, che sono il diretto risultato di un sistema economico che non fa che accrescere il loro numero. Ascoltare il grido dei poveri e diventare lei stessa povera: è questa la scelta che la Chiesa ha di fronte: o la imbrocchia, oppure lei stessa tradisce il Vangelo e diventa complice di un sistema di morte che ci porta inesorabilmente tutti alla rovina. [...] La giustizia planetaria deve ritornare al centro dell'annuncio evangelico, se si vuole evitare che le Chiese diventino sempre più funzionali all'impero del denaro, al sistema mondiale che condanna a morte 40 milioni di poveri all'anno. Il trionfo dell'impero del denaro [...] potrebbe trascinare la Chiesa e i credenti nel baratro dell'idolatria. Sono proprio i poveri, turbinosa profezia di Dio, a convocare a conversione le nostre Chiese d'origine. Sono i poveri i grandi profeti, oggi»¹⁵.

Tutto questo dunque dà ragione di quella che ho chiamato la seconda grande cifra storica del Novecento secolo cristiano: la dislocazione della cristianità. Diviene una consapevolezza anche statistica. Nel 1900 vi erano 392 milioni di cristiani nelle Chiese antiche del mondo industrializzato e 67 milioni nel resto del mondo (di cui 51 in America Latina); nel 1965 637 milioni di cristiani nelle

¹⁵ A. ZANOTELLI, *Inno alla vita. Il grido dei poveri contro il vitello d'oro*, Bologna, EMI, 1998, pp. 73, 76-78, 94.

Chiese antiche e 370 nelle altre; le stime ipotetiche del 2000 segnano 796 milioni nelle Chiese antiche e 1118 nelle altre. Tra il 1900 e il 2000 la percentuale dei cristiani europei – calcolata peraltro sui battezzati – sul totale della popolazione d'Europa è passata dall'87% al 77%. Nello stesso periodo in Africa è passata dal 3 al 46%, in Oceania dal 50 all'85% e in America Latina dall'80 al 90%. Ma non si tratta soltanto di dati statistici, in fondo grezzi e che andrebbero peraltro sottoposti ad analisi critiche ravvicinate e articolate, per evitare illusioni mitiche di nuovi *regimi profani* di cristianità.

Si tratta invece, soprattutto, di una grande crescita spirituale, teologica e di auto-consapevolezza cristiana dei fedeli delle nuove Chiese. Se i cristiani africani della fine dell'Ottocento imparavano dalle catechesi dei missionari europei che essi erano discendenti di Cam e dunque sotto la maledizione di Cam, radicalmente diversa è l'auto-rappresentazione cristiana che emergeva, per esempio, nel 1972 nel Congresso internazionale tenutosi a Gerusalemme sul tema *L'Africa nera e la Bibbia*. In quella sede, il grande teologo africano e organizzatore dello stesso Congresso, Engelbert Mveng, richiamava il significato mistico attribuito da Origene al termine biblico «kushiti», che designava i neri africani. Affermava dunque Mveng:

«Il simbolismo di Origene affonda le sue radici nell'esegesi giudeoellenistica. Questa, per quanto riguarda Kush e i kushiti, si fonda sul testo biblico. Tutte queste testimonianze distruggono già da sole il mito della razza nera, razza maledetta, creata da una esegesi di estrapolazione, animata da pregiudizi del tutto assenti dalla Bibbia. Il messaggio della Bibbia, al contrario, ci appare sotto una nuova luce. Esso appartiene, innanzitutto, all'eredità culturale e spirituale dei popoli neri. Dio si rivolge, in maniera privilegiata, a questi popoli, perché essi sono simbolo, nella loro fede, ma senza dubbio anche nel destino doloroso di agnelli immolati al peccato del mondo, della grande speranza dell'uomo interpellato da Dio, tratto dal suo niente e chiamato all'eredità dei figli di Dio»¹⁶.

Oltre il Novecento: la Kenosis della Chiesa

Ho cercato di individuare nel Novecento quegli elementi che l'auto-coscienza religiosa dei cristiani ha assunto, in modo prevalente, come decisivi e caratterizzanti questo “pezzo” della storia umana come “pezzo” della storia della sal-

¹⁶ Cit. in P. PAUCOUTA, *Lettere africane della Bibbia*, Brescia, Queriniana, 1999, pp. 38-39.

vezza. Mi pare tuttavia opportuna un'osservazione finale. Gli ultimi decenni del Novecento e anche i drammatici avvenimenti mondiali che stiamo vivendo e che hanno tragicamente aperto il nuovo secolo segnano, sul piano storico generale, ma anche sul piano della coscienza cristiana, una nuova svolta.

Non si tratta, neppure in questo caso, per chi si professa cristiano, di parlare di età post-cristiana. È tuttavia vero che siamo in un'età post-novecentesca. Da una parte il vissuto religioso dei cristiani di oggi è chiaramente debitore dell'approdo finale del Novecento secolo cristiano, quale ho cercato di studiare e di indicare sinteticamente. Ma comincia pure ad emergere una consapevolezza spirituale nuova che potrebbe segnare un ulteriore, radicale cambiamento.

Più che dai libri dei teologi o dai documenti ufficiali della Chiesa, questa nuova sensibilità di fede mi pare meglio espressa nella meditazione proposta dal monaco Giuseppe Dossetti all'assemblea generale della comunità monastica da lui fondata, la Piccola Famiglia dell'Annunziata, il 28 dicembre 1990. Concludo dunque con le battute finali di quella meditazione che aveva per tema generale *Il Signore della Gloria*:

«Ripensando ai secoli passati si può pensare alla storia della Chiesa come a una storia, nonostante tutto, di ascensione. Ci viene ancora troppo spontaneo di pensarla così. Ma è mai possibile che la Chiesa non abbia a subire la stessa crisi e la stessa peripezia che ha subito il Signore della gloria? È mai possibile che anch'essa non sia soggetta allo stesso svuotamento, alla stessa *kènosi*, allo stesso annullamento, alla stessa necessità di passare per l'irrisione, l'obbrobrio, il disprezzo, la svalutazione progressiva, la perdita di tutti i valori apparenti?. [...] La *kènosi*, lo svuotamento, l'annullamento della Chiesa! E noi nella Chiesa non dovremmo dubitare della nostra gloria e della gloria della Chiesa. E sarà proprio così: e quanto più sarà così, tanto più sarà gloriosa. Come per Gesù lo sposo, quanto più si sono fatti evidenti e clamorosi gli obbrobri della sua passione e crocifissione tanto più la sua regalità ha trionfato già dal legno. *Regnavit a ligno Deus*: il Dio crocifisso 'regna già dal legno della croce' (Inno *Vexilla regis*). Io credo che non ci sia più niente da aggiungere se non cercare tutti assieme, con le nostre preghiere e con la nostra vita, di lasciarci prendere, afferrare dalla gloria di Dio e del Cristo»¹⁷. ■

¹⁷ G. DOSSETTI, *Il Signore della Gloria*, in ID., *La parola e il silenzio*, cit., pp. 248-249.

Sull'ebraismo di Lévinas: parlare in greco della 'cosa stessa' di Gerusalemme

FRANCESCA NODARI

Nel ricordo sempre vivo del genocidio degli ebrei e nella consapevolezza di un presente difficile che ci coinvolge tutti, dinnanzi all'insorgere di un nuovo totalitarismo fanatico, può essere d'aiuto la riflessione di un pensatore del Novecento quale Emmanuel Lévinas. Figlio di un ebraismo scrupoloso, farisaico, assiduo frequentatore del Talmud, è riuscito in una grande impresa: anteporre l'etica alla metafisica, designarne la priorità in quanto filosofia prima, individuare lo sforzo dell'uomo, non tanto nel rispondere al solito interrogativo «Cosa posso conoscere?», bensì, facendosi debitore del Kant della Dialettica trascendentale: «Cosa posso fare? Cosa debbo sperare? Che cos'è l'uomo?»

Egli contrappone alla neutralità greca della gnosi l'appello che viene dall'etica, a partire da un sostrato religioso (quello ebraico) che conduce il suo pensiero ad un approdo paradossale: alla possibile esplicazione di un senso, indipendentemente dall'essere. Qui sta il grande scacco nei confronti della filosofia di Atene. Opponendosi all'imperialismo del medesimo, al circoscritto regno di una coscienza che riconduce tutto a sé e reifica l'altro, ad un "io-penso", ormai divenuto "io-posso", l'autore grida una sola parola: responsabilità. A partire da una nozione della soggettività come passività che s'accresce e che è stata eletta fino al sostituirsi all'altro e per l'altro, in assoluta gratuità e, senza averlo scelto (si può scegliere un'elezione?), squarcia il rassicurante cielo greco dell'essenza. Il suo appello al "per-altri" non può passare sotto silenzio, tanto più per lo sforzo, da esso compiuto, di tradurlo nel solo linguaggio attraverso il quale parla la filosofia occidentale.

Fin dallo scritto giovanile del 1934 *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, si profila la necessità di sottrarre il Dire originario alle malie del linguaggio e della conseguente tematizzazione nella denuncia di una Totalità-totalitaria risvegliante il Male Elementare. È però con l'esplicitazione del vol-