

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4,21-23)

Trimestrale - Sped. a.p. art. 2 comma 20/c
L. 662/96 - Filiale TN

n. 180
Estate 2000 - Anno XXIII

SOMMARIO

- Da Gerusalemme: meditazione sul viaggio del Papa
- Israele-Palestina: un piano per la pace
- Alcide Degasperri e l'antisemitismo in Trentino
- *Tecnoscienza e potere*

ABBONARSI a L'INVITO è il modo più concreto non solo per collaborare a risolvere i problemi delle nostre ristrettezze economiche, ma anche per inviarci un segno che di queste cose di cui ci interessiamo vale la pena di continuare a discutere, ad approfondire, a suscitare dibattito e riflessione.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI**

**S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI
2001**

Il versamento di L. 25.000 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Da Gerusalemme, qualche insegnamento tratto dalla visita di Giovanni Paolo II nei paesi biblici: 20-26 marzo 2000¹

di Francesco Rossi de Gasperis

Questa "meditazione" sul viaggio del papa nei paesi biblici, che il biblista padre Francesco Rossi de Gasperis ha messo per iscritto e ha fatto pervenire in modo informale a degli amici che ne seguono con attenzione e interesse il lavoro e le pubblicazioni, ci è sembrata così ricca di spunti di riflessione che riteniamo di non far torto all'autore se la porghiamo anche agli abbonati e ai lettori de L'INVITO per rendere più ampia la cerchia di coloro che ne possono trarre arricchimento spirituale e approfondimento culturale. Si tratta di una meditazione che non cancella certo le contraddizioni di questo papa e di questo papato che registriamo con qualche angustia: quelle che un prete modenese, don Paolo Soliani, sul settimanale della sua diocesi riassumeva scrivendo di non capire come si possano "denunciare i capi di Stato che mantengono la pena di morte e beatificare un papa che come capo di Stato l'ha fatta eseguire... Aprire la Porta Santa con i vescovi di Chiese sorelle e poi accettare che si dica che non sono più sorelle. Tendere la mano ed abbracciare con slancio ecumenico e poi dire, in pratica, che sono figli prodighi che devono tornare a casa..." e altre contraddizioni che si potrebbero elencare aggiungendole alla fila. Ma, senza dimenticare tutto questo, ci sembra che il biblista, che ha seguito da Gerusalemme questo significativo viaggio del papa, ne colga quegli aspetti profetici che le contraddizioni non riescono a

¹ Meditazione offerta ad alcuni membri delle comunità ebreo-cristiane di Israele, il 2 e il 3 giugno 2000, a Gerusalemme.

cancellare e che ci auguriamo restino tra le cose che fanno sperare in un futuro meno angustante, in cui non siano i segreti addomesticati di Fatima (ai quali la meditazione accenna nel finale) ad animare la nostra fede, quanto piuttosto – ce lo concederà il biblista – quella Maria di Nazaret che nel vangelo continua a dirci e a darci ciò di cui abbiamo bisogno per continuare a credere e a sperare. (ndr)

È stato un viaggio personale di Karol Wojtyła, ma anche, e specialmente, ecclesiale: si trattava, come egli ha detto al suo arrivo all'aeroporto di Lod, del «cammino spirituale del vescovo di Roma verso le sorgenti della nostra fede nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe»: un viaggio, dunque, esemplare per tutta la chiesa, riassuntivo di molti insegnamenti di Giovanni Paolo II – una «summa» di vent'anni di pontificato (R. ETCHEGARAY) -, che dovrà essere studiato a lungo, perché ne siano enucleate le ricchissime conseguenze teologiche e spirituali.²

È stato un viaggio che, dopo i timori e i giudizi negativi che lo avevano preceduto – specialmente da parte di molti cristiani – ha del «miracoloso». «Prima della visita, il Vaticano aveva inviato un messaggio agli organizzatori israeliani, assicurando che il Papa non aveva alcuna intenzione di lasciarsi dietro un campo minato. Nei sei giorni che egli ha trascorsi nella regione, non solo egli non ha lasciato nemmeno una mina sul terreno, ma ha

fatto anche in modo di dirigere abilmente i suoi passi tra le mine politiche e teologiche già esistenti sul posto prima del suo arrivo... Il sentimento più rilevante è la sorpresa che un capo religioso possa esercitare un buon influsso in un'area dove gli uomini del «clero» sono conosciuti specialmente per i loro contributi alle animosità prevalenti».³ Un giornalista aveva scritto: «Se riesce a non irritare nessuno durante il suo soggiorno qui, allora questo Papa si sarà meritata quella canonizzazione che un giorno sarà la sua». Eppure, lo stesso giornalista osserva che «a differenza dei suoi predecessori, le labbra di questo Papa non hanno mai tremato nel pronunciare la parola "Israele", e quelle stesse labbra ieri hanno toccato un cesto di terra del paese di Israele... Restituendo Gesù alle sue radici ebraiche, e il popolo ebraico alla terra che il cristianesimo le aveva sottratta, il Papa fa qualcosa di molto più importante che chiedere meramente perdono per i peccati passati, come degli ebrei che non sanno

perdonare gli domandano incessantemente di fare».⁴

Qualcuno ha detto che il non ultimo miracolo sta nel consenso che si è creato tra i cristiani e non cristiani nella Terra Santa circa il pensare e parlare bene del Papa e del Vaticano. Anzi, in tutta sincerità, dobbiamo dire che sono gli ebrei, con il loro commosso interesse per l'avvenimento, coloro che stanno facendo comprendere ai cristiani lo straordinario significato di questo evento, un significato che ancora sfugge a molti di noi, in tutt'altre faccende affaccendati.

Da questo evento noi cerchiamo qui di enucleare qualche insegnamento teologico e spirituale per la nostra esistenza di discepoli di Gesù Messia di fronte a Israele e in mezzo alle nazioni.

I. Il Papa ci ha impartito una serie di lezioni consistenti più in fatti che in gesti che in discorsi, secondo lo stile di Gesù e degli apostoli, così come è presentato negli Atti degli apostoli: *poiên te kai didaskein* (At 1,1; cf. 1Gv 3,18)

Fu questa anche la lezione della manifestazione del Risorto ai due discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35). Nei tre tempi di quella manifestazione, il cammino insieme e l'ascolto silenzio-

so delle speranze frustrate dei due discepoli ha preceduto l'intervento della parola di Dio sulle loro tristezze e la «fractio panis» finale. I tre momenti sono stati pienamente rivissuti da Giovanni Paolo II al fianco dei palestinesi e degli israeliani. Ed è stato come un primo assaggio dello stile di una «nuova evangelizzazione».

Quello del Papa è stato un viaggio in cui i gesti sono stati molto più eloquenti delle parole e delle dichiarazioni ufficiali, e prima di queste. «Dopo la celebrazione a Yad-waShem – ha scritto un giornale israeliano – ci rendiamo conto di quanto al presenza del Papa ci ha permesso di toccare i nostri sentimenti più profondi. Le idee astratte erano immerse nelle lacrime».⁵

Una revisione radicale del rapporto tra vita e parola nella nostra esistenza cristiana si impone anche a noi, come persone e come comunità, in una Chiesa in cui oggi si parla e si pubblica troppo, talmente che non ci resta quasi il tempo di vivere quello di cui parliamo. E' significativo il fatto che tanti sono rimasti impressionati, e quasi meravigliati, dei momenti silenziosi del Papa orante nei diversi santuari, e ha meravigliato il suo voler tor-

2 Cf. CARLO M. MARTINI, «La riconciliazione», in *Il Regno. Attualità*, a. 45, n. 857 (15 aprile 2000), 217-222.

3 L. GALILI, «Pope's pilgrimage set new agenda for the Church», *Ha' aretz*, 27 marzo 2000, 3.

4 TH. O'DWYER, «And he crossed the Jordan», *Ha' aretz Daily News – English Internet Edition*, 22 marzo 2000, 2.

5 Alcune citazioni di periodici israeliani, a cui accenniamo in questo articolo, sono state estratte e raccolte da un Piccolo Fratello di Gesù che non ci ha comunicato dettagliatamente le loro fonti.

nare tutto solo al Calvario, nel pomeriggio di domenica 26 marzo, prima di lasciare Gerusalemme.

II. L'itinerario di un Papa anziano e malato, da Ur dei caldei, al Sinai, alla Palestina, in Giordania e al Monte Nebo, fino alla Terra d'Israele e a Gerusalemme, torna a insegnarci il vero modo di leggere la Bibbia e di comporre conoscenza della terra e del Libro – storia e geografia – nella nostra esistenza cristiana⁶

Quanto grande è stata per Giovanni Paolo II in tutto il suo peregrinare la persona e la figura di Abramo! Il parallelo tra la vocazione di Abramo e quella di Maria, figlia di Abramo, e il cammino di entrambi attraverso l'oscurità della fede fino a dire di sì all'offerta del proprio figlio unico – di cui il Papa ha parlato il 25 marzo, a Nazaret, nella basilica dell'Annunciazione – ha particolarmente colpito alcuni ebrei.

L'itinerario di questo viaggio ci ha impartito di nuovo l'antica lezione sul carattere essenzialmente storico e geografico della fede cristiana. Esso ci insegna a leggere la Bibbia come essa vuole essere letta, liberandoci da ogni

contaminazione con l'ideologia teologica della "sostituzione" della Nuova all'Antica Alleanza, del Nuovo all'Antico Testamento, della Chiesa a Israele. Al contrario, il Papa si è mosso faticosamente da Roma per recarsi nei luoghi segnati dalle tappe storiche della salvezza di Dio. E avrebbe voluto cominciare da Ur dei caldei, il punto di partenza della storia di Abramo, che ha potuto ricordare solamente con una celebrazione in Vaticano, il 23 febbraio, alla vigilia della sua partenza per l'Egitto. Nessuna delle visite riservate a uno di questi luoghi rendeva vana, o inutile, o più fugace la visita fatta nel luogo precedente.⁷ E, d'altro canto, era chiaro che, visitando ciascuno di quei luoghi, il Papa proseguiva in avanti il cammino che lo aveva condotto fin lì, e si protendeva verso quello successivo: una "tipologia storico-geografica", che non ha nulla a che vedere con la "tipologia platonico-ideologica", a cui purtroppo una certa lettura della Bibbia ha abituato molti cristiani.⁸

Le ideologie di quegli "scholars", storici ed esegeti, che propongono buona parte della storia veterotestamentaria come una creazione dal nulla di un'ideo-

logia giudaica post-esilica (come se Abramo, Mosè, l'esodo egiziano, ecc. non fossero mai esistiti), sono state anch'esse semplicemente smentite dal faticoso avanzare dell'anziano Papa attraverso i paesi d'Egitto e del Medio Oriente. Si abusa troppo, infatti, del pur legittimo atteggiamento "anti-fondamentalistico", anche nei nostri circoli accademici ecclesiastici. Quella che la Bibbia ci propone come una storia (che indubbiamente non va concepita secondo la mentalità "scientifica" moderna, in sé molto discutibile) è *parola di Dio* da storicizzare nelle nostre esistenze di ebrei e di cristiani credenti.

Di che cosa parlava Gesù quando parlava di Abramo (Gv 8,56-58), di Giacobbe (Gv 4,12), di Mosè (Gv 5,45-47), di Davide (Mt 12,3-4; Mc 2,25-26; Lc 6,3-4), di Salomone (Mt 12,42; Lc 11,31; 12,27), ecc.? Per Gesù, Abramo, Isacco e Giacobbe sono oggi *viventi*, perché Dio, il Dio vivente – l'unico vero – è il loro Dio (Mt 2,31-3; Mc 12,26-27; Lc 20,37-38). Sarà stata questa soltanto l'illusione di un giudeo ingenuo? L'esistenza storica di Israele, *condizionata dalla sua storia passata*, è la testimonianza più credibile e autentica della *storicità di quella storia*, che, a sua volta, vuole essere storicizzata nelle nostre esistenze, così come è stata storicizzata in quella di Maria di Nazaret, la figlia di Abramo.

Bisogna prendere sul serio l'appro-

to sano dell'archeologia nel paese biblico. Siamo di fronte a un compito delicato, noi che viviamo su questa terra: quello di conseguire un equilibrio spirituale armonioso tra i molti elementi complementari di questo paese, di questo popolo e del suo Libro. Il nostro carisma in Israele può essere quello di diventare fedeli lettori della Terra biblica. Terra del Santo e del Libro del Santo, letti insieme al popolo credente del Santo. La nostra esistenza quotidiana può essere tutta vissuta in una dimensione contemplativa. Ciò che contempliamo con i nostri occhi sollecita la nostra memoria a ricordare, a lodare, a ringraziare, a sperare, a pregare.

Da non trascurare, in questa menzione dell'itinerario del Papa, l'importanza straordinaria della precedente visita di Giovanni Paolo II al Monte Sinai, il 26 febbraio: è stata la prima volta che un Papa cattolico rimetteva così in evidenza la persona di Mosè e il dono della Torah. Il Papa ha chiamato il Sinai «la montagna dell'alleanza, dove si è prodotta la rivelazione decisiva che ha coinvolto tutta la storia della salvezza», quella che Hitler voleva cancellare dalla coscienza degli europei.

Dal Sinai Giovanni Paolo II è arrivato al Monte delle Beatitudini, dal Decalogo al Discorso della montagna: c'è qui la sintesi del suo insegnamento sulla morale cristiana, e sulla perfetta *continuità* tra Torah ed Evangelo (sen-

6 Cf. la lettera del Papa: *Sul pellegrinaggio ai luoghi legati alla storia della salvezza*, del 29 giugno 1999.

7 Si pensi alla lunga contemplazione della Terra d'Israele, in cui il Papa, guidato dai Francescani di Terra Santa, ha sostato sulla cima del Monte Nebo, in Giordania.

8 Per la differenza radicale tra le due tipologie, cf. il capitolo «Lettura ebraica e lettura cristiana dell'Antico Testamento», in: F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme (Lc 24,47). La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, PIEMME, Casale Monferrato (AI) 1997, 380-430.

za alcuna pretesa soppiantatrice o "sostitutiva"). Senza il Sinai e senza Mosè, Gesù non è più veramente la Torah dei cristiani (cf. Rm 10,4), e noi non capiamo quasi nulla del Vangelo secondo Matteo; così come, senza Gesù si rimane fermi al Sinai senza proseguire in avanti lungo l'itinerario del Papa (cf. Es 33,1). Abbiamo un assoluto bisogno di Mosè per vedere la gloria del volto trasfigurato di Gesù, così come abbiamo bisogno di Elia e di tutto il Primo Testamento (cf. Lc 9,28-36).

III La diaconia della giustizia della creazione

Una fede storica, proprio perché tale, e non ideologica, si accorge degli uomini che, oggi e qui, sono in cammino nella storia, e delle loro situazioni presenti (cf. Emmaus: 1° tempo). L'itinerario geografico, che ha condotto il Papa dal Sinai alla Giordania e a Betlemme, gli ha fatto incontrare, prima di tutto, i popoli arabi di quelle terre (egiziani, giordani, palestinesi).

Mobilissimo è stato il ricevimento del Papa da parte dei sovrani di Giordania. Un giornalista israeliano ha scritto: «Se l'intenzione di Giovanni Paolo è quella di ricondurre la Chiesa alle sue radici, egli ha cominciato bene nello scegliere di iniziare sulla sponda orientale del fiume Giordano, piuttosto che volando direttamente da Roma a Tel Aviv. La visita in Giordania è stata se-

rena e priva di polemiche, così come il Vaticano poteva desiderare, e ha attirato l'attenzione mondiale dei media fuori dai campi minati che attendono il Papa a Gerusalemme»⁹

In Palestina, poi, Giovanni Paolo II non si è limitato a una visita ai cristiani di Betlemme (la celebrazione eucaristica: Emmaus: 2° e 3° tempo), ma ha voluto salutare Y. Arafat e parlare alto anche ai palestinesi del campo profughi di Dheisheh. Nessuno può, né deve, ignorare l'esistenza e l'identità del popolo palestinese, le sue sofferenze, il suo tormento, le ingiustizie che ha subito, la discriminazione di cui è oggetto, le sue povertà, e soprattutto la sua ancor grave incomprendimento della portata, finalmente anche "teologica", della sua tragedia e della sua passione, quella che esso chiama la *Naqba* (catastrofe). Per questo popolo il Papa ha elevato la voce, invocando *giustizia e pace*.

Giovanni Paolo II ha voluto significare così una *equi-prossimità* (piuttosto che equi-distanza) della Chiesa con gli israeliani e con i palestinesi, *sul piano della giustizia*. E' questa una prassi dettata dalla *diaconia della creazione*, a cui un cristiano è reso sensibile dalla sua fede che si rende operosa nella carità (Gal 5,6). Un cristiano, infatti non può riposare, chiudendo gli occhi sulle ingiustizie esistenti intorno a lui. Guai a noi se

9 TH. O'DWYER, «And he crossed the Jordan», 3.

intendessimo l'economia dell'*alleanza* e della *redenzione messianica* – che ha cominciato a compiersi in Gesù Cristo – come una dimensione che *si sostituisca e soppianti l'economia della creazione*. L'Europa "cristiana" dell'età moderna ha pagato cara questa pretesa. Al contrario, è proprio il Messia Gesù che ci invia a operare per la giustizia e la liberazione di tutta la creazione (cf. Rm 8,19-27).

Un giornale israeliano ha scritto: «Nello spazio di alcuni giorni, il vescovo polacco di Roma ha rimesso il paese di fronte ai suoi veri problemi. Indirizzandosi agli uni e agli altri, questo anziano europeo ha permesso ai differenti settori della popolazione di ricordarsi delle ragioni profonde della loro tragedia. I palestinesi con le chiavi delle loro case, gli ebrei con il ricordo dei loro morti e i cristiani con il crocefisso».

IV La diaconia dell'alleanza¹⁰

È stato rilevato un rapporto particolare ed "elettivo" manifestato dal Papa nei confronti di Israele e del popolo ebraico (cf. specialmente la visita al Gran Rabbinato, a Yad-waShem e al Kothel, il Muro occidentale). Ancora una volta, non

si è trattato del particolarismo personale di un Papa polacco (anche se l'origine polacca di Karol Wojtyla ha giocato una parte importante in questa visita). Fin dal suo arrivo il Papa ha parlato della sua simpatia per tutta la popolazione dello Stato d'Israele. Lungi dal trattarsi di una simpatia arbitraria, e ancor meno di una "in-giustizia", il Papa ha obbedito al *particolarismo e alla parzialità dell'alleanza* - «un'alleanza mai revocata» -, e alla singolarissima prossimità di *fede teologica* che unisce *nell'unica alleanza* il cristiano all'ebreo, suo fratello maggiore.

Una tale prossimità è *specificatamente differente da quella* – pur validissima e urgentissima – che deriva dalla opzione per *i poveri, gli oppressi, i sofferenti, gli emarginati, i senza-voce, gli ultimi, i piccoli*, a cui la *carità teologica* spinge costantemente la Chiesa e i singoli cristiani.¹¹

Si tratta, inoltre, di una *prossimità privilegiata ed elettiva*, che – fondata sull'elezione di Abramo, Isacco e Giacobbe da parte di Dio (Gen 12,1-3; 18,18; 26,4; 28,14; Sir 44,21; Ger 4,2; At 3,25; Gal 3,8; ecc.) -, lungi dall'essere esclusiva di qualcuno, *apre il cristiano alla simpatia, all'interesse, al dialogo inter-*

10 Sulla distinzione che la Bibbia rivela e formula tra un'economia di creazione e una di alleanza, si potrà leggere l'*Excursus: Creazione, alleanza, escatologia* in: F. ROSSI DE GASPERIS-A. CARIAGNA, *Prendi il libro e mangialo*, I: *Dalla creazione alla Terra promessa* (Bibbia e spiritualità, 3), Edizioni Dehoniane Bologna, 1998, 287-381.

11 Cf. ciò che si è detto sopra sulla *diaconia della creazione*. Più che di una "teologia" della liberazione, bisognerebbe forse *operare* (e non solo parlare) per una urgente *prassi di liberazione*, che la fede cristiana sollecita da parte delle Chiese, in un mondo come quello odierno, in cui «1300 milioni di persone vivono con meno di un dollaro al giorno» (J. SOBRINO).

religioso con tutte le religioni della terra, e lo spinge alla missione di visitare tutte le nazioni per trasmettere loro la benedizione di Abramo e di Gesù, e così santificare tra i popoli della terra il Nome del dio d'Israele (cf. Mt 15,29-38 e la seconda moltiplicazione dei pani).¹²

David Hartman, il noto rabbino e filosofo ebreo ortodosso che a Gerusalemme dirige lo "Shalom Hartman Institute", riconosce la reale motivazione della visita di Giovanni Paolo II al popolo ebraico a Gerusalemme nell'esistenza stessa di Israele qui, molto più che in un complesso cristiano di colpa circa la Sho'ah. Il significato vero della visita Papale è che, d'ora in avanti, cristiani ed ebrei, come pure i musulmani, debbono fare i conti con la realtà di un popolo ebraico vivo, piuttosto che con quella di un popolo ebraico sofferente. Camminando per le strade di Gerusalemme, il Papa ha reso una testimonianza personale e teologica del fatto che il popolo ebraico è vivo. Il capo cristiano più importante è venuto a Gerusalemme per vedere un popolo che è risorto, e che «noi siamo tornati a casa... il giudeo errante è scomparso... Egli è venuto a ve-

dere la rinascita, invece della distruzione. La sua visita allo Stato d'Israele significa che noi rappresentiamo una sfida al cristianesimo, come pure all'islam... Senza fare su questo punto una dichiarazione esplicita, di fatto, questo è ciò che il Papa dice al mondo». ¹³ Una tale rinascita d'Israele è una benedizione anche per le Chiese cristiane: essa restituisce loro un partner vivente con cui riprendere su di un piano di parità un dialogo religioso sano, proporzionato e fruttuoso per entrambi.

Secondo il vescovo Clemente Riva, i rapporti tra cristiani ed ebrei devono essere visti in una dimensione di continuità... La novità del Cristo non assume l'atteggiamento di separazione... Martin Buber è arrivato a dire che la fede di Cristo e dei cristiani ci unisce, la fede in Cristo ci divide... Per gli ebrei la loro religione è una religione completa; per noi cristiani senza l'ebraismo non siamo cristiani completi.¹⁴

Proprio in virtù del dinamismo di questa "divina parzialità" per Abramo, per Israele, e per Gesù, Giovanni Paolo II è andato a visitare anche il gran mufti Sheikh Akram Sabri sulla spianata delle

12 Il mistero di Maria che, visitata dal Dio d'Israele (Lc 1,68.78), a sua volta si reca subito a visitare Elisabetta, per trasmettere a lei e al suo bambino la benedizione messianica (Lc 1,39-56), dovrebbe penetrare molto di più tutta la missiologia ecclesiale, come suggerisce l'uso del verbo *visitare* (*episkeptomai*) nel discorso di Giacomo in At 15,14.

13 A. EL DAR, «Go tell it on the mountain», *Ha' Aretz*, 25 aprile 2000, B5.

14 Cf. «Sinagoga c'è la fede di Gesù», in: *Amicizia ebraico-cristiana. Bollettino a cura dell'Amicizia ebraico-cristiana di Firenze*, nuova serie XXXIV, 1-2 Gennaio- Giugno 1999, 13-14

moschee islamiche, e soprattutto ha voluto tenere l'incontro religioso con ebrei e musulmani nel Pontificio Istituto di Notre Dame di Gerusalemme, per inaugurare, proprio a Gerusalemme, «una nuova era di dialogo interreligioso».

Il destino di Abramo è di trasmettere la benedizione di JHWH a tutte le famiglie della terra. La missione affidata da Gesù ai suoi è quella di essergli testimoni, e di annunciare a tutti l'Evangelo della liberazione dal peccato, *cominciando da Gerusalemme* fino agli estremi confini della terra (Lc 24,47-48; At 1,8). In virtù di questa vocazione sacramentale che, da Abramo a Gesù, segna irrevocabilmente il destino d'Israele e della Chiesa, Giovanni Paolo II ha visitato tutte le nazioni e i paesi più lontani, ha baciato tutte le terre, ha onorato tutte le religioni del globo, come esplicitamente volle significare ad Assisi il 27 ottobre 1986.

Non tutti hanno compreso e comprendono questi molteplici differenti livelli di comunione. Certamente non

l'hanno compreso quei musulmani che ci hanno domandato, forse con una certa invidia, stupita e ostile: "Ma, in fondo, che cosa avete voi in comune con i giudei?". Sembra, però, che la cosa sia sfuggita e sfugga ancora a non pochi cattolici,¹⁵ tutti presi da una *riduttiva* "scelta dei poveri e dei sofferenti", e da un servizio della giustizia che, se è assolutamente valido, urgente e, in certe contingenze primario, diviene però un'ideologia gnostica, se non è sostenuto da un'adeguata teologia dell'alleanza.¹⁶

Nella visita di Giovanni Paolo II in Israele abbiamo salutato un atteggiamento che ha superato il criterio politico dell'imparzialità, dell'equi-distanza e della giustizia, piuttosto frequente nelle dichiarazioni ufficiali concernenti israeliani e palestinesi, e talvolta perfino musulmani ed ebrei. Il Papa ha parlato non solo come un credente nel Dio Uno delle tre religioni, ma come Gesù, cioè come credente nel Dio di Abramo,

15 Non crediamo di doverci occupare seriamente qui dell'isterismo di quei "cattolici" che, confondendo la vera cattolicità della chiesa con una sorta di culto pagano di una "dea Roma cattolica", vanno lanciando accuse farneticanti contro chi, nella Chiesa - si tratti persino di vescovi e dello stesso Papa - riconosce in Gerusalemme il mistero originario e fontale della fede cristiana. Se è vero che la Chiesa respira con i due polmoni, delle Chiese d'Oriente e di quelle di Occidente; se nessun cattolico dubita che il centro della Chiesa si trovi oggi a Roma, nessuno potrà negare che la Chiesa Madre rimanga quella apostolica di Gerusalemme, e che a Gerusalemme batte il cuore di tutte le Chiese.

16 I moniti severi, con cui Dio rimprovera il suo popolo e i suoi re per i loro peccati, non incrina minimamente le promesse e la formula dell'alleanza di JHWH con Israele: «Io sono il vostro Dio e voi siete il mio popolo». Dio è con Israele e con la Chiesa anche, e soprattutto, nella loro peccaminosità, che egli riprova severamente, ma dalla quale vuole liberarli. L'elezione è totalmente gratuita e dipende dal Signore, non dalla santità maggiore o minore dell'alleato umano. Cf. le requisitorie di molti profeti contro i peccati di Samaria e di Gerusalemme, come pure quello di Natan di fronte al re Davide nella vicenda del suo adulterio con Betsabea (2Sam 12,1-14).

di Isacco e di Giacobbe (Mt 22,31-32; Mc 12,26-27; Lc 20,37-38). Come tale, infatti, il Dio Uno (*'el Shadday*), si è definito adeguatamente parlando a Mosè (Es 6,2-8. Cf. 3,6.15-16; At 7,32).

Il rapporto tra Chiesa e Israele, tra cristianesimo ed ebraismo, non può mai ridursi o confondersi con i criteri della *giustizia della creazione, né con quelli di un dialogo inter-religioso egualitario*. Momenti *dialogici inter-religiosi* ci sono stati, e non solo quello a tre dell'incontro nel Pontificio Istituto di Notre Dame, ma pure quelli a due del Grande Rabinato, e della spianata delle moschee islamiche. Altra cosa, però, è stata la visita del Papa a Yad-waShem e al Kothel (il Muro occidentale). Lì Giovanni Paolo II è entrato in pieno, da cristiano, con la sua croce pettorale, nell'ambito più intimo della preghiera ebraica e della tragedia storica d'Israele: emozione, silenzio orante, e lacrime di commozione davanti alla fiamma perpetua di Yad-waShem e davanti al Kothel, dalle cui pietre la sua mano tremante sembrava che non riuscisse a distaccarsi, posa del foglio contenente una preghiera nella fenditura della muraglia, la preghiera al «Dio dei nostri padri». E' stato detto che a Yad-waShem le labbra tremule del Papa sembravano mormorare il Qaddish (la preghiera ebraica

per i morti), e ancora qualche ebreo ha detto che «il Papa non ha pronunciato tutte le parole che noi aspettavamo, ma è andato molto più in profondità». Al Kothel, come a Yad-waShem, la visita era quella della Chiesa cristiana penitente ai fratelli maggiori. Là si è stati e ci si è sentiti in famiglia, una famiglia da riconciliare, dopo essere stata divisa e contrapposta per secoli.

Del resto, il nome scelto per designare il dispositivo israeliano di sicurezza durante la visita del Papa era intitolato: *Yadid wathiq* (Vecchio Amico). E dopo la visita al grande Rabinato, uno dei due Grandi Rabbini d'Israele commentava: «Dopo i propositi qui espressi dal Papa non vi è alcun dubbio che abbiamo un amico in Vaticano». ¹⁷ Secondo un giornale israeliano, «venendo a Yad-waShem, Giovanni Paolo II si è avvicinato all'abisso. L'ora della sua venuta ha segnato un culmine». A Yad-waShem Giovanni Paolo II ha lasciato un Qaddish e un testamento. E dopo la visita al Kothel, Abraham Burg, il Presidente della Knesset (Parlamento) ha scritto: «Qui, presso il Muro sono confluiti tutti i momenti di grandezza e di settarismo delle tre religioni monoteiste, e ciò ci invita a interrogarci sui cambiamenti che si sono prodotti... Decisamente, qualche cosa è cambiata nel cristianesimo moderno. Dopo essere stata la religione san-

guinaria delle crociate e dell'Inquisizione, la Chiesa cattolica è divenuta una religione, di cui i preti e i religiosi possono essere qualificati come "Giusti delle nazioni" sotto tutte le latitudini di questo mondo crudele... Proprio presso queste pietre secolari è venuto il momento di rinnovarci pensando ai musulmani e ai cristiani. Duemila anni fa, questi ultimi hanno preso in prestito da noi i principi dell'amore del prossimo e lo spirito di una vera fraternità umana. E' giunto il tempo di riprenderci questi valori per reintegrarli nel quadro della nostra vita».

V. Riconciliazione attraverso un'umile domanda di perdono

La preghiera appoggiata dal Papa nella fessura del Kothel costituiva la conclusione del quarto dei sette *mea culpa* già pronunciati il 12 marzo nella basilica vaticana, riguardante le persecuzioni cristiane degli ebrei e l'anti-giudaismo cristiano. Il Papa l'ha portata di persona a domicilio, al Muro (*Kothel*), uno dei luoghi più santi della memoria ebraica (Ct. 2,9).

In molte occasioni, ma specialmente nell'incontro interreligioso di Notre Dame, il Papa ha rigettato con forza ogni pretesto che dalla religione si prenda per praticare la violenza e per distruggere la pace, e ha riasserito energicamente la necessità di edificare un futuro nuovo, aprendo un dialogo rispettoso tra le religioni della

terra per conoscersi mutuamente e attingere alle ricchezze delle rispettive tradizioni un nuovo stile che superi le incomprensioni e i conflitti del passato. Se era chiara un'allusione anche alle "guerre sante" dell'Islam e al fanatismo di certi religiosi ebraici, altrettanto e ancor più chiara era la memoria delle crociate europee; delle inquisizioni cattoliche; dei roghi e delle violenze cristiane contro giudei, musulmani e protestanti, contro le popolazioni africane vittime per secoli dello schiavismo degli europei, contro le donne e le "streghe"; un'allusione alle violenze che insanguinano ancora Gerusalemme e la terra di Dio.

La grande economia della domanda di perdono, che Karol Wojtyła ha aperto con il giubileo del 2000, è la politica più efficace per edificare tra i popoli la riconciliazione e la pace.

Aggiungiamo che, all'interno delle Chiese cristiane, a Gerusalemme, ci sarebbe anche posto per una richiesta di perdono, da parte delle "grandi Chiese" alle comunità giudeo-cristiane soppiantate, ignorate e assimilate dalla bizantinizzazione greca, dalla latinizzazione importata specialmente dai franchi e dai crociati; una domanda di perdono per le "invasioni" e le colonizzazioni linguistiche e culturali: ellenica, italiana, francese, inglese, russa, tedesca e nord-americana, a cui i cristiani locali - arabi ed ebrei -

17 Cf. TH. O'DWYER, «Shalom, *haver hadash*» (Shalom, nuovo amico), *Ha Aretz*, 27 marzo 2000, 3

sono sottoposti ancor oggi. Anche se è vero, per altro verso, che simili invasioni arricchiscono forse in qualche misura la "Chiesa di Gerusalemme", quale Chiesa-Madre di tutte le Chiese, un po' come avviene, a un titolo differente, per la "Chiesa di Roma", che indubbiamente non può essere definita come una "Chiesa italiana".

Si è molto discusso sulla questione se sia la Chiesa a essere peccatrice, o solamente qualcuno dei suoi figli, ma forse è più importante *il fatto* che in Giovanni Paolo II *la Chiesa cattolica chieda perdono*. Colui che chiede perdono si riconosce, in qualche misura, responsabile di una colpa.

Questo fatto reintroduce nella prassi della Chiesa un costume tipicamente evangelico, alquanto dimenticato. Sembrava che la Chiesa perdonasse i peccati, ma non sapesse chiederne perdono. Dal peccato, poi ci si libera non solo confessandolo a Dio (come nel sacramento della riconciliazione), ma confessandolo a Dio *davanti ai fratelli offesi* – e in certi casi davanti al mondo (come al Kothel) – *e riconciliandosi con loro*. E questo senza aspettare che coloro che ci hanno offeso facciano la stessa cosa, ma facendola noi per primi, senza calcoli politici. Una grande lezione su come fare un "buon uso" dei nostri peccati, che potrà essere utile anche gli ebrei, ai musulmani, ecc.

Umiltà di peccatori confessi che

chiedono perdono ai loro fratelli: ecco un bel cammino penitenziale per le Chiese del terzo millennio, e non solo per singoli cristiani.

VI. Una visita ecumenica a tutte le chiese cristiane della Terra Santa

Nella visita presso il patriarcato greco-ortodosso, il 25 marzo, il Papa ha esortato fortemente tutti i cristiani, della Terra Santa a superare lo scandalo delle loro controversie e dei loro dissensi.

Ogni testimonianza di fronte a Israele (la "gelosia" che dovremmo suscitare, secondo Rm 11,13-15), ogni dialogo interreligioso, ogni missione *ad gentes*, rimangono segni vuoti di senso, se provengono da Chiese separate e contrapposte.

Recandosi a visitare il Patriarca greco-ortodosso, che è il primo Patriarca della Chiesa di Gesù Cristo in Gerusalemme, Giovanni Paolo II ha esercitato il "primato" nel modo umile che egli preferisce definire: non tanto come "vicario di Cristo", ma come "successore di Pietro", e come "vescovo della Chiesa di Dio che è in Roma" (R. ETCHEGARY)

VII. Le eucaristie del Papa in Giordania, Palestina e Israele

Nello stadio di Amman, sul Manger Square a Betlemme, nel Cenacolo sul Monte Sion a Gerusalemme, sul monte delle Beatitudini a Korazim davanti a centomila partecipanti, nella

basilica dell'Annunciazione a Nazaret, nella basilica del Santo Sepolcro e della Risurrezione a Gerusalemme, attraverso la celebrazione dell'Eucarestia per il *piccolo gregge cattolico* (Lc 12,32), il Papa ha elevato il segno pasquale della Cena di Gesù – la presenza del Risorto – sulla sua Terra, di fronte a Israele e a tutti i popoli della terra.¹⁸ La Chiesa di Gesù Messia si è resa visibile quale "sacramento" della salvezza di Dio in quella Terra per tutte le terre.

VIII. «Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e tremore» (1 Cor 2,3) - «Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, santificate piuttosto il Signore Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi, ma con dolcezza e rispetto, avendo una coscienza buona» (Pt 3,14b-16)

In Israele si è scritto: «Noi eravamo della famiglia di quell'uomo di Nazaret prima di diventare l'odiato nemico, l'agnello sacrificale, ed ecco che adesso noi accogliamo il migliore dei suoi rappresentanti. Come ebrei, noi siamo inseparabili dalla storia cristiana dal giorno in cui questa setta religiosa è nata in Galilea. Tale parentela durava ancora nel

momento in cui abbiamo visto questo vegliardo allontanarsi lasciandoci un testamento profetico tra i più brevi: "La riconciliazione o la morte!"»

Un vegliardo malato, tremante, dalla voce fioca, pieno di tenerezza amicale verso tutti, ci ha visitati avanzando lentamente sulle sue gambe stanche, quasi "in punta di piedi", o a piedi scalzi su di una terra santa, come Mosè davanti al rovetto ardente (Es 3,5). Qualche esempio della delicatezza del Papa: egli si è astenuto dal benedire ebrei e musulmani, ma ha sostituito la benedizione con un grande gesto di salute delle sue grandi mani. Inoltre, la preghiera che egli ha lasciato sul Muro non termina con la clausola solita, che era presente nella preghiera del 12 marzo, in Vaticano: «Per Gesù Cristo nostro Signore. Amen». Termina, invece, semplicemente con la menzione del «popolo dell'alleanza» (l'unica; non l'*antica!*).¹⁹ D'altra parte, questo vegliardo si è mostrato pieno di quella energia spirituale che ha avuto ragione di molti potenti della terra. «L'agilità diplomatica e la volontà personale di Giovanni Paolo II – scrive un giornale Israele – ha trionfato sulla gente del no e su coloro che avrebbero potuto essere operatori di disordini. Le

¹⁸ Provvidenziale in questo caso è stato il ruolo dei media: televisione e internet. La popolazione israeliana è rimasta appesa alla televisione per tutto il tempo. Un amico ebreo ne ha registrato 14 videocassette.

¹⁹ Alcune riviste d'informazione non hanno avuto l'accortezza di notare questa piccola, ma significativa, modifica nel testo lasciato da Giovanni Paolo II a Gerusalemme, ed esposto ora nell'ultima vetri-

immagini che saranno ricordate e le foto che rimarranno sono quelle di un uomo santo, anziano e sofferente, al quale la forza della sua fede ha conferito una resistenza sovrumana».²⁰

Forse è venuto il momento in cui gli ebrei, come essi stessi hanno scritto, potranno «guardare in modo nuovo il cristianesimo... e cessare di assimilare il Vaticano a una specie di parco di dinosauri. Davvero è giunta l'ora di disfarci di questa visione stravagante della Chiesa e di adottare nei suoi riguardi i modi di approccio che essa ha adottato nei nostri confronti».

Con Giovanni Paolo II in Terra Santa dovrebbe essere tramontata per sempre ogni evangelizzazione di conquista e di arroganza; ogni pretesa di superiorità e di autoritarismo da parte della Chiesa; ogni cristologia ed ecclesiologia trionfalista; ogni esercizio assoluto e arbitrario del primato petrino, che in realtà è fondato sulla preghiera fatta da Gesù per Pietro *in vista del suo peccato e del suo ruolo di confermare i propri fratelli, anch'essi peccatori, disorientati e allo sbando* (Lc 22,31-32). Una lezione di luminosa trasparenza della fede, della speranza e della cari-

tà, di apertura cordiale verso ogni uomo e ogni donna, di delicatezza e dolcezza apostolica, di fermezza intransigente verso noi stessi, fino all'umile accettazione del martirio, secondo le prospettive del terzo segreto di Fatima, rivelato dal cardinale Sodano, il 13 maggio 2000.

«A ogni domanda, il terrorista diceva: "Non avete scelta". Ma ogni volta, in questo singolare confronto tra la violenza e il suo opposto, Christian (de Chergè) rispondeva: "Sì, noi abbiamo una scelta". Il suo interlocutore non capiva che Christian era pronto a dare la vita, se fosse necessario».²¹

I sette monaci trappisti martiri del Monastero di Nostra Signora dell'Atlante, a Tibhirine (Algeria), inauguravano in questo modo un *nuovo* stile di "missione", non "moderno", ma antico come la Chiesa dei primi secoli, in perfetta armonia con la testimonianza di "nuova evangelizzazione", che il Papa Giovanni Paolo II ha dato davanti al mondo, a Gerusalemme.

Francesco Rossi de Gasperis, sj
Pontificio Istituto Biblico
Gerusalemme

na del Museo di Yad-waShem, e hanno semplicemente copiato il testo del 12 marzo. Così, per esempio, *La Documentation Catholique*, n. 224, del 16 aprile 2000, 384. Il piccolo e fugace segno della croce con cui il Papa ha accompagnato il foglio della preghiera posta nella fessura del Muro è sembrato un gesto a lui tanto familiare, sfuggitogli nell'emozione che gli provocava quel momento. Non abbiamo ascoltato alcun ebreo che ne sia rimasto offeso.

20 TH. O'DWYER, «Shalom, *haver hadash*». loc. cit.

21 J. PHILLIPS, «The mystery of the seven murdered monks»: *The Tablet*, 20 May 2000, 664.

Israele-Palestina: un piano per la pace

di Alberto Trevisan

Sono passati quasi dieci anni dal mio primo viaggio in Palestina, in piena Intifada, quando i Palestinesi avevano scelto le pietre come il livello di violenza più basso per rivendicare il loro diritto ad uno Stato Indipendente sino allora negato: la prima fase dell'Intifada, sino alla guerra del Golfo, fu effettivamente un movimento dove molte tecniche nonviolente furono scelte dai palestinesi (boicottaggio, disobbedienza civile, obiezione fiscale, ecc.) poi il ritorno ad uno stallo e via via verso Oslo e Madrid.

E proprio dieci anni fa Marc Heller, israeliano, e Sari Nusseibeh, palestinese, entrambi esperti di problemi Mediorientali ad Harvard, il secondo discendente da una delle famiglie più antiche della Palestina, tanto che il padre governò Gerusalemme sotto l'amministrazione Giordana (prima del 1967) decisero di scrivere a quattro mani un libro sul conflitto israelo-palestinese, con un significativo sot-

totitolo "Un piano per la pace tra due Stati Sovrani" (ed. V. Levi. Roma).

La sua lettura apparve subito con una puntualità quasi diplomatica tanto da proporlo come un vero percorso per arrivare ad una pace giusta e duratura.

Ora a distanza di dieci anni sono ritornato in Israele e Palestina e quel libro ritorna ad avere tutta la sua drammatica attualità e soprattutto ripropone gli stessi ma più grandi problemi da risolvere con l'aggravante di una nuova Intifada molto più aggressiva e una repressione israeliana che ogni giorno lascia sul campo decine di morti e centinaia di feriti.

Mark Heller chiudevà la sua introduzione sperando di contribuire al raggiungimento dell'accordo di pace, pur non illudendosi che la forza della parola scritta possa cambiare la storia, ma almeno, diceva, aveva trovato un grande amico palestinese con il quale condividere questo grande sogno.

Sari Nusseibeh, dopo il primo disagio scaturito dall'incontro con l'interlocutore ancora un po' "nemico" un po' "occupante" la sua terra, vinse il suo disagio quando fu certo che la base di partenza per il loro lavoro letterario sarebbe stato il principio del riconoscimento dell'equità e della reciprocità fra i due popoli in conflitto.

Il libro scorre via quasi come un manuale di diplomazia formale e informale, toccando tutti i problemi, nessuno escluso: dalle misure di sicurezza alla demarcazione dei confini tanto contestati, dal problema del ritorno dei profughi ai continui insediamenti dei coloni israeliani, dalle importanti risorse idriche e persino al ruolo di Gerusalemme sino alla regionalizzazione di questo significativo crocevia di culture, religioni e fedi qual è il Medio Oriente.

Entrambi gli studiosi riconoscono l'altro e pur non concordando su tutti i punti, sono d'accordo e sottolineano con forza la soluzione di due Stati Sovrani vicini, non come scelta possibile ma quasi come scelta obbligata.

Essi si auguravano che a conflitto terminato questo lavoro comune, condiviso, questo libro potesse essere considerato come una tappa obbligatoria per il processo di pace: certo ci piange il cuore che loro, ma soprattutto i due popoli debbano ancora oggi attendere questo momento e continuare a

scontrarsi in una terra a ferro e fuoco. Nelle loro conclusioni gli autori indicavano il conflitto arabo-israeliano non come unica fonte di ostilità nel Medio Oriente: tutto il sistema stauale della Regione è ancora assai instabile.

Una soluzione politica del conflitto potrebbe finalmente, in nome della sicurezza e della cooperazione, portare la pace che da troppo tempo è un diritto negato a questi popoli.

E' certo che, se si vuole che la Palestina, una volta assicurata la sicurezza di Israele, funga da catalizzatore, occorre che essa sia libera e possa fondare il Suo Stato Indipendente.

Una volta conquistata libertà e indipendenza, la Palestina potrà associarsi a tutte le nazioni e gli stati che operano per un mondo migliore e più sicuro. Ma perché stenta così tanto a realizzarsi questa condizione?

Abraham B. Yehoshua, scrittore e pacifista israeliano, proprio in questi giorni pone un problema di importanza enorme: si conoscono davvero questi due popoli cugini per comprendersi meglio? Dice Yehosha che se gli arabi imparassero a conoscere Israele e viceversa, forse le armi potrebbero in breve tacere. "Se Arafat sapesse interpretare meglio i codici di questa società (israeliana) capirebbe di poter ottenere molto di più – fors'anche la rinuncia al controllo della spianata delle Moschee o lo smantellamento

degli insediamenti più provocatori – attraverso appelli diretti e continui all'opinione pubblica, tramite conferenze stampa o visite di ragazzi israeliani alle zone degli insediamenti – dove potrebbero constatare con i loro occhi l'assurdità di quella presenza provocatoria nel cuore del Territorio Palestinese. Persino l'organizzazione di manifestazioni di protesta imponenti ma tranquille e con la partecipazione delle donne e bambini (come quelle di Gandhi, ad esempio) convincerebbero gran parte della popolazione israeliana a credere in lui (Arafat) e alle sue intenzioni di pace più di quanto facciano gli spari contro il quartiere di Gilò, a Gerusalemme.

La stessa cosa vale per gli israeliani (sostenitori della sinistra compresi)

rimasti sconcertati dallo scoppio di rabbia palestinese. Se avessero letto gli articoli di alcuni giornali – che negli ultimi anni hanno in modo approfondito analizzato la situazione e denunciato le offese inflitte alla popolazione araba, forse avrebbero capito il dolore dei palestinesi per gli insediamenti ebraici o per la presenza di poliziotti e di soldati sulla spianata delle moschee. La comprensione dei codici sociali di entrambe le parti non solo eviterebbe sorprese ma permetterebbe anche di raggiungere risultati ottimali senza errori e illusioni inutili".

Pensando ai morti di questi giorni, da nonviolento, sento di condividere in pieno questa ipotesi: ma nel frattempo cessate il fuoco e imparate a conoscervi di più, riaprite i negoziati di pace!

Da «ETTY HILLESUM, la ragazza che prese Dio per mano»
di Bruno di Porto.

...Etty Hillesum, riunendo i termini scissi nella forza luminosa del suo sacrificio, ci insegna che la catastrofe può essere riguardata come olocausto, se questo inaudito varco della storia vale a trasformarci. Etty insegna al resto di Israele, scampato alla Shoah, di impegnarsi per essere migliore, per meritare di essere sopravvissuto, per continuare ad essere se stesso al miglior livello possibile. Io, scampato fanciullo, diversamente da Etty, alla presa dell'orrore, sento come lei questa vocazione ad un ebraico ed umano *dover essere* che dia un senso all'essermi salvato. Ai non ebrei la figura e la vicenda di Etty fa meglio capire il tragico torto dei millenni verso il suo popolo. A tutti insegna che si deve fermare la diabolica potenza dell'odio. (...).

Alcide Degasperì e l'antisemitismo in Trentino

di Elena Tonzzer

I legami problematici tra fede e politica sono uno dei temi che hanno caratterizzato L'INVITO fin dal suo primo numero nell'ormai lontano giugno del 1978. La nostra attenzione a questi temi non si riferisce soltanto agli eventi così come si susseguono nella quotidianità, ma si rivolge anche al passato per scavare in profondità alla ricerca delle radici remote di questo intreccio tra fede e politica così complesso e così ricco di spunti di riflessione per il presente. In questa direzione si muove il contributo che pubblichiamo qui di seguito e che aggiunge un piccolo tassello a quello "splendore della verità" che permette di trarre dal passato quegli insegnamenti in grado di evitarci in futuro almeno qualche richiesta postuma di perdono. Riteniamo inoltre che queste riflessioni non influenzeranno più di tanto il processo di beatificazione di Degasperì (che la saggezza sembra aver rallentato, per evitarne almeno una troppo angustiante strumentalizzazione politica), tanto più dopo la beatificazione di Pio IX, il cui antisemitismo ben noto non solo agli ebrei, non ha costituito ostacolo al riconoscimento dell'"eroicità" delle sue virtù. (n.d.r.)

Alcide Degasperì: un grande statista, un politico lungimirante, moderato e onesto, prudente ma risoluto. Questi sono i caratteri che hanno reso la politica di Degasperì unica nel panorama italiano, dove la sua capacità di dialogo e le sue esperienze lo hanno posto in una condizione di superiorità rispetto ai colleghi, che sentirono la sua personalità forte quasi come una minaccia in un mondo, che,

anche secondo Giulio Andreotti, era fatto se non di mediocri per lo meno di gente normale.

Del resto la formazione politica di Degasperì non era "normale" se riportata alle esperienze dei colleghi popolari prima e democristiani dopo.

A differenza dei politici "italiani" Degasperì aveva iniziato molto prima la sua attività di politico cattolico: molti anni prima della nascita del Partito

Popolare (1919), Degasperì aveva partecipato alla fondazione dell'Unione Popolare Trentina (1905), realizzando in un contesto etnico italiano il primo partito espressamente retto da principi cattolici, dotato di un programma sociale che lo poneva in dinamica antagonistica sullo stesso terreno dei socialisti. La sua partecipazione agli aspetti organizzativi dell'Unione, la sua elezione nel Consiglio comunale di Trento e soprattutto al Parlamento di Vienna, determinarono in Degasperì un bagaglio di esperienze inimmaginabili per i suoi coetanei in Italia, dove la Questione romana e il pronunciamento del *non expedit*, aveva bloccato la partecipazione dei cattolici alla politica.

Il Degasperì che arrivò a Roma all'indomani della Grande Guerra era un politico dal carattere ormai costruito, che si era già misurato con le sue capacità e aveva mostrato quelli che sarebbero diventati gli aspetti peculiari del suo atteggiamento, dal possibilismo all'attenzione per la politica estera.

Nel periodo della formazione però la sua calma, la sua equità, quel centrismo che per la figlia Maria Romana non era solo politico ma proprio di una situazione di equilibrio interiore, era molto lontano. Dai discorsi pronunciati nei contraddittori, dagli articoli pubblicati, è facile scorgere dei segnali di forte aggressività che si manifesta in molti settori culturali, che

trascendono gli aspetti solamente politici del dibattito del tempo.

Il mondo cattolico trentino, a differenza di quanto succedeva sulla gran parte del territorio italiano, era attraversato da forti spinte innovative, che spingevano soprattutto nella direzione del mondo cooperativo ispirato dall'esempio austriaco di Raiffaisen nel solco tracciato dal vescovo Ketteler, che in Prussia aveva individuato nella questione sociale il punto dove la Chiesa sarebbe dovuta intervenire soprattutto per allontanare i lavoratori dalle insidie socialiste.

Il Trentino cattolico, lontano dalle tensioni della contrapposizione di classe, cercò di trovare nel progetto cooperativo, un'idea che investiva tutti i livelli della società e dell'economia, la soluzione delle probabili fratture che si intravedevano all'orizzonte. Sul come attuare questo movimento di collaborazione attiva tra i vari gruppi produttivi trentini ci furono però molte spaccature tra chi avrebbe preferito che la Curia restasse il più possibile estranea al movimento cooperativo, capeggiati da un prete, don Guetti, e chi invece avrebbe voluto imprimere una svolta confessionale all'insieme di attività che andavano dalle casse rurali alle cooperative di distribuzione, raccolti attorno ad Emanuele Lanzerotti.

Il Congresso di Mori del 1899 segnò la vittoria di quest'ultima fazio-

ne, segnando il forte legame tra gli interessi vescovili e quelli dell'intero sistema cooperativo trentino, che in quegli anni si diffuse assumendo sempre più un carattere anche politico.

Fu in questo ambiente attivo, ma contemporaneamente legato agli indirizzi e alle necessità della Curia, che Alcide Degasperi mosse i primi passi di studente impegnato nel sociale, comparando ai congressi studenteschi fin dagli anni del ginnasio. Quello del giovane Alcide fu un *iter* scolastico esemplare per tutta la classe dirigente democristiana: di provenienza modesta e nato fuori città, Degasperi crebbe scolasticamente all'interno del collegio arcivescovile, che abbandonò per il liceo pubblico solo dopo aver concluso il ginnasio¹.

La Trento del tempo era una cittadina di periferia, sia rispetto al mondo tedesco che a quello italiano, con un'economia ancora quasi esclusivamente agricola, con la popolazione minata da malattie endemiche come la pellagra, sinonimo incontestabile di povertà diffusa e radicata. I socialisti di Battisti, i loro valori nuovi, il Darwinismo, furono visti come corpi estranei, disturbatori di un equilibrio sociale basato sulla consuetudine dei cicli dei campi e delle scadenze liturgiche.

L'antisemitismo, elemento accettato e normale della cultura locale, veniva visto con una tranquillità che si trasformava in aperta celebrazione ogni dieci anni, in occasione delle celebrazioni del Simonino. Anche Degasperi assorbì questi valori e questi rituali nella sua socializzazione primaria, durante l'infanzia trascorsa a Civezzano e segnata in senso anti-socialista da un episodio sicuramente rilevante per la tranquilla vita del paese e in particolare della famiglia del suo gendarme, Amedeo Degasperi, padre del futuro statista.

La prima domenica di dicembre del 1898, un gruppo di appartenenti all'Associazione dei Lavoratori e Lavoratrici di Trento, si recò a Civezzano per incontrarsi con altri sostenitori. Il parroco del luogo, don Vittorio, convinto come *La Voce Cattolica* che "per mezzo di questi sciagurati gitanti la peste [*il socialismo N.d.A.*] va purtroppo estendendosi anche alla campagna"², assecondò i sentimenti del paese e fece in modo che salendo da Trento, i socialisti fossero accolti da molta gente urlante, armata di campanacci. Una testimonianza pubblicata in forma anonima sull'*Avvenire del Lavoratore* sostenne che al termine della

1 Cfr. Pier Giorgio Rauzi, *La montagna bianca*, Trento: Editrice Publprint, 1988, pp.109-127.

2 *Un'ottima decisione della Rappresentanza comunale di Civezzano*, in: "La Voce Cattolica", 14-15 dicembre 1898

Messa, don Vittorio si fosse rivolto così ai suoi compaesani: "A Civezzano vengono i Socialisti; unitevi, andate: questo è l'ordine della Canonica!"³.

I socialisti si chiusero così nell'albergo del paese e se non scoppiarono tafferugli probabilmente lo si dovette soprattutto alla loro decisione di non rispondere alle provocazioni.

L'episodio, che meritò la prima pagina di *La Voce Cattolica* e molti altri articoli anche sull'*Avvenire del Lavoratore* e sull'*Alto Adige*, probabilmente scosse fino alle fondamenta Civezzano e in particolare la famiglia Degasperi, che venne apertamente chiamata in causa dai socialisti, che scrissero sull'*Avvenire del Lavoratore*: "In quanto poi all'egregio Capo Posto di gendarmeria che, testimonia delle provocazioni inaudite dei facinorosi, non si fece vivo, durante tutto il baccano, che fece insomma tutt'altro che il suo dovere, gli faccio osservare che se fossero successi guai, ne sarebbe stato responsabile, poiché, chiamato da un nostro compagno per ristabilire l'ordine, rispose: ch'egli non aveva ordini da alcuno e che non si muoveva"⁴.

L'episodio è significativo anche da un punto di vista più generale: da esso emerge quanto duro potesse essere lo scontro tra cattolici e socialisti, "setta nemica della civiltà del progresso e della religione"⁵, e la totale chiusura reciproca non solo a capire le ragioni dell'avversario ma anche alla stessa convivenza pacifica. Da un lato i socialisti tenevano spesso dei comportamenti estremisti e provocatori, dall'altro i cattolici non riuscivano a sopportare che dei loro concittadini potessero aderire, o anche solo simpatizzare, con il socialismo. In questo caso a Civezzano si giunse addirittura ad invitare il capocomune a far sì che i socialisti non potessero più andare in paese per farsi propaganda⁶ e la proposta cadde solo perché mancò il numero legale dei rappresentanti comunali.

Se l'antisocialismo era un elemento nuovo della cultura cattolica, l'antisemitismo era invece fortemente radicato in Trentino come in tutto l'impero austriaco, dove già a partire dagli anni '70 del XIX secolo si erano diffuse le prime società ginniche animate dall'idea che fosse necessario dare ai giovani un'educazione politico-spirituale

3 *Educazione dei Fedelini*, in: "L'Avvenire del Lavoratore", 6 dicembre 1898.

4 *Ibidem*.

5 *Un'ottima decisione della Rappresentanza comunale di Civezzano*, in: "La Voce Cattolica", 14-15 dicembre 1898.

6 Commentando questa proposta la *Voce Cattolica* così si esprime: "...e quindi importa sommamente che le autorità civili, se hanno a cuore il bene della popolazione e se conoscono in che cosa esso consista, cerchino a tutta possa di togliere scandali sì funesti". (*Un'ottima decisione della Rappresentanza comunale di Civezzano*, in: "La Voce Cattolica", 14-15 dicembre 1898).

unita ad un necessario irrobustimento fisico. In queste associazioni, dalle quali erano esclusi gli ebrei, è facile intuire una delle origini del pensiero biologico-razzista che si stavano diffondendo nella borghesia liberale e nazionale austriaca, e che avrebbero fornito un utile substrato alle teorie razziste di Hitler, non a caso nato in Austria⁷.

In questo panorama i trentini non avevano nessun ostacolo a continuare nel ricordo e nella celebrazione ogni dieci anni, l'ultima nel 1955, di una delle pagine più tristi e vergognose della storia della loro città: l'episodio dello sterminio della piccola comunità ebraica di Trento, ingiustamente accusata, processata, torturata e condannata per l'omicidio rituale di un bambino di nome Simone, poi diventato nella tradizione popolare addirittura santo.

Il Venerdì Santo dell'anno giubilare 1475, venne denunciata la scomparsa di un bambino, Simone appunto, che innescò un processo inquisitorio contro la comunità israelita trentina, che subì torture smisurate (*tortorum immoderatorum*) a detta dello stesso commissario apostolico mandato da Sisto IV a Trento⁸.

L'accusa dell'omicidio rituale rivol-

ta agli ebrei, che avrebbero ucciso il bambino per usarne il sangue durante i riti pasquali, non era nuova ed era comparsa spesso, nonostante le condanne ufficiali della Chiesa e dell'Impero, come un metodo per scaricare le tensioni all'interno delle comunità cristiane contro un nemico spesso isolato come erano gli ebrei. L'episodio di Trento è del tutto ascrivibile proprio al più classico dei miti antisemiti a detta dello stesso G. L. Mosse⁹: le leggende di sacrifici umani iniziano a diffondersi contemporaneamente all'emergere della crisi del sistema sociale ed economico medievale, in un clima di grande insicurezza e instabilità che vede i prestasoldi ebrei come le vittime che periodicamente subiscono le conseguenze della situazione. Non è un caso che la guerra dei contadini del 1525 abbia trovato le prime vittime nelle case degli ebrei di Bolzano, dove vennero anche bruciati i titoli di credito e ripresi i pegni.

Il ricorso a questo terribile stratagemma per riconfermare l'identità della comunità cristiana era tristemente diffuso proprio nel mondo tedesco e non è un caso che il vescovo di Trento, Hinderbach, fosse originario dell'Assia,

7 Leopold Steurer, *Non tedesco ed ebreo, Considerazioni sull'antisemitismo in Tirolo*, in "Materiali di Lavoro", 1-4 1988, p.14.

8 Anna Esposito, Diego Quagliani, *I processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478), I processi del 1475*, Padova: CEDAM, 1990, p.27.

9 G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, Bari: Laterza, 1980, p. 125,

come i suoi collaboratori e la gran parte delle persone coinvolte: la stessa chiesa di S. Pietro, che avrebbe poi ospitato per quasi cinque secoli il corpo mummificato di Simone, era retta dal clero tedesco. Nel 1496 Massimiliano I avrebbe disposto l'espulsione definitiva di tutti gli ebrei dall'Austria, accusandoli proprio di aver ucciso e mangiato bambini cristiani¹⁰.

A Trento vi era la convivenza nello stesso quartiere del Mercato Vecchio di ebrei, anche loro per lo più di origine tedesca, e di una popolazione già dedita alla credenza dell'omicidio rituale, probabilmente lo stesso ambiente dal quale si levò quella *fama publica* sufficiente ad innescare prima il processo inquisitorio e a chiedere poi la santificazione del Simonino¹¹.

A questo substrato sociale già sensibile alle tematiche antisemite dell'omicidio rituale, va aggiunta anche la campagna antiebraica attuata nel tardo '400 dai Francescani Osservanti, che all'odio alla religione ebraica aggiungevano anche la polemica contro il prestito usurario, al quale opponevano come soluzione la diffusione dei Mon-

ti di Pietà. L'episodio del Simonino avvenne proprio in concomitanza con l'arrivo a Trento, in occasione delle celebrazioni pasquali, di Bernardino da Feltre, che con le sue prediche avrebbe potuto contribuire, se fosse stato necessario, a scaldare ulteriormente una situazione per molti versi già esplosiva¹².

Ma se si vuole trovare un personaggio che più di altri contribuì a determinare l'inizio e soprattutto l'epilogo del processo, quello è il Principe Vescovo Hinderbach, animato anche da motivi personali e politici ad alimentare il fuoco dell'odio antisemita. Il processo e soprattutto l'eventuale santificazione del Simonino infatti avrebbe potuto garantire maggiore autorità per il suo governo spirituale e temporale, minacciato dal duca Sigismondo conte del Tirolo, oltre ad assegnargli un importante riconoscimento di successo personale¹³.

A nulla valse la fermezza con la quale il commissario inviato da Sisto IV commentò i modi con i quali erano state estratte le confessioni, né i suoi sospetti su due cristiani che avrebbero ucciso Simone per addossare la col-

10 Rudolf Palme, *Sulla storia sociale e giuridica degli Ebrei in Tirolo nel Tardo Medioevo e all'inizio dell'età moderna*, in "Materiali di Lavoro", 1-4 1988, pp.119-120.

11 Anna Esposito, Diego Quagliani, *I processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478), I processi del 1475*, Padova: CEDAM, 1990, p.56 e sgg.

12 Cfr. Giuseppe Menestrina, *Gli ebrei a Trento*, "Tridentum", VI (1903), p.309.

13 Anna Esposito, Diego Quagliani, *I processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478), I processi del 1475*, Padova: CEDAM, 1990, p.94.

pa alla comunità ebraica¹⁴. Nonostante queste critiche e lo scetticismo del papa Sisto IV, che nel frattempo aveva proibito a tutti i principi d'Italia di utilizzare per il Simonino l'epiteto di beato e di avvallare la tesi dell'omicidio rituale, la fama dell'evento si diffuse rapidamente e come accade in questi casi non tardarono ad essere segnalati vari miracoli attribuiti al Simonino in un clima di crescente fanatismo incoraggiato dalle stesse autorità locali, soprattutto dopo la sospensione del processo. Dal 22 aprile 1475, quando venne aperto il libro dei miracoli nella chiesa di S. Pietro, al 4 giugno gli episodi segnalati e registrati furono 39 (!) e tendevano già ad uscire dalle valli trentine per comparire anche in Valtellina, Valcamonica, a Verona, a Brescia, a Mantova e anche nei territori germanici.

Il vescovo dichiarò già nell'anno successivo il bando degli ebrei dalla città di Trento e dal suo distretto: avrebbero potuto attraversarlo solo pagando un dazio e fermarsi al massimo tre notti.

Alla diffusione geografica¹⁵, che pure con l'andare del tempo si fece sempre meno espansiva, corrispose nel tempo una venerazione del corpo del Simonino che durò fino al 1965, quando il Vescovo mons. Alessandro

Maria Gottardi abrogò ufficialmente il culto e fece seppellire il corpo fino ad allora custodito ancora nell'apposita cappella della chiesa di S. Pietro.

Dal 1475 infatti ogni 10 anni le vie del centro di Trento erano state attraversate dalla processione dedicata al ricordo del presunto martirio, durante la quale, a chi avesse dimenticato l'origine della celebrazione, venivano anche mostrati gli oggetti usati dai torturatori ebrei per infierire sul corpo del Simonino. Per poco meno di 500 anni le autorità pubbliche e i prelati, la cittadinanza trentina, ma molte persone venivano apposta anche dalle valli, si ritrovarono uniti per rimarcare e rinsaldare la propria identità cattolica contro il pericolo ebreo: un antisemitismo vissuto e respirato da tutti come un valore non negativo ma addirittura motivo di definizione dell'identità collettiva locale.

Anche Alcide Degasperri partecipò con tutta probabilità alle processioni in ricordo del Simonino, anche lui respirò nella sua prima socializzazione i valori di questa società agricola, tradizionale, ancora chiusa a molti dei fermenti che iniziavano a diffondersi a nord e a sud del territorio trentino.

A Trento però qualcuno iniziò a studiare nuovamente la grande mole dei verbali redatti nel 1475, giungen-

do a conclusioni molto diverse che in passato: l'avvocato liberale Giuseppe Menestrina pubblicò in tre parti sulla rivista *Tridentum* nel 1903 la prima analisi non confessionale del caso. Ma si trattò di una voce isolata, mentre grande successo avevano avuto i due volumi pubblicati l'anno precedente dal parroco di S. Pietro, don Divina, che nella sua *Storia del beato Simone da Trento* aveva riconfermato ed alimentato la versione ufficiale dell'omicidio rituale. Delle due letture è più probabile che Degasperri, poco più che ventenne, avesse letto quella di Divina e ne avesse ricevute anche notevoli impressioni se reputò necessario dedicare un ciclo di conferenze agli operai trentini di Vienna sul tema degli ebrei in Trentino. Rievocando in più punti proprio la storia del martirio del Simonino, Degasperri ebbe parole anche a proposito delle dimostrazioni "fatte in Trento dai soliti signorotti, contro persone di alto merito, aggiungendo come questa scienza moderna vorrebbe distruggere la storia del martirio di S. Simonino"¹⁶, l'allusione alle tesi di Menestrina è chiara, come il totale rifiuto ad accogliere la revisione critica degli avvenimenti del 1475.

Del resto la stampa cattolica che Degasperri leggeva aveva sempre dato

ampio risalto alle manifestazioni per il Simonino. Negli articoli dedicati alla processione nel 1895, la *Voce Cattolica* pubblicò articoli di ricordo e richiamo dell'attenzione della cittadinanza verso "l'innocente martire di Trento e patrono meno principale della città e della Diocesi", nonché l'ordine che gli oratori, le confraternite, i bambini degli asili attorno all'urna contenente il corpicino imbalsamato, i cori, le autorità e il popolo, avrebbero dovuto tenere nel lungo corteo¹⁷.

L'articolo per la celebrazione del 1905, che cadeva nello stesso anno del XV centenario della morte di S. Vigilio, fu completamente dedicato alla minuziosa descrizione della nuova urna che avrebbe contenuto "S. Simonino, innocente fanciullo trucidato dagli ebrei 'per odio alla nostra santa religione'".

I temi dell'antisemitismo comunque non ricorrevano solo in occasione della ricorrenza del Simonino, ma facevano parte dell'insieme dei luoghi comuni utilizzati per rinforzare l'adesione alla comunità cristiana. Sulla *Voce Cattolica* e sul *Fede e Lavoro*, erano presenti molti dei temi utilizzati anche in Italia e in Francia contro questa comunità, che veniva temuta come fonte di un potere malvagio e volto a minare la società e i valori della reli-

14 Cfr. Giuseppe Menestrina, *Gli ebrei a Trento*, "Tridentum", VI (1903), p.352.

15 Cfr. Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino: Einaudi, p.81.

16 *Fede e Lavoro*, 8 marzo 1903.

17 *Solennità in onore di S. Simonino*, in "La Voce Cattolica", 9 maggio 1895.

gione. All'immagine degli ebrei come popolo deicida, come traditori e falsi, come organizzatori di complotti in combutta con liberali e socialisti, si aggiungeva anche la condanna per essere dediti agli omicidi rituali¹⁸.

Verso la fine del XIX secolo i temi dell'antisemitismo, già diffusi nel mondo austriaco da tempi memorabili, trovarono un riflesso quasi speculare nella propaganda del partito cristiano-sociale, che ne fece il principale argomento per conquistare l'amministrazione della capitale dell'Impero.

La nascita del partito cristiano-sociale si deve all'incontro di due anime molto diverse, l'una teorica, l'altra legata all'organizzazione e alla propaganda. Il personaggio che più rappresenta la prima è sicuramente il Barone Carl von Vogelsang¹⁹: appartenente a pieno titolo per lunga tradizione familiare al ceto dei proprietari terrieri, dopo la rivoluzione del 1848 si era convertito al cattolicesimo e vendute le proprietà terriere di famiglia, aveva preferito dedicare le sue energie alla carriera di giornalista a Vienna piuttosto che continuare ad amministrare la terra come gli avi; Degaspero lo

avrebbe definito un *aristocratico sociale*, al pari del Principe Liechtenstein²⁰. Dal 1875 fu il direttore del giornale conservatore-cattolico *Das Vaterland*, attraverso il quale diffuse l'idea che il vero problema dell'età moderna, ciò che avrebbe sancito il suo successo o il suo fallimento, fosse la necessità di risolvere la questione sociale. Naturalmente per Vogelsang la soluzione del problema andava trovata all'interno della dottrina cristiana, che attraverso i suoi principi evangelici avrebbe dato le risposte necessarie per frenare il vortice del capitalismo²¹.

In un articolo pubblicato sul *Domani d'Italia* da Degaspero nel 1902, Vogelsang appare come l'unico avversario del liberalismo in grado di porre termine al suo successo politico. Secondo Degaspero "poco dopo il 1880 parve che il liberalismo avesse raggiunto l'estremo della parabola e incominciasse a discendere. Aveva trovato un avversario teoretico terribile nel celebre barone Vogelsang, il quale [...] predicava i principi d'una riforma sociale cristiana"²².

Se Vogelsang rappresentava il teorico dei cristiano-sociali, Lueger era il leader carismatico del partito, colui che

sancì il legame tra le migliaia di elettori che lo avrebbero portato alla vittoria a Vienna e gli ideali del partito.

La gavetta politica di Karl Lueger era iniziata molti anni prima della sua clamorosa elezione a *Bürgermeister* della capitale dell'Impero. Nel 1885 era stato eletto nel *Reichsrat*, cioè nel Parlamento comune delle province occidentali del territorio imperiale, senza quindi i territori dell'Ungheria. Fu in questo ambiente che il giovane Karl entrò in contatto con chi iniziava a sostenere una politica anticapitalista. Infatti qui, tra le fila dell'alta aristocrazia austriaca, dei cattolici conservatori, tra chi insomma era maggiormente legato all'economia fondiaria, non solo per mero interesse economico ma anche per formazione culturale, Lueger incontrò quelle idee che grazie alla sua forte personalità avrebbero avuto così successo. Il Principe Aloys Liechtenstein²³ fu il più importante tra i sostenitori della necessità di attuare una politica di protezione degli operai contro i nuovi metodi di produzione, e il suo appoggio si sarebbe dimostrato fondamentale nei momenti dei contrasti con l'imperatore.

Nel 1888 Lueger entrò nel *Chri-*

stlichsozialen Verei, fondato dai discepoli di Vogelsang, e nel settembre dello stesso anno venne introdotto dai capi dei *Gewerberformer*²⁴ nella casa dello stesso Vogelsang e iniziò a prendere parte alle cosiddette *Entenabende*, alle serate nell'osteria Anitra d'Oro, dove lentamente prendeva forma la consapevolezza della necessità di un partito e il suo programma²⁵.

L'Enciclica papale *Rerum Novarum* (15 maggio 1891) sancì definitivamente la validità delle tesi dei cristiano-sociali, la centralità della questione sociale e l'importanza, almeno fuori dall'Italia, dell'intervento dei cattolici nella soluzione in senso cristiano dei conflitti generati dal capitalismo e dall'industrializzazione.

Il programma, o almeno l'aspetto ideologico di propaganda del partito, facevano leva su tematiche che avevano certo forte presa sul piccolo borghese di Vienna, ma non brillavano per raffinatezza o cultura politica.

L'argomento forte dei discorsi di Lueger e della stampa filocristiano-sociale era costituito dall'antisemitismo. Tutte le tensioni sociali dovute all'inarrestabile diffondersi del capi-

18 Quinto Antonelli, *Fede e Lavoro, ideologia e linguaggio di un universo simbolico*, Trento: TEMI, 1981, pp.70-71.

19 Cfr. Alcide De Gasperi, *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum Novarum"*, Milano: Vita e Pensiero, 1984, p.20 e segg.

20 Alcide De Gasperi, *I cattolici dall'opposizione al governo*, Bari: Editori Laterza, 1955, p.31.

21 Cfr. Giuseppe Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma: Edizioni Cinque Lune, 1961, p.774.

22 Alcide Degaspero, *La democrazia cristiana all'estero: il movimento cristiano-sociale in Austria*, in "Il Domani d'Italia", 15 maggio 1902.

23 Cfr. p.65 di Friedrich Funder, *Von Gestern ins Heute*, Wien: Verlag Herold, 1971; La Voce Cattolica, *Dopo una splendida vittoria*, Fortis (ps. di Alcide Degaspero), 10 novembre 1902; Il Domani d'Italia, *La democrazia cristiana all'estero: il movimento cristiano-sociale in Austria*, Alcide Degaspero, 15 maggio 1902.

24 Gruppo riformatore degli artigiani e dei commercianti.

25 Cfr. Giuseppe Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma: Edizioni Cinque Lune, 1961, p. 773 e segg.

talismo, del lavoro stipendiato assolutamente non tutelato, venivano attribuite al grande capitale, in particolare ebreo. Per questo, nonostante la fedeltà alla dinastia e alla chiesa, i cristiano-sociali continuarono a rimanere, almeno nei primi anni, degli interlocutori politici di seconda classe. Il loro radicalismo sociale non solo li allontanava dal grande capitale ebreo, loro nemico dichiarato, ma li rendeva sospetti anche agli occhi nella corte, dell'aristocrazia e degli alti circoli della Chiesa. Le accuse provenienti dall'alto non riuscirono a colpire comunque un partito che andava a riempire un vuoto politico con un programma al tempo stesso cristiano e socialmente progressista²⁶.

La presenza di un antisemitismo ambientale, insito nella cultura popolare di tutta l'area è sicura, quello che cambiò per la prima volta, e sarebbe diventata tragedia con l'avvento del nazismo, fu il suo uso strategico per i fini elettorali di un partito. Lueger unificò in questo contesto abilmente e con molta efficacia le tradizioni clericali dell'odio antisemita ("Gli ebrei hanno ucciso il nostro Signore Iddio")

come anche le storie medievali degli assassini rituali, che da secoli erano state diffuse in concomitanza con le proteste sociali e con la rivolta della piccola borghesia intorno agli anni '80, provocata soprattutto dalle difficoltà dovute al crollo della Borsa del 1873²⁷.

L'opposizione alla crescente povertà dei ceti agricoli e allo sfruttamento dei lavoratori dell'industria era sicuramente comprensibile, ma Lueger aveva capito che una battaglia contro i ricchi ingaggiata su questioni puramente economiche lo avrebbe completamente privato dell'appoggio del sistema. Per far accettare il suo programma il mezzo migliore fu quello di sostituire le questioni astratte con un nemico personificato ritenuto responsabile di quelle condizioni: l'ebreo, in particolare l'ebreo liberale²⁸.

Non è dato sapere quanto Lueger fosse realmente antisemita e clericale, o quanto in realtà utilizzasse questa facile arma di persuasione solo per scopi politici. Dando fede alla testimonianza di Spitzer, "nella sua biblioteca privata erano raccolti tutti gli scritti antisemiti, anche i più maligni"²⁹, sembrerebbe pos-

26 Cfr. C.A. Macartney, *L'impero degli Asburgo: 1790-1918*, 1969, trad. it. di Clemente Ancona, Milano: Garzanti, 1976, p.722.

27 Rudolf Spitzer, *Des Bürgermeisters Lueger, Lumpen und Steurträger*, Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1988, p. 89.

28 Robert A. Kann, *Storia dell'Impero asburgico, 1526-1918*, trad. it. di Clotilde Airoldi, Roma: Salerno Editrice, 1998, p.532.

29 Rudolf Spitzer, *Des Bürgermeisters Lueger, Lumpen und Steurträger*, Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1988, p. 87.

sibile supporre anche una adesione intima all'antisemitismo, ma non è questo l'importante. Ciò che resta di questo aspetto della politica dei cristiano-sociali è la diffusione, o meglio la legittimazione, della lotta all'ebreo, visto come parassita capitalista, soggetto capace delle peggiori nefandezze. La parte del programma che riguardò la politica nei confronti degli ebrei, ricorda tristemente l'opera di esclusione degli ebrei dalla società civile, attuata da Hitler non molti anni più tardi³⁰: il programma pretendeva tra le altre cose l'esclusione degli ebrei dalla proprietà fondiaria, dalla condizione di impiegati statali, giudici, ufficiali. Nelle scuole pubbliche gli ebrei non avrebbero potuto insegnare ai non ebrei. Gli ebrei sarebbero dovuti essere allontanati dalle professioni di avvocati, medici e commercianti di beni alimentari. Bisognava impedire la loro ulteriore immigrazione e dovevano essere costruite scuole separate per cristiani ed ebrei³¹.

Nella lotta all'ebreo Lueger coinvolgeva anche la Chiesa, trovando l'appoggio soprattutto del basso clero, dei curati di campagna, più sensibili alle lusinghe dello scontro fronta-

le con il "popolo deicida". In un discorso al Parlamento nel 1890, Lueger sostenne che "la nostra Chiesa deve liberarsi del ruolo indegno di serva del potere statale giudaico-liberale"³².

I temi del partito cristiano-sociale austriaco ritornarono anche in Trentino sulle pagine dei giornali cattolici, come *La Voce Cattolica* e il *Fede e Lavoro*, con i toni enfatici della propaganda per la battaglia del Bene contro il Male. La necessità di organizzarsi per fare un fronte cattolico capace di fermare i liberali e soprattutto i socialisti, rientrò in tutti i discorsi delle associazioni cattoliche, anche se rimase molte remore da parte dei vescovi che si succedettero a Trento nell'ultima parte del secolo XIX. La nascita del partito cattolico in Austria però contribuì a sciogliere molti lacci, e l'influenza di Murri sul versante italiano, dove pure era ancora in vigore il *non expedit*, rese più audaci i trentini.

Durante gli anni universitari Degaspero diventò corrispondente da Vienna per *La Voce*, sulla quale pubblicò articoli infuocati sulla necessità "di applicare *-mutatis mutandis-* agli stessi mali gli stessi rimedi"³³. Dagli

30 Cfr: K Skalnik, *Dr. Karl Lueger, Der Mann zwischen den Zeiten*, Wien, 1954, p.77 e sgg.; P.G.J. Pulzer, *The rise of political anti-semitism in Germany and Austria*, New York, 1964.

31 Rudolf Spitzer, *Des Bürgermeisters Lueger, Lumpen und Steurträger*, Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1988, pp. 89-90.

32 *Ibidem*, p. 90.

33 *Dopo una splendida vittoria*, 10 novembre 1902 in "La Voce Cattolica", Fortis (ps. di Alcide Degaspero).

articoli di Degasperi è facile capire come i mali fossero costituiti da socialisti e liberali, e non mancano neppure echi della polemica antisemita del partito di Lueger. Come Lueger, anche Degasperi dipinse i "nemici" dei cristiano-sociali a tinte fosche, come un grande potere occulto in grado di manipolare le informazioni e controllare i grandi capitali: "rappresentanti dell'oro e della bancarotta politica, i fabbricatori della pubblica opinione, (*Neue Freie Press, Tablatt, Zeit ecc.*), i padroni della borsa, i grandi industriali e commercianti; il capitale insomma internazionale, i cartelli, i trust e la Journelle. Tutto questo po' di roba messa insieme porta l'etichetta di *Forstschriftpartei*, ma il vero nome è *Alliance Israelite*"³⁴.

Anche per Degasperi gli ebrei rappresentavano un potere forte e alternativo allo Stato, che governavano nell'ombra: "la giovane borghesia, giunta dopo tanti stenti al potere, si trovò *allato* [in corsivo nel testo N.d.A.], se non dappertutto *sopra* i semiti, i quali si industriavano di soggiogarla come nel medio evo avevano saputo regnare nelle corti dei principi". E ancora a proposito del potere economico: "Le borse e le ban-

che e la stampa seppero tirarle nelle loro mani: il popolo pagava e credeva e una grande maggioranza era schiava di una piccola minoranza"³⁵.

L'analisi di Degasperi però non si fermò alla constatazione dell'antisemitismo come uno degli elementi più caratterizzanti del partito cattolico austriaco. Nell'articolo in cui commentò l'auspicata vittoria di Lueger alle elezioni comunali di Vienna, Degasperi compì una lucida analisi dei fattori che avevano portato a questo risultato. Sebbene risulti comunque centrale proprio la spinta al ritorno alla tradizione cattolica contro "l'ebreo Carlo Marx [*che*] aveva sconvolto la sociologia ed aveva fondato la Lega dei Comunisti, l'ebreo Lassalle [*che*] aveva già un esercito in assetto di guerra, e l'ebreo Heine e le colte ebrei [*che*] dominavano già nella letteratura e nei salons"³⁶, non mancò l'osservazione della struttura del partito, nella quale Degasperi vide proprio gli altri fattori determinanti della vittoria di Lueger.

Molto si è discusso a proposito dei sentimenti antisemiti che anche Degasperi avrebbe dimostrato, o almeno non condannato, negli anni della giovinez-

34 *Alla vigilia d'una gran battaglia*, in "La Voce Cattolica", 22-23 novembre, 1902 Fortis (ps. di Alcide Degasperi).

35 *Dopo una splendida vittoria*, in "La Voce Cattolica", 10 novembre 1902, Fortis (ps. di Alcide Degasperi).

36 *Ibidem*.

za. Certo dai suoi articoli dell'epoca non emergono riserve o prese di distanza da queste posizioni, anzi le conferenze tenute a Vienna per rinsaldare il culto del Simonino, testimonierebbero al contrario il suo pieno appoggio alle tesi di don Divina e di Lueger.

Per comprendere questa posizione però è necessario considerare l'ambiente dove Degasperi era cresciuto, permeato di tradizioni antisemite e completamente sordo a chi volesse aprire delle crepe in un edificio fatto di storie, dicerie e processi ormai vecchi di secoli.

Nel Trentino d'inizio secolo erano veramente pochi quelli che si erano resi conto dell'enorme castello di falsità e stereotipi nascosti dietro la storia del Simonino, e a loro va il merito di aver dimostrato grande indipendenza e libertà culturale. La solitudine dell'articolo di Menestrina e la sua debolezza di fronte alla grande diffusione delle tesi di don Divina, contribuisce ad evidenziare la profondità del radicamento dell'antisemitismo in Trentino, impermeabile a voci dissonanti.

Sul triste tema dell'antisemitismo Degasperi si dimostrò un uomo trentino del suo tempo, simile ai molti che non seppero scorgere i rischi di una lunga tradizione, inconsapevolmente complici di una storia partita da molto lontano e culminata nei campi di sterminio di Hitler.

L'atteggiamento di Degasperi nei confronti degli ebrei, condannati per motivi economici oltretutto di appartenenza religiosa, è stato poco studiato, nulla si sa della sua evoluzione o scomparsa negli anni della maturità. Come tutta la giovinezza di Degasperi, questo argomento ha trovato, comprensibilmente, lo scarso interesse nei biografi che lo hanno studiato, soprattutto nei più famosi e vicini alle sue posizioni politiche. In realtà anche l'antisemitismo giovanile di Degasperi deve trovare lo spazio necessario nello studio di un fenomeno che ha precise corrispondenze in tutto l'ambiente trentino e austroungarico, che spiegano l'ascendenza di queste idee anche sul futuro statista. Una ricerca in questo senso aggiungerebbe un ulteriore tassello alla conoscenza di un personaggio complesso come Alcide Degasperi, che avrebbe dimostrato nel corso della sua vita un'indiscutibile capacità di tenersi lontano da posizioni estreme, anche all'interno della stessa Democrazia cristiana.

Le forti affermazioni del Degasperi giovane, pesanti quanto inusuali rispetto al linguaggio politico degli anni della maturità, possono essere considerate come indice della grande diffusione e potenza delle credenze antisemite sul nostro territorio, capaci di attecchire anche in un pensatore attento come Degasperi.

C'è da chiedersi come avrebbero potuto migliaia di uomini e donne qualunque a sottrarsi alla rassicurante semplificazione di trovare ad ogni male un colpevole, ebreo, se anche Alcide Degasperi, che negli anni avrebbe dimostrato doti di grande lungimiranza e moderazione, era caduto nella facile trappola dell'antisemitismo.

Un monito utile anche adesso che lo shock della scoperta della soluzione finale inizia ad impallidire, per ricordare sempre il pericolo rappresentato dalla nascita e dalla diffusione di stereotipi che indichino vittime di nuovi pregiudizi magari non più gli ebrei, ma altri soggetti che la nostra società pone ai suoi margini, rifiuta o addirittura condanna.

Di fronte a problemi complessi, come i contrasti generati dall'industrializzazione all'inizio del secolo, o le frizioni dovute all'immigrazione oggi, è sempre più facile trovare risposte semplici, che magari indichino un presunto colpevole isolato e debole, che le soluzioni veramente necessarie e efficaci.

Di fronte a rigurgiti neonazisti, al sorgere di partiti territoriali e alle discusse tesi di Haider in Austria, è bene tenere presente che dalla ricorsività della storia a volte è possibile uscire, per prendere posizioni finalmente nuove anche alla luce delle esperienze già maturate dai piccoli come dai grandi uomini del passato.

Dal «RAPPORTO PRELIMINARE» della Commissione storica internazionale cattolico-ebraica sui silenzi di Pio XII a proposito de "La SHOAH".

Nel 1933, Edith Stein (ebrea, convertita al cattolicesimo, fattasi carmelitana con il nome di Teresa della Croce, uccisa ad Auschwitz, e beatificata da Giovanni Paolo II, ndt) scrisse a Pio XI chiedendogli di pubblicare un'enciclica di condanna all'antisemitismo. Questo è stato forse il primo di tanti appelli fatti al Vaticano affinché intervenisse in difesa degli ebrei. Anche se la data va oltre i limiti del nostro incarico, il documento è importante per il suo contenuto. Come fu accolta questa lettera? La lettera si trova negli archivi, e se sì, è possibile vederla?

Tecnoscienza e potere: gli abusi del pensiero tecnico-scientifico

di Eros Cereser

Premessa

La tecnologia oggi è un fenomeno complesso: si è industrializzata, ha bisogno di un sofisticato humus sociale per attecchire, di una consolidata certezza depositaria del sapere, di ingenti risorse economiche. E, d'altro canto, buona parte della ricchezza prodotta nelle società avanzate deriva dai progressi tecnici che essa ha determinato, ottenuta attraverso successi straordinari. La vitale sete di conoscenza dell'uomo, che passa attraverso la sua inesauribile capacità di dubbio e d'interrogazione, è insaziabile. Si sta imponendo così, in molti ambienti, il concetto di ricerca come valore prioritario, se non addirittura unico. Questo tuttavia, pur dovuto al fascino della conoscenza, alle immense sfide che essa lascia intravedere, ma anche al prestigio e al potere che indirettamente procura, non significa che essa sia in

grado di investire tutto, di raggiungere qualsiasi orizzonte, di valicare sistemi di senso che vanno oltre la razionalità scientifica.

Nell'età della tecnica il passo dell'etica arranca e, a stento, riesce ad arginare la furia incontrastata del progresso tecnico-scientifico.

L'antica persuasione che assegnava all'etica il compito di scegliere i fini e alla tecnologia il reperimento dei mezzi per la loro realizzazione è tramontata il giorno in cui il fare tecnico ha assunto come fini quelli che risultano dalle sue operazioni. (...) Ciò significa che non è più l'etica a promuovere la tecnica, ma è la tecnica a condizionare l'etica, obbligandola a schierarsi in una realtà, non più naturale, ma artificiale, che la tecnica non cessa di costruire e rendere possibile, qualunque sia la posizione assunta dall'etica.¹

1 Umberto Galimberti, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano, 1999, pag. 457.

Subordinato non più alla natura, ma al potere conseguito per dominarla, oggi l'uomo sembrerebbe far fatica nel riuscire a contenere la tecnologia attraverso norme regolative che mirino a mettere ordine in un sapere e in un potere che si estendono oltre ogni limite spaziale e temporale.² Il futuro che la tecnologia dispiega è talmente imprevedibile che crea uno iato tra le possibilità che essa mette a disposizione e le capacità previsionali, le quali, per essere all'altezza di quelle possibilità, dovrebbero compiere uno sforzo notevole per oltrepassare ciò che l'uomo ha finora conosciuto come limite della sua percezione e intuizione.

L'uomo così, sembra non conoscere più la soglia del limite; affrancato dalle catene della religione, del sacro, dell'etica, si spinge fin dove il mezzo glielo consente, aprendo scenari d'incerta evoluzione.

Onnipotenza o utopia?

Per molto tempo la medicina ha continuato a offrire il paradigma di una scienza non finalizzata alla dominazione del suo oggetto e la professione medica il modello di una tecnica che mirava non alla produzione di qualcosa di artificiale bensì al recupero di uno stato (fisico o mentale) il più vicino

possibile a quello naturale. Ma gli enormi sviluppi tecnologici e scientifici hanno mutato la situazione e neppure la medicina è riuscita a sottrarsi alla sindrome tecnologica. Con i mezzi tecnici di cui oggi essa dispone, oltre ad affrontare in modo nuovo i compiti che le sono tradizionalmente attribuiti, può pure prefiggersi scopi diversi, in origine di natura tutt'altro che medica.

Non si tratta di demonizzare le possibilità applicative che si aprono dinnanzi a noi, ma semplicemente di rendere evidente la presunzione che le accompagna quando si tratta di valutarne le cause e gli effetti. Si può intuire così, senza eccessive difficoltà, come la *tecnoscienza*³ sfiori nei problemi che esulano dalla sua competenza, cioè quelli propriamente umani, che non sono problemi solubili caso per caso con la semplice applicazione di certe regole metodologiche standardizzate. Anzi, non sono neppure definibili in astratto, ma solo da considerarsi come tensioni permanenti, richieste di senso rispetto all'esperienza vissuta, bisogni di significazione che l'uomo cerca di collocare nel proprio universo simbolico che tenta di affrancarsi dall'ignoto, dall'indeterminabile. Riflettendo sulla "materia umana" immersa nell'artificio tecno-

2 Cfr. Emanuele Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano, 1989.

3 Cfr. Umberto Galimberti, op. cit.

logico, è innegabile osservarne la sua plastificazione, ma anche la sua irrimediabile contaminazione degli umori, delle pulsioni, della fisicità imperfetta. In questo senso, il processo di conoscenza umano, basato su premesse scientifiche, procede piuttosto in interazione con quello tecnologico: la tecnologia compenetra la scienza tanto quanto la scienza la tecnologia, in quanto ciascuna ha bisogno dell'altra e stimola l'altra.

Ma questo impulso alla conoscenza, di per sé culturalmente accettabile ed anzi auspicabile, oggi non viene più esclusivamente sorretto da un delicato ma quanto mai vivo appetito di verità, ma è con forza sospinto ed allettato dalla tecnologia, che gli trasmette gli stimoli provenienti dal vastissimo campionario delle sue innumerevoli ed inesauribili possibili applicazioni pratiche. Un sodalizio, quello tra scienza e tecnologia, che mal si coniungerebbe se facesse riferimento preponderante ad una logica tecnologica che pone ogni suo passo nella condizione di prepararne uno successivo in modo tale che non subentri mai un

arresto per esaurimento interno delle sue possibilità. E' vero che da sempre l'uomo, dapprima sospinto dalla sua biologicamente cronica manchevolezza⁴ e poi dalla sua perenne volontà di controllo sugli eventi, condanna ogni concetto di resa o adattamento, percepito come preludio di sconfitta dell'inarrestabile progresso umano. Ma al momento attuale il processo egemone di sviluppo dell'umanità sembra seguire le orme di un cammino che comporta la legittimazione di tutto ciò che la tecnologia ci consente di fare (e che in parte sta già facendo), alterando il nostro senso della valutazione effettiva e reale delle implicazioni cui essa ci pone dinnanzi.

Ne emerge un quadro problematico abbastanza delineato in cui è evidente come la *tecnoscienza* non abbia il potere di determinare il principio e la fine degli eventi che coinvolgono l'uomo. Pur elevando l'uomo ad una posizione di supremazia nel firmamento degli esseri viventi, estendendo così i confini del conoscibile, attraverso il suo metodo rigoroso e la precisione dei suoi concetti di misu-

4 L'antropologo Arnold Gehlen in *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983, sostiene che l'uomo è un essere per sua natura "carente", nel senso che non gode di specifici attributi organici che lo salvaguardino dall'ambiente e dagli altri esseri. Appunto perché manchevole, organicamente debole, l'uomo non può che svilupparsi come essere di cultura - inteso come l'insieme delle disposizioni e delle tecniche con cui egli "cura" e garantisce la propria sopravvivenza sulla terra - cioè passare da una mentalità essenzialmente biologica ad una preminentemente culturale.

rabilità, essa non dischiude le porte dell'"olimpico", non conduce ai significati più nascosti come il senso dell'esistenza, della nascita e della morte, non travalica i confini del tempo e di ciò che custodisce. Semplicemente fa affiorare, per mezzo della sua incompiutezza, il limite dell'agire umano, la sua perfettibilità, la sua imperativa rincorsa verso il Tutto, concepito come sondabile, manipolabile, ma soprattutto "imbrigliabile". Infatti, per molti scienziati contemporanei, non si può a rigore parlare di leggi della natura, ma soltanto di metodi operativi scientifici non ancora abbastanza evoluti. Parlare di limiti nella ricerca scientifica, per la mentalità scienziata, è illegittimo e contraddittorio. La scienza è una procedura pubblica e, proprio per questa sua supposta "pubblicità", non si pone in termini decisi la questione di autodelimitarsi. L'unica regola etica che la scienza può riconoscere è data dalla ricerca scientifica stessa. Se ci addentriamo profondamente in questa considerazione però, si vede come essa sia facilmente falsificabile in quanto "la tecnoscienza oggi dischiude sempre più spesso nuovi scenari di imprevedibilità, imputabili non come in passato ad un difetto di conoscenza, ma ad un eccesso del suo potere di fare, enor-

memente maggiore del suo potere di prevedere e quindi di valutare e giudicare (...) perché la sua capacità di ordinamento è assolutamente inferiore all'ordine di grandezza di ciò che vorrebbe dominare".⁵

La convinzione stessa che tutto si possa raggiungere ci porta anche a riconsiderare l'idea della morte in "un io che con la modernità è diventato decisamente ipertrofico e che tende a viversi comunque come immortale".⁶ Debitamente ridotta a incidente tecnico, non più vissuta come evento naturale, ma come "convenzione" sociale, essa viene concepita dall'uomo come una sconfitta della sua onnipotenza, un limite alla violabilità della natura. In una società che crea strumenti in grado di appagare qualsiasi bisogno, appare inaccettabile trovarsi di fronte ad ostacoli insormontabili. Si arriva così ad eluderla attraverso uno sforzo ancora maggiore di supremazia: se non è possibile annullare la morte, s'insegue con ogni mezzo il prolungamento della vita. La tecnoscienza, così affamata di nuovi traguardi, sta lentamente cominciando a separare l'individuo dalla sua dignità in uno degli attimi più intimi della sua esistenza: il trapasso. Alterando la nostra normale concezione di "ciclo vitale", prolungando indistintamente gli attimi del-

5 Umberto Galimberti, op. cit., pag. 467.

6 Piergiorgio Rauzi, Leonardo Gandini, *La morte allo specchio*, Edizioni L'Invito, Trento, 1998, pag. 32.

la nostra vita alle soglie di un evento così drammatico, ma facente indiscutibilmente parte della nostra essenza di esseri "compiuti", la tecnologia sembra in apparenza allontanare l'idea della morte, ma al contempo, spesso, diminuire la nostra capacità di accettarla e di farvi fronte. Ciò che affiora, da una così radicale mutazione del nostro essere "umani", è che la trasposizione dal piano etico a quello tecnico non può che condurre verso la riduzione della nostra facoltà di dare alla questione una risposta adeguata al suo enorme significato esistenziale.

Il problema qui, è che spesso la moderna tecnologia (medica) è in grado di procrastinare la fine oltre il punto in cui la vita ha compiuto il suo percorso "naturale", anzi oltre il punto in cui questa rappresenta ancora un patrimonio per sé e per la società. Di conseguenza, si arriva a far sì che la linea di demarcazione tra la mente e il corpo venga sempre più a collimare sino a scomparire nei meandri della rincorsa ad un insopprimibile desiderio di immortalità. Ci si deve allora chiedere fin dove bisogna anteporre il desiderio d'onnipotenza al normale evolversi dei fatti biologici, fin dove è lecito mettere mano per salvaguardare l'inviolabilità della persona, fin dove

la sacralità della vita possa essere ritenuta tale, a discapito del diritto di autodeterminazione della persona e dei bisogni da esso derivanti.

Non dimentichiamo che il progresso è un obiettivo facoltativo, assolutamente non obbligatorio, e che in particolare il suo ritmo, per quanto storicamente, di fatto, sia divenuto coercitivo, non ha nulla in sé di sacro. Teniamo conto infine che l'obiettivo del progresso non può essere quello di eliminare il destino della mortalità. La nostra condizione mortale incombe su di noi con la sua durezza, ma anche con la sua saggezza, perché senza di essa non esisterebbe la promessa eternamente nuova dell'entusiasmo e dell'originalità, e neppure l'impulso per ciascuno di noi a contare i nostri giorni e a farli contare.⁷

Ciò che viene messo in luce è che, seguendo questi itinerari, assorbiamo, di fatto, nel processo tecnico-scientifico anche altri problemi, che sono forse propriamente più umani: la dignità, l'equità e la responsabilità, il senso della persona e della ricerca ad esempio. Essi, per il solo fatto di essere una parte pregnante della nostra vita, costituiscono delle inclinazioni costanti cui quotidianamente ci rivolgiamo: la vita umana è un codice, un program-

7 Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), trad. it. *Tenica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1997, pag. 108.

ma di cui prevedere o addirittura orientare lo sviluppo, o invece un progetto, un dono da accogliere, una libertà di cui accettare lo sviluppo imprevedibile ed inedito? L'essere umano è un oggetto, uno strumento di cui potersi servire, o una potenzialità inesauribile di interrogazione, di creatività, di relazione, di fraternizzazione, di rottura con l'ordine costituito? Ecco allora che, proprio per la loro intrinseca indeterminabilità, queste inclinazioni sfuggono a qualsiasi rigida formulazione scientifica. A volerne dare una spiegazione rigorosamente matematica si corre il rischio indicato da Husserl, secondo il quale, pur con le migliori intenzioni, così facendo, si procederebbe ad una "geometrizzazione del mondo", che comporterebbe inevitabilmente un grave impoverimento dell'esperienza umana e del suo pensiero.⁸

Paradossalmente, sembra quasi che la stessa visione scientifica del mondo e la rapidissima accelerazione tecnologica, abbiano prodotto quel vuoto spirituale e quella frammentazione sociale che, a loro volta, rappresentano un fertile terreno di coltura per le credenze "tecnoescatolo-

giche". In un certo senso, alle culture che sorgono dal fluire del pensiero tecnico-scientifico, sembra essere assegnato il compito di creare un "nuovo" dio, più moderno, più accessibile e meno intransigente di quelli che hanno accompagnato il nostro lungo cammino nella storia. Un dio che sappia accogliere un imperante proliferare di nuove esigenze, di inediti stimoli ed inconsueti valori per tentare di trovare una fonte di significanza "ultima", che sappia indicarci la via che porta al vasto territorio della pace interiore, dove i tradizionali temi spirituali vengono riadattati alle contemporanee esigenze "secolari" della sfera privata.⁹ Visto che il razionalismo e il materialismo incalzano da ogni direzione, ma comunque il bisogno di spiritualità rimane sempre vivo e impellente, chi si sente defraudato da questo "scollamento", adotta la strategia di legittimare le credenze spirituali in termini scientifici, cercando, attraverso di essi, sia di esprimere convinzioni metafisiche che di elaborare soluzioni tecniche a domande di impronta spirituale. Si offre così, una visione olistica della *tecnoscienza*, che integra piuttosto che alienare, che è quasi "di-

8 Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1954), trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1972.

9 Cfr. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (1963), trad. it. *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna, 1969.

vina" nella sua capacità di ricostruire la nostra *concezione del mondo*,¹⁰ frantumata da un'ipertrofica abbondanza di simboli. Gli scienziati e i tecnologi sempre più apertamente indicano il valore del loro lavoro nella ricerca di una conoscenza divina.

Tutto ciò perché la tecnologia e la spiritualità non sono complementari né opposte e neppure rappresentano stadi successivi dello sviluppo umano: esse sono unite, e lo sono sempre state, poiché l'impresa tecnologica è allo stesso tempo uno sforzo essenzialmente religioso. Questo non significa suggerire, in un senso semplicemente metaforico, che la tecnologia sia simile alla religione poiché evoca emozioni religiose di onnipotenza, devozione e timore, o che è divenuta una nuova religione (laica) in se stessa e per se stessa, con le proprie caste clericali, rituali e articoli di fede; piuttosto, significa, letteralmente e storicamente, indicare che la tecnologia moderna e la religione si sono evolute insieme e che, come risultato, l'impresa tecnologica è stata e rimane soffusa di fede religiosa.¹¹

Ecco però che questa diffusa spe-

ranza che esista una cura olistica per il distacco tra spiritualità e *tecnoscienza*, tra sacro e profano, attraverso la convalida della propria fede con l'impiego di strumenti, termini e modelli concettuali presi a prestito dalle ricche sorgenti della scienza e della tecnologia, rivela tuttavia, una specie di subdolo sotterfugio. Una strategia del genere, infatti, riafferma la superiorità culturale della *tecnoscienza* e del ragionamento induttivo come arbitri capaci di decidere cosa includere nella cultura generale e cosa relegare ai margini.

L'irreversibilità della nozione di progresso ed un rispetto incondizionato della scienza della tecnologia potrebbero dunque condurre verso un appiattimento del cosiddetto "senso del limite", concetto che, al contrario 'di quello che si pensa, non significa l'arresto del progredire di una società, ma solamente il suo porsi degli obiettivi dichiarati, frutto possibilmente di un dibattito che dovrebbe coinvolgere l'intera opinione pubblica, eludendo così, il carattere misterioso e fondamentalista tipico della tecnologia e della scienza di frontiera.

Questo ci porta ad un punto cru-

10 Qui è intesa nell'accezione espressa da Luckmann, secondo il quale essa è "un sistema di significato globale in cui categorie socialmente rilevanti di tempo, spazio, causalità e fine, vengono sovraordinate a schemi interpretativi più specifici, nei quali la realtà è divisa in segmenti e questi sono collegati tra loro. In altre parole, essa contiene sia una logica 'naturale' che una tassonomia 'naturale'" (op. cit., pag. 69).

11 Cfr. David F. Noble, *The Religion of Technology* (1997), trad. it. *La religione della tecnologia*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000.

ziale: il vero nemico dello sviluppo e del progresso tecnologico è in parte l'acclamazione dell'*automatismo*, cioè il procedere senza argini né condizioni. L'*automatismo* è la peggiore forma di fatalismo perché segna l'affidarsi totale ad un dio che non vede e non provvede, non pensa, non è, ma semplicemente fa. L'*automatismo* è la sovranità del procedere sulle ragioni del procedere.¹² Se l'unico modello di sviluppo tecnologico disponibile pone la perfezione contrapposta al fallimento, senza vie di mezzo, allora non riusciremo a comprendere l'universo tecnologico.

L'aumentato potere deriva quindi dall'aumentata potenzialità tecnologica. La medesima potenzialità, ora che domina lo scenario del mondo contemporaneo, deve anche essere messa in grado di calcolare e proporre solu-

zioni per i suoi effetti futuri. Lasciarsi incantare solo dai facili entusiasmi potrebbe voler dire imprimere una radicale e insidiosa trasformazione: dal desiderio di *tecnoscienza* alla *tecnoscienza* del desiderio.

Il pericolo è quello di un'impresa tecno-scientifica, da cui noi siamo sempre più dipendenti per la conservazione e l'estensione delle nostre vite, che riveli uno sguardo sdegnoso e intollerante verso l'"umana naturalità". Se i sogni della fuga tecnologica dai confini dell'imperfettibilità si erano trasformati ai suoi albori in qualche timido miglioramento per la condizione umana, adesso forse la ricerca della trascendenza tecnologica tende ad offuscare la ricerca degli equilibri umani più innati, bisognosi di soluzioni più armoniche e probabilmente più moderate.¹³

12 Cfr. Franco Pratico *Inventiamo macchine prodigiose che ci porteranno lontano. Dove?*, in *Telega* n. 14/1998, consultabile al sito <http://www.fub.it/telema/TELEMA14/Pratti4.html>.

13 Cfr. David F. Noble, *op.cit.*

**CHI CI SALVERÀ DALLE PRETESE SOTERIOLOGICHE
DELLA SCIENZA E DELLA TECNICA?**



SOLO UN DIO CI SALVERÀ - ebbe a dire Martin Heidegger



SARÀ VERO?