

Matteo Veronesi

*Ratzinger, Flores d'Arcais e
l'autotrascendimento del metodo. Paolo
Flores d'Arcais Gesù. L'invenzione del Dio
cristiano*

Come citare questo articolo:

Matteo Veronesi, *Ratzinger, Flores d'Arcais e l'autotrascendimento del metodo. Paolo Flores d'Arcais Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche», 29, no. 12, aprile/giugno 2012

Ha scritto Ernst Bloch che «il meglio della religione è la capacità di suscitare eresie». E decisamente eretico è un libello di Paolo Flores d'Arcais Gesù. *L'invenzione del Dio cristiano*, Add, Torino 2011, pp. 127, euro 5, scritto con l'impegnativo, se non velleitario, intento di contestare, o addirittura demolire, la monografia che Papa Ratzinger ha dedicato alla figura del Cristo.

Forse Flores d'Arcais non ha pienamente compreso, o ha rigettato in partenza, la metodologia adottata dal Pontefice; il quale, nella prefazione, parla della necessità, di fronte al testo sacro, di un «autotrascendimento del metodo» (Selbsttranszendierung der Methode), ovvero di un approccio che muova dalla parola, dal testo, collocati sì nel loro contesto storico, considerati sì come «parola umana, in quanto umana» (das Menschenwort als menschliches), ma anche trascesi in vista di un senso ulteriore, di un valore superiore, assoluto, e considerati nei loro possibili, intrinseci significati, che possono andare oltre quello immediato, e sfuggire, a volte, alla consapevolezza stessa degli autori.

Non credo si possa parlare, come fa, quasi con violenza, Flores d'Arcais, di «falsificazioni storiche» di cui il Papa sarebbe stato colpevole. I problemi sollevati da Flores d'Arcais, del resto, non sono nuovi, e anzi circolano nella libellistica atea da quasi un secolo, e sono stati quasi tutti già posti, e in vario modo risolti, dall'esegesi.

Cristo non si sarebbe presentato come il Messia, né come figlio di Dio; la sua divinizzazione sarebbe opera posteriore delle gerarchie ecclesiastiche. A riprova di ciò, viene addotta la celebre maledizione che Cristo scaglia contro Pietro (Marco 8, 33 e Matteo, 16, 23). Flores

d'Arcais non chiarisce su quali argomentazioni filologiche dovrebbe basarsi la totale espunzione, da lui sostenuta, dei versetti (da Marco, 8, 30 a Marco, 8, 32 e da Matteo, 16, 19 a Matteo, 16, 22) che contengono la parte centrale del dialogo, di una limpidezza e una linearità adamantine, e che separano la frase di Pietro, secondo cui Cristo è il Messia, dalla maledizione di Gesù. Certo è che tale espunzione stravolge completamente un dialogo fondamentale, nitido, coerente, su cui concordano, nella sostanza, due dei tre Vangeli sinottici. Non è il titolo di Messia, di Figlio del Dio vivente, che Cristo respinge, bensì la tentazione, indotta dalle parole di Pietro, di evitare il Calvario.

Con questo *Amor Fati*, con questa accettazione di un destino già scritto, eppure da compiersi, con questa tensione dialettica di divinità e umanità, la figura di Cristo si pone, anche agli occhi di un non credente, come quella di un grande eroe tragico e insieme sapienziale, che sceglie e patisce il proprio destino e la propria missione, come il Socrate del Fedone o come il Prometeo e l'Oreste eschilei.

Quanto alla definizione di Figlio dell'Uomo, essa contribuirebbe, secondo l'autore, a smentire la consapevolezza della divinità di Cristo nei Vangeli. In realtà, se il profeta Daniele (7, 13) aveva preannunciato l'avvento, ancora nebuloso e indefinito, avvolto nell'oscurità di una visione notturna, di «uno, simile ad un figlio d'uomo» (*hos uiòs anthrópou*), ora il Messia si è incarnato, con precisione, in Colui che è «il Figlio dell'Uomo»; e l'Uomo è, ora, un Uomo-Dio, una sorta di *Ur-Mensch*, come lo chiamava già l'esegesi liberale dell'Ottocento, un «Uomo protofenomenico», un archetipo di ogni possibile perfezione; uno «specchio di verità», diranno i Mistici medievali, in cui riconoscere, e insieme non riconoscere, la propria umana, creaturale imperfezione, la propria materica deformità.

Non sono solo i mistici, del resto, ma i maestri del razionalismo occidentale, da Kant ad Hegel, a vedere in Cristo la traccia e la spia di un'umanità purificata, condotta al suo massimo grado di perfezione, la «scintilla divina» che dà all'uomo la percezione di poter essere partecipe della divinità, di essere anzi «disceso in un senso più elevato dalla divinità stessa».

«Io Sono» è la più semplice, e insieme forse la più incisiva, definizione che Cristo dà della propria essenza. Ratzinger rinvia giustamente ad Esodo 3, 14, alla celebre autodefinizione della Divinità come *tò ón*, «ciò che è». Cristo, in quanto Dio, è puro Essere, Essere supremo, *summum Ens*; ed è, nel contempo, Dio in quanto Essere. «Se non credete che Io Sono, morirete nei vostri peccati» (Gv, 8, 24). «Prima che Abramo fosse, io sono» (Gv, 8, 58). Gesù ha coscienza della propria divinità; si pone e si manifesta come l'Essere sommo, eterno ed increato, e come la suprema Giustizia.

La prova del fatto che Cristo e i suoi primi seguaci non sarebbero affatto usciti dall'ortodossia ebraica viene additata nei sacrifici da loro offerti alla Divinità, il che renderebbe «smaccata falsità» l'affermazione di Ratzinger secondo cui l'avvento del

messaggio cristiano avrebbe segnato la fine dei «sacrifici del tempo».

Ebbene, anche l'opera di Ratzinger, come tutte le opere significative della storia del pensiero, deve essere a sua volta interpretata. Mi pare evidente che il Pontefice ha qui voluto sottolineare il fatto che il cristianesimo, pur nascendo nell'ambito della ritualità e del formalismo ebraici, ha superato il carattere ancora totemico, cruento, in certa misura primitivo, dei sacrifici di animali nell'ebraismo originario, e ha spostato l'idea di sacrificio verso quella rievocazione incruenta, ma non meno viva e reale, del sacrificio di Cristo che è l'Eucarestia.

Quelle che Paolo reca, in Atti, 24, 17, sono *prosphoras* (*oblaciones* traduce la Vulgata), dunque non tanto sacrifici, quanto offerte votive o semplici segni di omaggio e di sottomissione all'Unico Dio. In Salmi, 39, 7, la *prophora*, offerta, è distinta da *thysia*, il sacrificio ardente, fumante, palpitante di vita e di morte animali.

Nel greco dei Concili, il termine passerà (dice il *Thesaurus Linguae Graecae*) a designare «*dona et munera quae paenitentes in altari offerebant*», quasi a sancire, nello slittamento semantico, il carattere sempre più simbolico, evocativo, allusivo, delle offerte e degli omaggi alla Divinità. Del resto, già nell'Antico Testamento le offerte non sono necessariamente cruento, ma possono essere di cereali, incenso, vino (Genesi, 4, 3; 1Re, 9, 25; Amos, 4, 5; Deuteronomio, 32, 38; Ezechiele, 46, 5, 7, 11; 45, 17 – passo, quest'ultimo, ove si parla di *neset*, libagioni, con risonanze misteriche e dionisiache da un lato, precristiane dall'altro). In San Paolo, nella Lettera ai Romani (12, 1), la «sacra offerta vivente» (*thysian zōsan hāghian*) è, precisamente, lo stesso culto, la stessa *loghikè latrēia*, insieme «ragionevole» e «spirituale», conforme al Logos che è Verbo incarnato, e insieme ordine dell'universo. Quando la tradizione talmudica arriverà a definire lo studio, il raccoglimento, la meditazione, l'umiltà, l'autodominio come il più autentico e profondo "sacrificio", lontanissimo ormai dalle antiche pratiche cruento, ciò sarà forse stato reso possibile anche dall'influsso del platonismo cristiano.

Un altro argomento addotto da Flores d'Arcais per negare o limitare la storicità e l'originalità del messaggio cristiano è il fatto che la *parusia*, annunciata come imminente (Mt, 24, 34; prima lettera di San Paolo ai Tessalonicesi; 1 Corinzi, 7, 29-31), non si sia ancora realizzata. Ma la *parusia*, la finale manifestazione della Divinità nella gloria del suo ritorno, è sempre imminente, e insieme collocata in una lontananza indefinita, vicina e insieme lontana, calata nella storia e, nello stesso tempo, immersa nella sfera inintelligibile ed imperscrutabile dell'eterno. Gesù ha effettivamente annunciato, come dice Ratzinger, la fine dei tempi in un futuro indefinito. Il termine *gheneá*, utilizzato per indicare la «generazione» entro la quale avverrà la *parusia*, era, già nel greco classico, parola solenne, aulica, mitica, inconsueta, dunque, rispetto al registro dei Vangeli, nei quali prevale il *sermo humilis*, dimesso, colloquiale; *gheneá* è la *genia*, la schiatta, la stirpe, dei re e degli dei; di per sé, la parola tratteggia ed evoca una dimensione che va oltre la storia, oltre l'immediato,

oltre il tempo, che si immerge nell'assoluto e nell'eterno, abbracciando ogni possibile umanità nella sua perenne comunione con la sfera del Divino.

Ghennáo, già in Platone (*Timeo*, 34b), è verbo che indica la generazione distinta dalla creazione; il Demiurgo, che non crea dal nulla, ma plasma la materia, generò, eghennésato, coeterni l'una all'altro, e l'uno con l'altra coincidenti, l'Anima e il Cosmo. Il cristianesimo, com'è ovvio, non accetta il panteismo, salvaguardando la trascendenza di Dio; ma fa propria l'idea del Cristo ghennethénta, ou poiethénta, «generato, non creato», sgorgato e manifestatosi per interiore emanazione, come la luce dal fuoco.

In Dio, e nell'attesa della sua venuta, l'uomo, come dice Dante, «s'eterna», pur restando legato all'immanenza e alla storia. In tutt'altro contesto, già nel *Prometeo eschileo* (v.850), ghennémata designa connubi, unioni divine, avvenuti per semplice «tocco», persi nell'intemporalità, o nella metatemporalità, del mito. Quand'anche in *Lc*, 3, 22, ove parla lo Spirito Santo rivolto al figlio, si accogliesse, come vorrebbe Flores d'Arcais, la variante, raramente attestata, «oggi ti ho generato», anziché «in te mi sono compiaciuto», si tratterebbe comunque di una generatio già sussistente ab aeterno, inscritta nella dialettica dell'essenza del divino, tanto da rendere irrilevante ogni occasionale e circostanziale determinazione cronologica. Ad ogni modo, la variante è citazione dai *Salmi*, 2, 7, che un copista avrà certo interpolato al testo; peraltro, *At*, 13, 33, ed *Eb.* 1, 5 e 5, 5 interpretano il versetto proprio come profezia messianica.

Oi zôntes, oi perileipómenoi, nos qui vivimus, nos qui relinquimur (anche questi participi presenti hanno un valore assoluto, metatemporale): espressioni che indicano da un lato un'umanità protesa verso la vita eterna, verso l'unione con il Dio vivente, ho theós ho zôn, dall'altro un'umanità sofferente, superstite e insieme abbandonata e smarrita. La Seconda Lettera di Pietro, affermando che davanti a Dio mille anni sono un giorno solo, un giorno solo mille anni, non vuole soltanto, come sostiene Flores d'Arcais, elaborare, e in qualche modo mitigare, il lutto per la morte del Salvatore, ma affermare la limitatezza e la relatività di ogni tempo terreno rispetto alla misura dell'eterno.

E la stessa parola parousía, nel greco classico, fra Platone e i Tragici, è termine solenne, di vasta portata, che indica ben più di una presenza limitata, temporale, immediatamente tangibile. In *Fedone*, 100d, essa designa la presenza del Bello e del Bene universale, attraverso la quale, per condivisione, le realtà terrene e transitorie possono divenire compartecipi di quei valori assoluti, così come il cristiano è in qualche modo compartecipe, già nella vita terrena, dell'immortalità; in *Sofocle* (*Elettra*, 1104) essa indica, nell'incontro fra *Elettra* e il fratello *Oreste* (in certo modo, per lei, tornato alla vita, benché mai morto, ma da lei creduto tale: e per questo «un vivo non ha bisogno di sepolcro»), la possibilità, il momento favorevole in cui un antico male, quello del tradimento, dell'iniquità, della colpa, potrà essere rivelato, mentre per ora l'epifania di *Oreste* deve continuare ad essere avvolta dal silenzio; in *Ecuba*, 227, parousía è invece la presenza, anch'essa perenne, del male, o di

quello che l'uomo reputa tale, e che deve essere accettato come parte di un ordine imperscrutabile ed oscuro. Parusia, insomma, come metatemporale presenza del Bene e insieme del Male – in un'ottica cristiana, della sofferenza, del dolore e del martirio attraverso cui si affermano la testimonianza e la possibilità della redenzione. Anche per questo gli Apostoli, dopo la risurrezione, avvertono solo una «presenza indecifrabile», una percezione che va oltre l'immediato e pacifico «riconoscimento fisico», e che si cela dietro varie parvenze ingannevoli, tanto che «il riconoscimento di Gesù si realizza solo attraverso una sorta di illuminazione retrospettiva». Come ben sanno gli storici della religione, la manifestazione del Divino e del sacro ha sempre in sé qualcosa di numinoso, di metamorfico, di enigmatico; essa viene riconosciuta come tale solo attraverso un processo di interpretazione, di delucidazione, di progressivo inveroamento. Non è vero che il verbo *katághei*, impiegato da San Paolo per indicare il fugace ed illusorio trascorrere e svanire della «scena del mondo», indichi imminenza. Il greco esprime l'imminenza con *méllein* seguito dall'infinito. Si tratta, semmai, di un presente intemporale, perenne, perpetuo, come perpetuo è lo svanire delle parvenze terrene, perennemente inseguite ed insidiate dall'eterno. Che gli uomini siano coloro *eis oùs tà téle tôn aiónon katéntesen* («coloro i quali sono stati aggrediti dal compimento degli evi»), come dice Paolo in un passo in cui sembra di sentir risuonare la voce sottile e larvata dell'essere, conferma che la *parusia* è collocata in una dimensione messianica, in un'indeterminatezza che fa trascinare il tempo nell'eterno, e apre uno spiraglio dell'eterno sul tempo: *Aiôn* non è, in greco, il tempo, *Chrónos*, ma l'eterno; e *télos* (tra l'altro al plurale, come ad accentuare l'universalità e l'indeterminatezza) non è tanto la fine come discrimine cronologico, quanto piuttosto il compimento, il culmine, l'inveroamento. *Katantáo* è verbo di movimento, come se in ogni istante il futuro della *parusia*, l'imminenza perpetua dell'eterno sul tempo, si facesse incontro all'uomo che l'attende. *Katántema*, in Salmi, 18, 7, è il moto del sole che tramonta, per poi risorgere; e il Sole è la gloria di Dio, inscritta nell'eterno moto degli astri, nell'armonia silenziosa dei cieli – il vivo fluire del tempo che si accorda con la ciclicità dell'immenso. Il tempo, dice ancora Platone, è immagine mobile dell'eternità. Il fatto che *eghéiro* significhi, in greco, primariamente risvegliare, non risuscitare, viene addotto come prova per mettere in dubbio la veridicità della testimonianza storica della risurrezione. Eppure, già in Apollodoro (2, 5, 12, 5) quel verbo è usato per indicare il gesto di Ercole che, negli Inferi, ridà la vita a Teseo con un tocco della mano, mentre tanti altri spiriti gli si fanno intorno *hos anastesómenoi*, per essere risuscitati, con lo stesso termine, *anástasis*, che indicherà la risurrezione nel greco cristiano. Si dirà che proprio la presenza di miti di risurrezione in tradizioni pre-cristiane sminuisce l'originalità, la novità e la portata storica del messaggio cristiano. Ebbene, i Padri della Chiesa erano i primi a riconoscere come nel mondo classico si nascondessero a volte allegorie precristiane; ma ben diversi sono il nucleo storico, il fondamento testimoniale e la

forza pastorale di un culto che si affermò e si diffuse nel mondo attraverso il sangue dei martiri. Del resto, come ha dimostrato Ilaria Ramelli, i sottintesi filocristiani presenti nell'*Hercules Oetaeus* (i quali si inseriscono nel contesto di un dialogo fra Stoicismo e Cristianesimo in funzione antineroniana) confermano indirettamente (insieme all'episodio della Matrona di Efeso nel *Satyricon* di Petronio, feroce parodia della risurrezione) come l'idea della divinità e della risurrezione di Cristo fosse giunta ben presto a Roma. L'Editto di Nazareth, poi, sancendo la spropositata pena di morte per chiunque avesse rimosso un cadavere da una tomba, dimostra indirettamente come la notizia della risurrezione si fosse prontamente diffusa (tanto da indurre l'autorità a cercare di tacitarla), e non fosse una falsificazione posteriore. Il *Testimonium Flavianum* (ovvero il passo di Giuseppe Flavio relativo a Cristo), oggi ritenuto dalla quasi totalità degli studiosi almeno parzialmente autentico, nella parte che lo è pressoché certamente riferisce che Cristo apparve (*epháne*) ai discepoli tre giorni dopo la morte. «Apparve», questo il dato storico, della neutrale fonte non cristiana, anzi ebraica e filoromana; l'interpretazione della notizia è subordinata, ovviamente, alla credenza di ciascuno. Quand'anche poi il testo del Vangelo di Marco si fosse originariamente interrotto a 16, 8 (cosa improbabile, per ovvie ragioni di struttura narrativa), la notizia della risurrezione si trova a 16, 6. E lo spavento, lo sgomento e il silenzio delle pie donne sarebbero certo preferibili al cicaleccio arrogante di uno storicismo scienziato, ben lontano da una vera e piena storicità.

Né è legittimo affermare che solo i Concili abbiano, a posteriori, sancito il culto di Cristo come Dio. «*Carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem*» (Ep. X. 97), secondo la celebre testimonianza di Plinio il Giovane, il quale riferisce dei riti cristiani come già ampiamente, e da tempo, diffusi. Del resto, anteriori alle lettere di Paolo sono probabilmente gli splendidi inni cristologici da lui stesso riportati nelle lettere ai Colossesi e ai Filippesi, nei quali la divinità di Cristo è affermata senza possibilità di equivoco (e che non a caso sono ignorati da una delle guide di Flores d'Arcais, Bart Ehrman, il quale peraltro afferma candidamente di scrivere «for people who know nothing about textual criticism», e si capisce il motivo). Ritroviamo poi, in questo libretto, per l'ennesima volta, l'ormai nauseante disputa (cara ai divulgatori) sui "fratelli" di Gesù. Fratello, fratellastro, parente, cugino, membro di una stessa tribù, amico, alleato, collega, prossimo, compagno nella fede: questi alcuni dei numerosi significati che può avere, secondo il *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* dello Zorel, il termine ebraico ed aramaico 'ah, a cui corrisponde, nel greco biblico, infarcito di semitismi, *adelphós*, che invece, nel greco classico, serba il senso etimologico di fratello nato nello stesso utero. Lo scientismo, si sa, non tollera le sfumature, come rigetta il mistero, e tende a scioglierli nel solo senso favorevole alle sue tesi preconconcette e semplicistiche. *Adelphòs katà sárka*, come dice Egesippo in un passo citato da Flores d'Arcais, può significare, per quel che ne sappiamo, «fratello secondo la carne» (anche se è altamente improbabile che il greco cristiano di età imperiale avverta ancora,

come quello classico, il senso etimologico del sanscrito *sagarbhyah*, *couterinus*), tanto quanto, poniamo, seguace, amico o discepolo «nel mondo terreno».

Qualche parola, poi, sull'immagine, anche questa ricorrente nella libellistica atea, del cristianesimo come follia, irrazionalità, delirio collettivo, fede fondata sul credo *quia absurdum*. La glossolalia, il «parlare in lingua» a cui allude San Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi (il libero, prerazionale ed extrarazionale, manifestarsi del divino, del mistero, del totaliter *Aliud*, nel discorso, nella parola, nel linguaggio) non è affatto un vaniloquio scisso da qualsiasi controllo; al contrario, esso è accompagnato dal *diermenéuein* (14, 13): non solo da un interpretare, ma da un interpretare distinguendo (*diá*), sceverando il vero dal falso, la parola autenticamente rivelatrice dall'abbaglio ingannevole; un abbaglio, un fraintendimento ai quali, potremmo aggiungere, si può essere indotti dall'eccesso di razionalità e di scientismo non meno che da un misticismo fanatico.

Se la fede è, per San Paolo, follia agli occhi del mondo (e tale un'autentica religiosità, intimamente sentita nel silenzio dello spirito, sarà anche per Erasmo), ciò dipende dal fatto che il mondo, dominato (allora come, forse, in ogni epoca) dal sopruso, dalla prevaricazione, dalla violenza, dall'avidità, non poteva che rigettare una religione che predicava l'umiltà, la semplicità, la fratellanza, il perdono, addirittura l'amore per i nemici. Follia, del resto, sarà sempre, agli occhi del mondo, ogni etica (con o senza fede) che si opponga alla legge del più forte e alla ricerca sfrenata della ricchezza e del potere. Proprio per questo (per inciso) ben difficilmente un'etica priva di un qualche fondamento metafisico, del richiamo a un qualche valore assoluto, eterno, non negoziabile, riuscirà a prevalere sugli istinti egoistici naturalmente insiti nell'uomo, e dettati, in buona misura, proprio da quelle spietate leggi dell'evoluzione naturale tanto care al pensiero ateo, al neo-determinismo biologico e al riduzionismo materialistico.

In questa luce va chiarito anche il fin troppo citato, e tanto spesso frainteso, credo *quia absurdum* di Tertulliano. Nel passo famigerato (*De Carne Christi*, V, 4), la parola *absurdum* non compare. Tertulliano vuole sottolineare il carattere eccezionale, rivoluzionario, superiore alla ragione più che contrario ad essa, del messaggio cristiano; che, proprio data la sua radicale e sconvolgente novità (non solo e non tanto quella di un Dio che risorge dai morti, quanto quella di un Dio che si umilia, che celebra proprio nell'umiliazione la sua grandezza, nella sua sottomissione e nella sua apparente debolezza la sua potenza infinita, e nella sconfitta la sua definitiva ed eterna vittoria), non si sarebbe affermato e diffuso, non avrebbe animato il sacrificio di tanti martiri, la sobria ebrietas di tanti testimoni, se non si fosse sprigionato, ab origine, da un nucleo solido, denso e rovente di verità storica.

Proprio perché non assurda, proprio perché capace di dare un senso all'esistenza, al mondo, alla storia, e fondata essa stessa su una rivelazione e su un evento, la fede appariva a Camus, il maestro ateo dell'absurdisme, un «suicidio filosofico».

Forse è vero, infine, che qualcosa (non, come vorrebbe l'autore, la sola ed unica essenza

autentica) dell'originario spirito cristiano permane nella cultura araba; ma permane in una modalità e secondo un aspetto che non paiono affatto inconciliabili con la dottrina cristiana attuale e perenne. Quando la Sura delle Donne definisce Cristo come il Verbo (Kalima) che Dio «depose in Maria, uno Spirito (ruh, l'ebraico ruah) da lui esaltato» (etimologicamente, o per affinità fonosimbolica e fonosemantica, Kléos e Rhêma, la Gloria divina e la sua enunciazione, il suo annuncio nel fluire, nella corrente della parola che trascorre e si trasfonde di secolo in secolo), non fa che riconoscere, nella persona del Cristo, la presenza viva del Verbo, della Parola divina, pur considerando la Trinità una forma di politeismo, e dunque di idolatria.

Sarà un grande mistico islamico, Ibn Arabi, a chiarire che ogni Nome Divino, ogni Kalima, non è che stadio intermedio, o diversa parziale epifania, di una sostanziale deiformitas, di una essenziale similitudo Dei potenzialmente insite in ogni uomo (e che i cristiani vedono rappresentata in sommo grado, fino alla totale identità e indistinzione con Dio, nella persona del Cristo).

Forse proprio il riconoscimento e il rispetto di questa deiformitas, di questa «scintilla divina» presente nell'uomo, e negata dal materialismo ateo più meccanico e rozzo, possono rappresentare il fondamento di ogni possibile dialogo interreligioso, di ogni sereno confronto fra culture; non certo favorito, quest'ultimo, dal rifiuto di ogni religione, il quale ha fatto, nel Novecento, spargere forse, in nome dell'ateismo di stato, più sangue di qualsiasi religioso fanatismo.