



Visioni della realtà ultima

Il tema (scomodo) del traguardo finale è uno dei filoni più seguiti da Gianfranco Ravasi che recensisce e commenta libri sull'argomento dal punto di vista cristiano: come domenica 29 novembre 2009, quando ha segnalato ai lettori il saggio che Joseph Ratzinger ha dedicato all'Escatologia www.archiviodomenica.ilssole24ore.com



Religioni e società

L'energia della vita

ABITARE LE PAROLE / AMORE
di Nunzio Galantino

«**B**isognerà decidersi un giorno a riconoscere nell'amore l'energia fondamentale della vita» (Teilhard de Chardin). Altro che uso arcaico dell'amore con conseguente banalizzazione di esso, ridotto a puro desiderio o a frasi messe bene in ordine ma lontane dall'impegno che l'esperienza dell'amore comporta! Coltivato come un lento ma convinto percorso che permette l'incontro di due

mondi e che quindi dall'io verso il tu e viceversa, l'amore vero è in grado di ridurre il peso delle incrostazioni egoistiche che, sotto la grande casa dell'amore, finiscono per giustificare l'ingiustificabile come le grandi o piccole vendette quotidiane. Quelle nelle quali vanno a iscriversi, ad esempio, i sempre più numerosi ed esecrabili delitti di femminicidio. Emerge qui la domanda di sapore agostiniano: come evitare che l'amore continui a dividere il tetto con

l'avvelenata casa degli egoismi? La risposta a questa domanda non può nutrirsi di falsi contrasti né della tradizionale opposizione fra eros e agape divenuta di moda nel dibattito avviato nelle ricerche del teologo luterano svedese Anders Nygren con il suo libro *Eros e Agape*. Risponde invece papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, restituendo dignità piena e convinta all'amore nelle relazioni in genere e in quelle di coppia in particolare.

Citando Raymond Carver, il Papa si chiede e ci chiede: «Di cosa parliamo quando parliamo d'amore?». Raccogliendo il frutto del lavoro dei due Sinodi sulla famiglia, egli ci consegna un amore che ama i riti, ma non le ripetizioni; un amore che *panta stagei* (tutto scusa), come aveva già detto San Paolo. «Tutto scusa» non è il semplice «non tiene conto del male», non è l'atteggiamento remissivo nei confronti dell'altro, non vuol dire nemmeno

restare accanto all'altro a scapito della propria dignità. Il «tutto scusa» vuol dire «non condannare» con veleno e in maniera irreversibile. L'amore così inteso è iscritto più nel significato complessivo attribuito nel tempo all'amore che in una etimologia non del tutto condivisibile, che vedrebbe la parola «amore» composta dalla *a* (alfa privativo greco, cioè un suffisso che nega la parola che segue) e *mors* che significa morte. È vero comunque che amare

significa dire alla persona o alla realtà amata, con gesti e parole: «Tu non morirai... io mi prendo cura di te... ti difendo da tutto ciò che può provocare la tua morte... mi batto perché tu non venga privato della tua dignità». Solo così si capisce il senso di quanto ha scritto Teilhard de Chardin: «Bisognerà decidersi un giorno a riconoscere nell'amore l'energia fondamentale della vita».

© RIPRODUZIONE RISERVATA

TEMPO & ETERNITÀ

Destinati a buon «fine»

L'anno nuovo inizia con una riflessione sul destino futuro dell'esperienza umana, letta in chiave cristiana

di Gianfranco Ravasi

«**C'**è una parolina piccola e insignificante, eppure così ricca di contenuto; quieta, eppure così commossa; serena, eppure così piena di nostalgia. È la parola *infine*. Così scriveva in uno dei suoi *Discorsi edificanti*, stesi tra il 1843 e il 1844, Soeren Kierkegaard ricordando che, se da un lato, questo avverbio contiene l'idea di una fine, d'altro lato, però si torce verso la proposta di un fine, cioè di una meta raggiunta. Ebbene, lasciato alle spalle il 2016 - «una fine» appunto - vorremmo affacciarsi sul nuovo anno proponendo una riflessione cristiana sull'intreccio tra tempo ed eternità che è «il fine» e, quindi, il futuro dell'esperienza umana letta in chiave religiosa.

Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi* (2007) notava la fatica concettuale che si affligge quando cerchiamo di interrogarci sull'eternità perché essa «suscita in noi l'idea dell'interminabile e questo ci fa paura... Possiamo soltanto cercare di uscire col nostro pensiero dalla temporalità della quale siamo prigionieri e in qualche modo presagire che l'eternità non sia un continuo susseguirsi di giorni del calendario, ma qualcosa come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità» (n. 12). Proviamo, allora, a illustrare la connessione tra tempo ed eternità sulla base della concezione ebraico-cristiana, una visione religiosa intimamente fondata sulla «storicità». U

Secondo la Bibbia, infatti, Dio non rimane relegato nei cieli luminosi dell'infinito ed eterno, ma decide di incarnarsi per le strade polverose della storia umana e dello spazio terreno. Emblematica è la celebre frase che è incastonata in quel capolavoro teologico e letterario che è l'inno - per eccellenza natalizio - che fuge da prologo al Vangelo di Giovanni: *ho Logos sarx eghéneto*, il Verbo, la Parola divina che era «in principio», che era «presso Dio», anzi che era Dio, si intreccia intimamente con la *sarx*, cioè con la «carne», la fragilità, il limite temporale



GIOTTO A PADOVA | L'angelo avvolge il cielo che dopo il Giudizio Universale non serve più

e spaziale dell'umanità.

La storia, allora, per la Bibbia diventa la sede delle epifanie divine. Non per nulla il cosiddetto «Credo storico» di Israele è tutto scandito dal dolore e dalla morte. Gesù ricorre al simbolo del seme di senape che è piccolo e sprofonda nella terra e che deve vivere una lunga avventura prima di crescere in un albero frondoso. Il Regno di Dio è già «in mezzo a noi», si dice nei Vangeli, ma Dio non è ancora «tutto in tutti», come proclama Paolo e non si è ancora raggiunta la promessa dell'Apocalisse secondo la quale «la morte non ci sarà più» (21,4).

Tuttavia, se ci poniamo dall'angolo di visuale di Dio, cioè nell'eternità, non si ha - come accade a noi che siamo nel tempo - un «prima» e un «dopo». Tutto è contratto e condensato in un punto, in un istante, in un evento unico e compiuto. In esso c'è già la pienezza di quel seme, c'è la meta di quell'attesa, ci sono già la salvezza e il giudizio, la morte e la risurrezione, come dichiarava Ge-

per nulla Paolo nella *Lettera ai Romani* (8,18-27) usa immagini di parto, di attesa, di tensione impaziente perché il nostro scandito dal dolore e dalla morte. Gesù ricorre al simbolo del seme di senape che è piccolo e sprofonda nella terra e che deve vivere una lunga avventura prima di crescere in un albero frondoso. Il Regno di Dio è già «in mezzo a noi», si dice nei Vangeli, ma Dio non è ancora «tutto in tutti», come proclama Paolo e non si è ancora raggiunta la promessa dell'Apocalisse secondo la quale «la morte non ci sarà più» (21,4).

Tuttavia, se ci poniamo dall'angolo di visuale di Dio, cioè nell'eternità, non si ha - come accade a noi che siamo nel tempo - un «prima» e un «dopo». Tutto è contratto e condensato in un punto, in un istante, in un evento unico e compiuto. In esso c'è già la pienezza di quel seme, c'è la meta di quell'attesa, ci sono già la salvezza e il giudizio, la morte e la risurrezione, come dichiarava Ge-

sù in quella notte a Nicodemo: «Chiunque crede nel Figlio dell'uomo ha già la vita eterna... Chi crede in lui non è condannato, ma chi non crede è già condannato» (*Giovanni* 3,15-18). E più avanti nello stesso quarto Vangelo si leggono queste altre parole di Cristo: «Chi ascolta la mia voce e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (5,24).

Con l'Incarnazione, dunque, si ha un'unione intima tra due realtà che sono antitetiche, il tempo e l'eterno. Già l'Antico Testamento, presentando una Rivelazione divina innervata nella storia e una religiosità che invitava a non decollare dall'orizzonte terreno verso cieli mitici e misticizzanti per incontrare Dio e la sua salvezza, aveva offerto la base tematica per la concezione cristiana e l'ingresso del Logos divino nel mondo. L'Incarnazione del Figlio di Dio è, quindi, coerente con l'annuncio dei profeti e dei sapienti di Israele e rende il tempo e lo spazio irradiati dall'eterno e dall'infinito. È questo anche il senso della risurrezione finale. Essa è una ri-creazione trasfigurata dell'essere creato, è l'introduzione della realtà naturale e umana in un orizzonte senza fine e senza limiti, in cui alla cadenza del tempo si sostituisce la «puntualità» dell'eternità.

Per riuscire a scoprire e a sentir pulsare questo abbraccio del tempo con l'eternità è necessario avere un canale di conoscenza ulteriore, cioè la visione della fede che sa perforare la pellicola esteriore del flusso temporale per cogliervi sotto l'istante perfetto e supremo dell'eterno divino. È ciò che esprime in modo intenso e denso Thomas S. Eliot in alcuni versi dei suoi *Quattro Quartetti*: «Afferrare il punto di intersezione tra l'eterno/ e il tempo è un'occupazione da santo / non tanto un'occupazione, ma qualcosa che è donato, / e ricevuto, in un morire d'amore durante una vita, / nell'ardore, nell'abnegazione e nell'abbandono di sé».

A questo punto si riesce a comprendere come la Bibbia, pur conoscendo il *chrónos* come realtà cosmica contingente, computabile e verificabile, punti decisamente verso il *kairós*, un tempo personale ed esistenziale che può essere pervaso di eterno e quindi trasceso nella sua finitudine. Non per nulla Cristo nella sua prima «predica» dichiarava: *peplérotai ho kairós*, ossia il tempo umano è giunto a pienezza (Marco 1,15), ha in sé un *pléroma*, una «pienezza» di salvezza. Non è più semplicemente «il divoratore delle cose» (Ovidio), il «vorace cormorano» (Shakespeare), il «boia delle ore» (Gongora), il «sinistro iddio, impassibile, sponzioso» (Baudelaire). Diventa invece «storia della salvezza», proprio quel «point of intersection» eliotiano sopra citato che intreccia storia ed escatologia.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

JUDAICA

Non c'è Torah senza canto

di Giulio Busi

È lui il primo, il più grande melodista di tutti i tempi, anzi dell'eternità. «Se mi mancassero i canti non avrei creato il mondo», così afferma il Signore d'Israele, secondo la tradizione rabbinica, tanto forte è il legame che lo unisce alla melodia. Al canto del cosmo, suscitato dalla Sua voce, innalzata sopra il mistero del vuoto e dell'informità primordiali, e al canto che gli uomini intonano quando recitano la Torah. Secondo i maestri ebrei, non c'è Torah senza canto, e anche, ed è legge severa, non ci dovrebbe essere canto al di fuori della Torah. La parola sacra va cantillata, sgranata nei suoi troppi musicali, ma è pur sempre la signora assoluta della liturgia. E per questo che il canto in sinagoga, per lunghissimi secoli, è restato squisitamente monodico. Mentre il cristianesimo medievale s'avventura quando i composi-

tori cristiani riscoprono la monodia, come forma espressiva più pura, e si distanziano dalla polifonia, «con una dura polemica, ritenendola ormai superata dai tempi». L'esperimento di Salomone Rossi e Leone Modena, condotto tra Ferrara, Mantova e Venezia, verrà ben presto abbandonato, e si dovrà giungere sino all'Ottocento, all'epoca dell'emancipazione e della Riforma, perché si azzardino rinnovamenti nella liturgia ebraica.

Quando il dossier si riapre, il centro della musica ebraica si è però inesorabilmente spostato verso la sfera profana, in ossequio al più generale impulso a integrarsi nella società maggioritaria, a assimilarsi, se necessario attraverso la conversione. Nella seconda parte del suo libro, Fubini scandisce le tappe di siffatta assimilazione in musica. È una melodia a volte tormentata, anche per i più grandi. Si pensi a Felix Mendelssohn Bartholdy, fatto convertire dal padre al protestantesimo per opportunità sociale eppure vittima di ripetuti attacchi

antisemiti. Eccola, la parola, così poco musicale, che comincia ad affiggere gli artisti ebrei del XIX secolo, sotto l'egida di Richard Wagner, il maggiore, perché così dotato e rappresentativo, dei musicisti-odiatori. Fubini si sofferma sul libello *Il giudaismo nella musica*, uscito anonimo nel 1850, e pubblicato da Wagner, in forma più ampia e con il proprio nome, nel 1869, e di cui Mimesis ha appena reso disponibile una traduzione italiana commentata. «L'ebreo non ha mai avuto un'arte propria e perciò la sua vita non ha mai posseduto un valore artistico né oggi si potrebbero trovare in lui elementi artistici di umano interesse generale», Wagner dixit. La propaganda e l'autorevolezza del maestro contribuiscono a trasformare l'antisemitismo in un concetto dissonante, e a diffonderlo nei salotti e nei teatri tedeschi. L'orchestra scura della persecuzione ha cominciato le proprie prove.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Enrico Fubini, Musicisti ebrei nel mondo cristiano. La ricerca di una difficile identità. Giuntina, Firenze, pagg. 152, € 12

Richard Wagner, Il giudaismo nella musica, a cura di Leonardo V. Distaso, Mimesis, Milano-Udine, pagg. 172, € 15

di Armando Torno

Sulla vita di Diadoco di Foticea si sa ben poco. La sua cultura raffinata e la sintassi dallo stile puro denotano un greco di nascita. Il patriarcato bizantino Fozio nella sua *Biblioteca* (c'è ora l'integrale italiana realizzata dalle Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa) lo ricorda tra gli avversari dei monofisiti - coloro che negavano la duplice natura, divina e umana, del Cristo - contemporanei del Concilio di Calcedonia (anno 451). A questa assemblea ecumenica Diadoco partecipò, appunto, quale vescovo di Foticea, piccola città dell'Epìro, nella Grecia settentrionale. Dai suoi scritti si può desumere quanto fosse attento ai dibattiti dottrinali del tempo, oltre che raffinato maestro spirituale. Fu fortemente influenzato da Evagrio Pontico, il Padre che verrà definito dalla prima storiografia monacale «do scrittore spirituale più fecondo e vigoroso dei deserti d'Egitto». Per dirla in soldoni, Diadoco sarà uno dei grandi dottori che «si formeranno all'università del deserto».

Polemista, riferimento di spiritualità, non particolarmente conosciuto in Italia, Diadoco ebbe una traduzione latina dei suoi scritti grazie a François Torres: vide la luce a Firenze nel 1970, poi ci fu una reimpressione nel 1973, alle quali seguì un lungo silenzio. Ora è merito delle Edizioni Studio Domenicano e delle Edizioni San Clemente la pubblicazione delle opere di Diadoco, con il testo critico curato dal filologo gesuita Édouard des Places (uscì in prima edizione nel 1943 nella collana «Sources Chrétiennes») e con la traduzione italiana e l'aggiornamento di Maria Benedetta Artoli. Con questa iniziativa diventano leggibili, anche per un pubblico non necessariamente specialistico, testi quali i *Cento capitoli gnostici*, l'opera principale di Diadoco, che si presenta come un itinerario di perfezione spirituale; oppure il *Sermo per l'Ascensione del Signore*, che difende la fede nella duplice natura di Cristo; o la *Visione* in cui si combatte l'eresia messaliana, la quale considerava la preghiera il mezzo per eccellenza, se non l'unico, per vincere il demone (presente in ogni uomo in seguito del peccato di Adamo) e per prendersi in comunione con Dio. I messaliani, che prendevano il loro nome dall'aramaico *m allin*, «i prestanti», a causa di questa loro convinzione tenevano in poco o nessun conto l'organizzazione e i sacramenti della Chiesa; addirittura non consideravano di grande valore gli stessi sacramenti. Furono condannati dal sinodo di Side (Panfilia) verso il 390 e da altri successivi. Anche la Catechesi, chiosa articolata in domande e risposte, stupisce il lettore per il misticismo e la profonda spiritualità che la percorre, evidente anche in semplici frasi.

Diadoco, per fare un esempio, risponde con queste parole a una questione antica, quella che si chiedeva come sulla Terra non ancora esistente Dio potesse essere lì: «Anche prima di esistere, il mondo in ogni modo era in Dio come già presente. E così anche gli uomini non ancora introdotti nel mondo, sono presso Dio come già esistenti. Tutti gli esseri, infatti, in lui sussistono anche prima di essere stati creati, benché da noi non vengano colti con la mente». Parole che si abbracciano idealmente con altre, come le seguenti che si leggono nei *Cento capitoli gnostici*: «Nessuno può amare o credere in modo autentico se non ha se stesso come accusatore». Senonché la lettura di Diadoco porta ancora più lontano. Questa spiritualità che riflette i grandi doni della cultura greca e alimenterà le mille eleganze bizantine, in grado di esercitare profonda influenza su Massimo il Confessore e su Simeone il Nuovo Teologo, diventerà poi una parte della Filocalia, la raccolta di testi ascetici e mistici del cristianesimo ortodosso, con cui i santi della Grande Madre Russica cercavano di realizzare la preghiera ininterrotta percorrendo infinite strade di quel mondo, cercando di espriamle colpe che i più non vedevano. Un'opera che verrà meditata dalla magistrale letteratura dell'Ottocento nata tra Mosca e Pietroburgo, quasi quanto la Bibbia, e che in Dostoevskij offre i frutti più fascinosi. Si parte da Diadoco e, senza accorgersene, ci si ritrova nella famiglia Karamazov o accanto al principe Myškin, che crede disperatamente nella bontà e si convince che la bellezza salverà il mondo. Diadoco ritorna tra noi invitandoci a guardare a Oriente, verso quel che resta del sapere greco e di quanto ancora vive della spiritualità russa. Lui, forse senza saperlo, è stato il suggeritore e l'anima di un dialogo non ancora scritto ma che è continuato per secoli.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Diadoco di Foticea, Opere spirituali, Edizioni Studio Domenicano, Edizioni San Clemente, Bologna, pagg. 336, € 32

di Giovanni Santambrogio

La pressione dei migranti sull'Europa solleva domande che vanno oltre le risposte di ordine pubblico. Fermarsi ad esse, credendo che i muri o la semplice accoglienza risolvano il fenomeno, impedisce di vedere la portata degli eventi storici in corso. Illuminante resta l'affermazione di Papa Francesco: «Si può dire che oggi non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca». Anni fa Angelo Scola, allora Patriarca di Venezia, introdusse nel dibattito culturale «l'ardita metafora del meticcio di civiltà e culture», in alternativa al pensiero dominante del multiculturalismo entrato in crisi con l'accelerazione della globalizzazione.

Scola, oggi arcivescovo di Milano, ritorna sul «meticcio» approfondendolo ulteriormente alla luce di anni di incontri con il mondo islamico e in forza dell'esperienza di accoglienza dei profughi. Il suo saggio *Un mondo misto* fa emergere quanto sia concreta «la mescolanza di culture e fatti spirituali che si producono quando civiltà diverse entrano in contatto». La dimensione religiosa - spesso censurata, guardata con sospetto o esclusa dallo spazio pubblico - costituisce un fattore determinante nella costruzione non solo del dialogo e dell'accoglienza ma della pacifica convivenza in grandi città e piccoli centri urbani. Non si tratta poi di rinchiudere origini e fedi in regole di comportamento (sicuramente da non trascurare) ma di comprenderle. Cosa consente che ciò accada in un clima sociale fortemente attraversato da sentimenti di paura, di sospetto, di rigetto? Serve un differente orizzonte antropologico. Il saggio, puntuale e acuto, affronta cinque snodi: perché il meticcio; fede e cultura dove operano tradizione e tradizioni; Europa e Islam; la secolarizzazione; le religioni nello spazio pubblico. Scola entra nella crisi europea in cui identità, valori, politiche sono precipitate nello smarrimento. Non solo, subiscono una condizione di precarietà favorita da un lento e inesorabile processo di secolarizzazione ormai incapace di capire le trasformazioni e impaurito di fronte ai fondamentalismi. L'orgoglio di molti secolarismo aggressivo sui piani dei diritti si è ripiegato, tanto da far definire il momento presente come «società post-secolare». Come uscire? Come costruire l'immediato futuro della città degli uomini dove la geografia umana sarà diversa? Si è arrivati a un «punto di svolta», scrive Scola. Ciò che è in crisi è l'uomo e in questo momento storico va seriamente riscoperta l'esperienza religiosa perché, come afferma il filosofo Remi Brague, una «società secolare è semplicemente incapace di sopravvivere». Non solo, la stessa secolarizzazione è segnata dalla medesima crisi che ha contribuito a creare. Senza una chiara presa di coscienza da parte di laici e credenti (anche la Chiesa «rischia di non reggere il paragone con questa nuova fase della storia») le situazioni renderanno ancora più complessa la convivenza. Diversi e articolati sono i processi di cambiamento auspicati per vivere pacificamente in un «mondo misto» e tutti hanno esplicite ricadute socio politiche. Due vanno segnalate.

Per i credenti Scola scrive: «Posti davanti alla sfida di una nuova interpretazione culturale della nostra fede, ci rendiamo conto che essa accade nell'orizzonte inter-religioso, inter-culturale e delle etiche sostanziate». Per tutti precisa l'impegno a «rigenerare quell'io-in-relazione senza il quale il meticcio rischia semplicemente di diventare un incubo». È il tema della cultura, della politica come «bene pratico riconosciuto», dell'unità superiore al conflitto. Ai credenti viene chiesto di dare rilevanza pubblica alla loro esperienza. Scelta non facile vista la «stanchezza diffusa nel cristianesimo europeo» ma può agire il potente richiamo della testimonianza dei martiri perché la situazione non ammette meri osservatori di lotte altrui.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Angelo Scola, Un mondo misto. Il meticcio tra realtà e speranza, Jaca Book, Milano, pagg. 72, € 12