

All'altezza della tempesta del cuore umano. *L'evangelizzazione in tempi di smemoratezza*
Lezione di Erik Varden alla Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, 8 febbraio 2024

Tra le prime manifestazioni dello spirito umano che ci sono state tramandate c'è l'*Epopea di Gilgamesh*. Gilgamesh era re di Uruk, sulla riva nord dell'Eufrate, intorno al 2800 a.C., quando le città-stato sumere conobbero la loro prima fioritura. Le più antiche raccolte di poemi di Gilgamesh, conservate su tavolette di argilla, risalgono al 2000 circa a.C. Le loro varie trame sono state intrecciate in lingue e luoghi diversi nel corso di 800 anni per raggiungere la loro tradizionale forma epica intorno al 1200.

Nato dall'abbraccio di una dea con un uomo, Gilgamesh era un mortale, anche se sufficientemente impregnato di divinità da desiderare la vita eterna. Questo desiderio - non guidato, quindi frustrato - si esprimeva in feroce intraprendenza e ambizione smisurata. Gilgamesh esasperò il popolo di Uruk, che supplicò gli dèi di creare un eroe che potesse placare l'inquietudine del loro re: "Che sia all'altezza della tempesta del suo cuore", pregavano, "che possano competere tra loro, così che Uruk possa trovare pace!". La risposta a questa preghiera fu Enkidu, un uomo dalle capacità preternaturali, che conquistò l'amicizia di Gilgamesh. Insieme viaggiarono fino ai confini della terra, all'insegna dell'avventura, ognuno fonte di coraggio e di conforto per l'altro. La morte di Enkidu provocò in Gilgamesh una crisi. La sua riluttanza a consegnare il corpo dell'amico alla tomba rese evidente in modo inquietante la caducità dell'esistenza umana: "Non consegnai il suo corpo per la sepoltura", dice Gilgamesh, "finché non gli cadde un verme dalla narice". Si rese conto che questo era il destino in serbo anche per lui. Non poteva sopportare di stare seduto ad aspettare. Così iniziò a vagare, fuggendo i ricordi della mortalità: *Avevo paura di morire anch'io, [...] quello che era successo al mio amico Enkidu era troppo da sopportare, così per un sentiero lontano vado vagando nella natura*. Gilgamesh corse contro il sole. Cercò Uta-napishti, il Noè di Babilonia, sopravvissuto al diluvio. Si tuffò in fondo al mare per raccogliere una pianta che gli restituiva la giovinezza e che un serpente portò via con sé. Nel frattempo gli dei lo chiamavano: *Gilgamesh, dove stai vagando? La vita che cerchi non la troverai mai*.

Alla fine dell'epopea, ritroviamo Gilgamesh a Uruk, davanti alle mura della città che aveva costruito. Gilgamesh considerava quel muro monumentale come la sua unica garanzia di immortalità. Naturalmente, esso è scomparso, così come le opere dell'Ozymandias di Shelley. Soltanto la parola, apparentemente fugace ma mirabilmente capace di colmare la distanza di 4000 anni, permette a Gilgamesh di vivere ancora tra noi, una presenza vicina e stranamente inquietante.

Dico "inquietante" perché Gilgamesh potrebbe essere nostro contemporaneo. È un megalomane, innamorato della sua abilità ma insicuro del suo scopo, perseguitato dalla morte, perplesso a causa del desiderio del suo cuore, coraggioso di fronte all'assurdo, ma oppresso dalla tristezza. Colpisce soprattutto il rifiuto di Gilgamesh di rimanere immobile. Quanto più forte è la sua disperazione, tanto più frenetico è il suo movimento: ricordiamo che cercò di superare il corso del sole. Questa attitudine è antica quanto l'umanità. Eppure mai prima d'oggi le donne e gli uomini sono stati così ben equipaggiati per assecondarla.

La fissazione moderna per il movimento e il cambiamento è sviscerata in un libro del 2018 di François-Xavier Bellamy, una figura di rilievo nella vita politica e intellettuale francese - due ambiti che forse non si intersecano abbastanza spesso. Bellamy sostiene che una graduale trasformazione della coscienza è iniziata sulla scia della rivoluzione scientifica operata da Copernico e Galileo. Mentre Gilgamesh conosceva la condizione umana dentro un mondo che si supponeva stabile, noi moderni consideriamo il cambiamento come una legge universale. Diamo per scontato che nulla dura nel tempo, che siamo granelli di polvere in un universo in espansione, che la realtà in quanto tale avanza senza una meta precisa, senza un centro. L'unica cosa in cui si può credere è il movimento, o "progresso". E lo perseguiamo religiosamente. Le ideologie del XX secolo hanno fatto del progresso un valore assoluto. L'economia di mercato si basa su di esso. Si afferma sempre più nell'antropologia. La narrazione del "transumanesimo" non è più un'iperbole orwelliana. Ci viene presentata come l'inevitabile fase successiva del "progresso", che secondo alcuni vedrà gli esseri umani superati dalle

macchine. Abbiamo ceduto così completamente a questo modo di pensare, osserva Bellamy, che "la modernità è caratterizzata da un'immensa rabbia contro chiunque si rifiuti di seguire il suo ritmo". La nostra passione per il cambiamento è diventata ossessiva e totalitaria.

Questa tendenza la incontriamo anche nella Chiesa. Essa è all'origine di grandi tensioni che affliggono il corpo ecclesiale fino a minacciarne l'unità. Sembra opportuno affrontarla nell'ambito di un'università che ha il compito di rendere oggi intelligibile la Parola di Dio, rimanendo fedele a una tradizione ininterrotta. La Parola di Dio non parla nel vuoto, ma alle menti e ai cuori, suscitando una risposta. I suoi annunciatori devono rivolgersi a persone reali, alle persone del loro tempo. Ma come facciamo a trasmettere il nostro messaggio? Con quali approcci, immagini e termini il *kerygma* della Chiesa può essere reso splendente nel nostro tempo di rapido movimento, trasmesso "non come parola di uomini, ma come ciò che è veramente, parola di Dio" (1 Ts 2,13), come *evangelion*-annuncio decisivo? Qual è la parola liberatrice che il nostro mondo desidera ascoltare? Che cosa, nell'angoscia dei nostri contemporanei, è essenziale, che cosa è semplicemente passeggero? Rispondere a queste domande significa individuare un compito ecclesiale, proprio del Vangelo. È eccessivo per me pretendere di farlo nel corso di una conferenza. Il mio tentativo è più semplice.

In primo luogo, vorrei suggerire quattro prospettive di evangelizzazione, riflettendo sul potenziale semantico della parola "cattolico", una parola che qualifica la nostra impresa teologica e annuncia la nostra missione. Poi prenderò in considerazione una curiosa caratteristica del clima cattolico odierno, almeno nel mondo occidentale: la tendenza per cui gli anziani chiamano i giovani retrogradi e nascono conflitti riguardo alla giusta custodia della tradizione.

Che vuol dire "cattolico"? L'aggettivo "cattolico" ci giunge attraverso il latino dal greco, dove lo troviamo come avverbio, kath'holon, che significa "secondo il tutto". Aristotele oppone ciò che è kath'holon a ciò che è kath'hekaston, "attinente ai particolari". È "cattolico" contenere una somma di particolari e formarli in un insieme armonico. A questo proposito, devo a Madre Gertrude Brown, una suora di Stanbrook, una brillante intuizione. All'inizio degli anni Ottanta, fu inviata negli Stati Uniti per assistere una comunità riconciliata con la Chiesa dopo il coinvolgimento in quello che fu chiamato il caso dell'eresia di Boston. Madre Gertrude fu lieta di favorire un allargamento di vedute tra le sorelle e i fratelli. Un giorno scrisse a casa sua a Stanbrook con grande gioia. L'omelia pronunciata quella mattina alla Messa, annotò, era stata "molto buona. Segni di vera spiritualità cristiana - trinitaria, cristocentrica, biblica, dottrinale, liturgica, cattolica, cioè ospitale". Ritengo che questa definizione di "cattolico" come "ospitale" sia ispirata. Essere cattolici significa abitare uno spazio vasto e invitante, e respirare al suo interno un'aria di freschezza alpina. Una costruzione della teologia in cui continuiamo a sbattere la testa sul soffitto, oppressi dall'odore di calzini usati, potrebbe aver bisogno di essere messa alla prova in quanto a "cattolicità". Detto questo, essere ospitali significa invitare gli ospiti a casa, e una casa ha dei confini. Inoltre, una casa è uno spazio che viene vissuto e amato. Per rivendicare una casa come tale, non basta saper elencare i suoi mobili; bisogna usarla, custodirla, farla propria. Un teologo cattolico è colui che accoglie la tradizione cattolica nella sua pienezza con la riconoscenza di un ospite, sempre più grato di trovare in essa una casa e felice di invitare gli altri ad entrarvi, per consentire anche a loro il ritorno a casa.

Un secondo tratto distintivo, delineato nel cosiddetto "canone" di Vincenzo di Lérins, è questo: la verità cattolica è ciò che è stato creduto ovunque, sempre e da tutti. Questo non significa che la teologia sia statica, ma che l'oggetto della teologia non cambia. Questo oggetto è dato, rivelato e richiede riverenza. La teologia che aspira a essere cattolica non può essere riorientata verso questioni minori. Dobbiamo guardarci dai progetti che si propongono di sviluppare una teologia "di" questo o quello; e allo stesso modo, dai tentativi di legare la teologia con etichette descrittive, identitarie e politiche. La teologia è l'impegno intelligente, umile e orante con il deposito della fede tramandato dalla Chiesa, niente di meno. Quando la Chiesa cerca di stare al passo con le mode passeggero, è destinata a fallire. Rimarrà sempre qualche passo indietro. Rischia di fare una figura penosa, persino comica, come i genitori di mezza età che cercano di adottare il modo di vestire dei loro figli adolescenti. Questo fatto rivela la fragilità dell'in-sub-culturazione. Ci insegna che l'impegno cattolico con la cultura contemporanea deve toccare le acque tranquille delle profondità, non i relitti depositati sulle spiagge.

Per considerare un terzo aspetto della parola "cattolico", torniamo alla definizione di Aristotele. Essere *kath'holon*, dice, significa generare un tutto da parti disperate. Ciò presuppone la capacità di mantenere una certa tensione. I dogmi chiave della nostra fede (il dogma della Trinità, dell'unione ipostatica, della resurrezione del corpo) sono formule molto sofisticate di paradosso equilibrato. La natura onnicomprensiva del pensiero cattolico richiede a chi lo esercita una disciplina mentale ben formata e rigorosa. Il teologo cattolico deve conoscere le Scritture, che idealmente dovrebbe studiare nelle lingue originali; deve conoscere la filosofia, antica e moderna, avere una buona padronanza della storia, comprendere la forma e lo sviluppo della dottrina ed essere in grado di perseguire la verità cattolica, non solo nei manuali, ma anche nel Graduale e nel Messale, e nell'agiografia. In un momento in cui le facoltà di teologia vengono espulse dalle università, è fondamentale sostenere l'integrità intellettuale della disciplina. I sociologi ci dicono che la trasmissione residuale della fede all'interno delle comunità è, in Occidente, un modello al collasso. È probabile che il credente del futuro abbia compiuto un viaggio solitario verso la fede per mezzo di una mente in ricerca. L'apostolato intellettuale svolge un ruolo chiave nel mostrare la coerenza e la bellezza dell'insegnamento cattolico, nello stimolare menti plasmate dalla logica computazionale verso voli metafisici.

Se la teologia cattolica sfida e soddisfa l'intelletto, non si limita alle forme discorsive. Si rivolge a tutto il nostro essere. Coinvolge la nostra sensibilità. Per illustrare questa quarta caratteristica della cattolicità farò appello a una testimonianza che viene, per così dire, da fuori dell'ovile. Qualche anno fa, Navid Kermani, orientalista e romanziere tedesco, ha pubblicato un libro di saggi sull'arte cristiana. È un libro notevole per la sua perspicacia; ancor più per il fatto che il suo autore, di origine iraniana, è un musulmano sciita. Con empatia e acume Kermani riflette su come l'anima cattolica abbia cercato l'espressione pittorica nel corso dei secoli. Fa osservazioni originali e sagaci perché ha quella distanza dal soggetto che gli permette una visione globale, attenta alla stranezza dei motivi che i cristiani, accecati dalla familiarità, non notano. In un saggio, Kermani fa un'affermazione particolarmente significativa. Sebbene l'impegno prolungato con la creatività cristiana non lo abbia convertito, scrive, lo ha portato a "riconoscere, o meglio ancora a percepire, perché il cristianesimo rimane una possibilità". Per aprire tale porta della percezione, chiusa a doppia mandata in un'epoca atea, il patrimonio ecclesiale costituito dalla musica, dall'arte figurativa e dall'*ars celebrandi* può essere efficace almeno quanto una moltitudine di parole, come nel caso di Sant'Agostino a Milano o, cinque secoli dopo, degli inviati di re Vladimir alla corte di Costantinopoli. Anche in questo campo è necessario raggiungere livelli elevati. Quando è in gioco la comunicazione della verità, non c'è spazio per la mediocrità. La bellezza del culto traboccherà nella carità verso i poveri e nella costruzione della pace in termini veramente evangelici, fondati sulla giustizia.

La teologia cattolica, dunque, è compassionevole e aperta, ma ha confini chiaramente pensati; si radica costantemente nella rivelazione divina e nel deposito della fede per trovare risposte adeguate e soprannaturali alle questioni contemporanee; "salda e compatta in se stessa" (cfr. Sl 121, 3), stabile nel suo nucleo, ha la solidità necessaria per sostenere la tensione intellettuale e per enunciare con coerenza e fiducia la speranza che le è affidata; si sforza di esprimere questa speranza, che fa uscire l'uomo dall'autoreferenzialità verso la partecipazione alla natura divina (cfr. 2 Pt 1,4), non solo nell'insegnamento discorsivo, ma anche nell'arte, nella celebrazione del mistero della fede e nella giusta carità.

Niente di tutto questo, in linea di principio, può essere messo in discussione. La controversia emerge da un altro punto di vista. Molti discorsi su ciò che è o non è cattolico sono attualmente condotti non sulla base di principi, ma sulla base della sensibilità. Qui i disaccordi si moltiplicano. Permettetemi di esprimere il mio punto di vista in modo aneddotico. All'inizio del 2018, mentre ero abate del mio monastero in Inghilterra, chiesi che una vita di Paolo VI fosse letta in refettorio, per accompagnare la cena dei fratelli. Paolo VI sarebbe stato canonizzato in autunno. Mi sembrò opportuno ripercorrere la sua vita e la sua attività. Avevamo nella nostra biblioteca un testo in inglese *Paolo VI: Il primo Papa moderno* di Peter Hebblethwaite, e così scegliemmo quel volume.

Dopo la lettura della prima parte, uno dei nostri giovani monaci, un uomo di buon senso, sui vent'anni, venne a trovarmi. Osservò che l'autore, introducendo il suo argomento, aveva usato l'appellativo "moderno" tre volte nella prima mezza pagina. Ho controllato. Aveva ragione. Hebblethwaite definisce Paolo VI un "papa moderno", un "uomo moderno", e aggiunge che è stato "moderno" soprattutto attuando il Vaticano II. Questo linguaggio rivela molto più l'autore che il contenuto del libro. Hebblethwaite è nato nel 1930. Diventato gesuita nel 1948, ha trascorso un quarto di secolo nella Compagnia prima di lasciarla per sposarsi. In età avanzata è rimasto un prolifico commentatore di questioni ecclesiali. Si sarebbe considerato un uomo "moderno". Nella sua introduzione alla vita di Papa Montini emana la fiducia di un cattolico "moderno". Questa fiducia è legata alla ricezione del Concilio. Hebblethwaite è sicuro di sapere cosa sia giusto fare a questo proposito; è sicuro di capire cosa significhi veramente il Concilio. Egli si scaglia contro il Papa in carica al momento della pubblicazione, cioè nell'anno del Signore 1993. L'uomo che oggi veneriamo come San Giovanni Paolo II era per Hebblethwaite un ripudiatore della politica di Paolo VI, uno smantellatore dell'eredità di Montini. In questo senso il libro, che per il resto ha molto da offrire, rivela la sua età avanzata come anche quella del suo autore.

Secondo la mia esperienza, i cosiddetti "cattolici moderni" di oggi tendono a essere ottuagenari o novantenni. Per loro, essere "moderni" è un distintivo d'onore, una garanzia di camminare senza sosta verso uno splendido domani. Per i loro pronipoti, invece, la parola "moderno" ha un sapore antico, un profumo ammuffito di altri tempi. Il mio giovane fratello in monastero non disprezzava la "modernità". Era troppo prudente per questo. Ma chiamare qualcuno "moderno" gli sembrava uno scarso elogio. L'idea non gli ispirava né fiducia né entusiasmo.

Non possiamo attribuire questo salto di sensibilità solo a un pendolo meccanicistico, sostenendo che ogni nuova generazione si ribella a quella precedente. Questo spostamento è radicato in un cambiamento decisivo e verificabile. Penso ai miei genitori, più o meno della generazione di Hebblethwaite. Per loro era assiomatico che il mondo migliorasse ogni giorno. Il vangelo del progresso, tipico del dopoguerra, aveva formato la loro visione della realtà. Era diventato, per usare una parola di moda, il loro paradigma. Si può capire perché. Aver vissuto l'orrore di una guerra che minacciava di annientare tutti, e poi aver visto il mondo ricostituirsi, grazie a progressi inimmaginabili della scienza e della tecnologia, con tante cose sempre più facili, dava un senso inebriante del potenziale salvifico della modernità. Se possiamo mandare persone sulla luna, leggere i giornali online e avere lavastoviglie che fanno luccicare i bicchieri, allora tutto è possibile!

Di fronte a questa mentalità, mi sento decisamente come Geremia. La mia tristezza, tuttavia, non è nulla in confronto a quella dei ventenni di oggi, che potrebbero essere i miei figli. Spesso vedono un mondo in rovina, un'escalation di potenzialità distruttive allucinanti rese evidenti da rischi ambientali, politici, terroristici e digitali. Vedono una società a pezzi, poi guardano ai loro anziani e chiedono: come avete potuto lasciare che questo accadesse? La domanda è legittima, anche se spesso non viene ascoltata né presa in considerazione da coloro ai quali è rivolta.

I termini cambiano con il passare delle generazioni. La "modernità" che Peter Hebblethwaite trent'anni fa riteneva sinonimo di "realtà" ha cessato di esistere. Gli storici della cultura l'hanno dichiarata morta, sostituita dalla postmodernità. C'è chi sostiene che ora viviamo in tempi post-postmoderni. Per quanto riguarda la Chiesa, la Chiesa che amiamo e che vogliamo servire, questo fatto è essenziale. Molto ottimismo cattolico all'epoca del Concilio - ottimismo riguardo all'impegno con il mondo, alla cultura secolare, alla possibilità di dialogo - appare, dalla visuale del 2024, commovente o colpevolmente ingenuo. È significativo che la Costituzione conciliare che può sembrarci più datata sia la *Gaudium et Spes*, qualificata come "*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*", titolo che la versione ufficiale inglese ha reso "Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo moderno", come se il presente fosse destinato a rimanere "moderno" per sempre.

Quando oggi un giovane cattolico occidentale guarda alla vita cattolica dell'ultimo mezzo secolo, è improbabile, come nella mia esperienza, che si senta euforico. Ciò che i giovani vedono guardando indietro non è la gloriosa realizzazione della promessa "moderna", ma un rapido disfacimento: lo svuotamento dei seminari e delle case religiose, l'invecchiamento delle

congregazioni, l'impovertimento liturgico, la crescente vaghezza dell'insegnamento, la perdita di credibilità, anche alla luce della terribile eredità degli abusi sessuali. Non dico che questo elenco sia oggettivo o esaustivo; dico semplicemente che è ciò che molti giovani cattolici associano alla "modernità" cattolica e ai suoi frutti. Sono sospettosi del riciclo delle parole d'ordine di quell'epoca: appelli a una "nuova primavera", a un *inclusivismo* acritico, ecc. La loro preoccupazione è che quella Chiesa che vedono come informe, torni a prendere forma, prenda posizione e rivendichi la sua dignità. Dobbiamo prestare attenzione in modo intelligente a questa prospettiva contemporanea sul "moderno". Dobbiamo cercare, "radicati ed edificati in [Cristo]" (Col 2,7), un rinnovamento della fedeltà, della santità, della coerenza e dello zelo cattolico slegato da una retorica che non ha più significato.

Liquidare uomini e donne a disagio per il cattolicesimo "moderno" come tradizionalisti senza cervello o accusarli a bruciapelo di essere in opposizione al Concilio Vaticano II è troppo facile. In realtà, il Concilio è raramente oggetto di controversia. Ciò che suscita interrogativi è il modo in cui è stato applicato o strumentalizzato. Il malessere nasce da un senso di perdita, che sfocia nel dolore. Io posso capire questo senso di perdita, questo dolore. Durante i miei anni come superiore monastico, desideroso di lavorare al meglio delle mie possibilità umane per consentire un futuro in un contesto tutt'altro che fiorente, mi sono sentito spesso con le mani legate. Un abate, dice San Benedetto, è colui che tira fuori dal tesoro cose "nuove e antiche". Questo è difficile da fare quando molto di ciò che è vecchio è stato etichettato come superfluo e scartato. In termini di liturgia, costumi e osservanze, la maggior parte delle comunità cattoliche naviga ancora nella scia di un tornado. Sono eredi consacrati a un progetto di aggiornamento, ma il sole è tramontato da tempo sul giorno in cui questo progetto è stato creato. Molte delle sue caratteristiche "moderne" sono fossilizzate, piacevolmente modellate, ma ormai senza vita. La fiducia nel progetto è in gran parte svanita.

La casa comune della Chiesa, energeticamente spogliata e riprogettata mezzo secolo fa secondo la moda, con gadget allora all'avanguardia, è arrivata a sentirsi vuota, poco pratica e inospitale per molti. Si notano i difetti di progettazione che solo il tempo può rivelare. Si osservano le combinazioni di colori e ci si chiede: come si può aver scelto questo? Ci si domanda: che fine hanno fatto tutti i vecchi mobili, tutti i vecchi libri? Per quanto riguarda le parole di San Benedetto citate sopra, mi sono spesso sentito, quand'ero abate, come il curatore di una collezione di belle icone al quale non è stato permesso di esporle, costretto anzi ad esporre una quantità di disegni fatti a dita nella scuola locale; ci si aspettava che dicesse (e, idealmente, pensasse) che i dipinti a dita erano migliori; e tutto questo, molto tempo dopo che la maggior parte dei bambini che li avevano fatti avevano lasciato la scuola ed erano tornati a casa.

L'impresa dell'aggiornamento post-conciliare è stata interamente vissuta in un'ottica di rinnovamento, condotta con ammirevole buona volontà, coraggio, generosa speranza e spesso notevole miopia. In molti casi, non ha dato i frutti che avrebbe dovuto dare. Dopo decenni di autoaffermazione, è giunto il momento di ammetterlo, non per tracciare una linea di demarcazione su un periodo le cui grazie e i cui guadagni sono indiscutibili, ma per non affidarsi più a priori al cambiamento costante come mezzo per negoziare le crisi, per aggrapparsi invece a ciò che dura, per cercare la stabilità. "Gilgamesh, dove stai vagando?". Queste parole pronunciate molto tempo fa ci sfidano. Esse richiedono una risposta ponderata, sia che andiamo errando da soli, in piccoli branchi o in sinodi compatti.

Il nostro Santo Padre afferma spesso (e ultimamente in un testo che chiede "un cambiamento di paradigma, una coraggiosa rivoluzione culturale" nella riflessione teologica) che stiamo vivendo "non solo un'epoca di cambiamento, ma un cambiamento d'epoca". A un certo livello questo è evidente. La nostra è una società in movimento. Si trova ad affrontare trasformazioni costanti. Guardando indietro al periodo che abbiamo considerato, potremmo individuare la rivoluzione culturale del 1968, la caduta del Muro di Berlino nel 1989, l'ascesa di Internet negli anni Novanta e l'opinione dominante del cambiamento climatico globale negli anni Duemila, come casi di cambiamento d'epoca, ognuno dei quali ha provocato un riassetto dei paradigmi e una svolta culturale. Potremmo facilmente allungare l'elenco.

Troviamo anche esempi di annunci di cambiamenti epocali che si sono rivelati prematuri. Appena 24 mesi fa, era comune parlare di Covid19 come se si proclamasse una nuova epoca. Nel frattempo, nella maggior parte dei luoghi il virus è stato domato. Dove vivo io è trattato alla stregua di una comune influenza. Non c'è il rischio che la nostra propensione a dividere e suddividere le "epoche" sia una concessione retorica all'incanto di un mito progressista? Non c'è forse, nella mentalità di eccezionalismo che riguarda il nostro tempo, come se esso richiedesse necessariamente misure fino ad allora impensate, un implicito narcisismo, un'ostinazione a dimostrare a noi stessi che siamo speciali?

Nel contesto del pensiero laico, questa tendenza è noiosa e limitante. La decontestualizzazione del presente, che nasce da una memoria mancata o respinta, può portare a catastrofici errori di lettura delle situazioni contingenti. Lo constatiamo quotidianamente leggendo i giornali. Autori o gruppi di autori che, sicuri della novità inaudita della loro intuizione, citano solo se stessi, considerando tutto il resto come passato, aspirano di fatto a riscrivere la realtà in prima persona, sia essa singolare o plurale. Tali saggi possono creare emozioni sensazionali per un momento o due, ma sono destinati a un rapido oblio. La realtà è così complessa che non si lascerà ridurre a lungo ad un'astrazione.

Quando la dimenticanza nata da presupposti progressisti si insinua nel discorso della Chiesa, la posta in gioco è più alta. Il *kerygma* cristiano si fonda sull'irruzione dell'eternità nel tempo. Ciò implica che le coordinate essenziali sono e devono rimanere costanti. Si pensi all'acclamazione fatta dal sacerdote all'inizio della Veglia Pasquale. Inscrivendo la forma della croce, emblema della morte vinta, sul cero pasquale, egli grida: "Cristo ieri e oggi: Principio e Fine, Alfa e Omega. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno". Questa intuizione capitale, fonte di esultanza, è racchiusa nel motto certosino *Stat crux dum volvitur orbis*, "mentre il mondo gira, la croce resta ferma" e ci permette di fare un'affermazione audace: l'impegno cristiano con il mondo ha in realtà un solo paradigma decisivo. Questo paradigma è intrinseco alla pienezza della fede della Chiesa in Cristo, definita dai concili e trasmessa attraverso un patrimonio di teologia, liturgia, cultura e azione caritativa.

Quando Giovanni Battista Montini divenne arcivescovo di Milano nel 1954, Pio XII lo convocò in udienza. Alla fine, quando Montini si alzò per andarsene, il Papa, anziano e malato, gli diede un unico consiglio: "Depositum custodi", citando la seconda lettera di San Paolo a Timoteo (1,14). È una frase di sostanza. La nozione di *depositum fidei* è antica. Si riferisce alla pienezza della fede contenuta nella Scrittura e nella Tradizione. Indica ciò senza cui il cristianesimo cessa di essere se stesso. Non si tratta, però, di una nozione statica. Il deposito trova sempre nuovi modi di esprimersi. Parla molte lingue, assume forme culturali diverse. Trovare la sua giusta espressione nel presente è la sfida di ogni generazione. Ciò che conta è questo: non ridurlo a meno di se stesso. Montini successe al cardinale Schuster a Milano in un momento di fermento. Di questo il Papa era più consapevole di molti altri. Non disse a Montini di essere un disco rotto, di continuare a ripetere vecchie verità in vecchi modi. Conosceva Montini troppo bene, conosceva quell'intelletto indagatore, quel sacerdote sensibile. Gli disse: va' e pascola il tuo gregge variegato e disperso; trova parole e gesti che siano comprensibili, ma non compromettere la verità; abbi fiducia che il deposito che ti è stato affidato contenga il germe delle risposte di cui hai bisogno per affrontare le domande di oggi; vivi di quel deposito, scava in esso e scava in profondità. Così Montini spiegava le parole del Papa nel suo discorso inaugurale a Milano, mostrando la vasta tradizione della Chiesa come fonte di perenne attualità, di perenne novità e originalità.

Anni dopo, divenuto "il primo papa moderno", Montini era angosciato dalla facilità con cui i cattolici sminuivano questo grande dono, ridimensionando una realtà grandiosa e sacra a una cosa tascabile. Penso ad esempio all'appassionata lettera che indirizzò agli ordini religiosi il 15 agosto 1966. Sbigottito per il diffuso rifiuto di un prezioso patrimonio liturgico, il Papa si dichiarava "turbato e rattristato". Si chiese quale fosse l'origine "di questo nuovo modo di pensare e di questa improvvisa avversione per il passato", implorando tutti "di non lasciare che si prosciugasse quella sorgente da cui, fino ad allora, si erano abbeverati in profondità". Non molti hanno prestato attenzione alle parole del

pontefice. Convinti, appunto, di costruire una nuova epoca, la maggior parte delle persone a cui si rivolgeva vedeva la novità come un imperativo non negoziabile. Molti dei loro sforzi più brillanti assomigliano ora a increspature nel mare lontano verso l'orizzonte.

Ho iniziato questa conferenza riferendomi all'inquietudine di un uomo vissuto quasi 5000 anni fa. Ho suggerito che la situazione fondamentale della condizione umana non sia cambiata molto da allora. I geologi misurano le epoche in unità di migliaia di anni. Possiamo imparare da loro. In termini essenziali, l'epoca di Gilgamesh è ancora la nostra. Sigrid Undset una volta scrisse: "I costumi e le convenzioni cambiano notevolmente con il passare del tempo, la fede dell'uomo si modifica e l'uomo pensa in modo diverso riguardo a molte cose. Ma il cuore dell'uomo non cambia affatto, in nessun momento". Questo non significa sminuire l'uomo. No, mostra la sua nobile eredità, invitandolo a capire se stesso alla luce di tutto questo. Non è forse confortante il fatto che possiamo riconoscerci nella tempesta che ha attraversato il cuore di Gilgamesh? Qualsiasi onesto sforzo di autocomprensione umana deve applicare un'ermeneutica della continuità. Questo mi sembra evidente e in un contesto cristiano diventa assiomatico, una conseguenza necessaria dell'incarnazione del Verbo.

Nell'*Epopoea di Gilgamesh*, il dio del sole Shamash chiede al re di Uruk: "Dove stai vagando?". Il compito della Chiesa è quello di porre questa domanda alle donne e agli uomini del nostro tempo, e di porla proponendo una direzione. L'*Epopoea di Gilgamesh* prese forma in quella medesima epoca che ci consegna la prima testimonianza di un Dio al tempo stesso rivelato e celato da un nome ineffabile, il tetragramma. Uruk non era lontana da Ur dei Caldei, dove Abram si sentì chiamare: "Lascia la tua terra, il tuo luogo di nascita e la casa di tuo padre, e va' nella terra che io ti indicherò". Questa chiamata rimane per noi emblematica, un invito a mettersi in cammino come pellegrini. Abram, però, non fu chiamato ad uscire da Ur per il gusto del viaggio, ma per recarsi in una terra che sarebbe stata per lui, e per i suoi figli, la sua casa. La percorse in lungo e in largo, rivendicandola per il Signore. Vi scavò dei pozzi per favorire Isacco, suo figlio e la sua discendenza. Vediamo brevemente questi pozzi.

Possiamo partire dal ventiseiesimo capitolo del libro della Genesi. In esso si racconta che Isacco, in fuga da una carestia, si recò a sud-ovest di Gerar, a sud di Gaza, per soggiornare presso Abimelech, re dei Filistei. Contrariamente a quanto era ragionevole aspettarsi, egli prosperò in esilio, ottenendo greggi e armenti. "E i Filistei cominciarono ad invidiarlo". Che cosa fecero allora? Misero in atto il sabotaggio a cui i pastori nomadi erano più vulnerabili. "Chiusero, riempiendoli di terra, tutti i pozzi che i servi del padre [di Isacco] avevano scavato ai tempi di Abramo suo padre".

Isacco però non si lasciò fatalmente bloccare. Perché no? Si ricordò dove erano i pozzi. "Riattivò i pozzi d'acqua, che avevano scavato i servi di suo padre, Abramo, e li chiamò come li aveva chiamati suo padre". Poi scavò una serie di nuovi pozzi. Fatto questo, una notte a Bersabea, il Signore gli apparve e gli disse: "Io sono il Dio di Abramo, tuo padre; non temere, perché io sono con te: ti benedirò e moltiplicherò la tua discendenza a causa di Abramo, mio servo". Isacco vi costruì un altare in memoria, piantò la sua tenda e, per sicurezza, scavò un altro pozzo.

Mi piace l'interpretazione di Origene di questa storia. Il suo occhio d'aquila vedeva lo svolgersi degli eventi come una parabola per la vita di fede. In Isacco vedeva un tipo di Cristo. "Questo Isacco, dunque, il nostro Salvatore, entrando nella [nostra] valle di Gerar, volle innanzitutto scavare i pozzi un tempo scavati dai servi di suo padre, rinnovando i pozzi della legge e dei profeti, che i Filistei avevano riempito di terra". Per Origene, la "terra" che riempiva i pozzi era una visione troppo terrena che bloccava lo sgorgare dell'acqua viva, spegnendo lo Spirito (cfr. 1 Ts 5,19). Per andare verso il compimento della promessa di Dio è necessario prima guardare indietro, rivolgersi *ad fontes*, come ha insegnato il Vaticano II, e approfittare delle benedizioni passate.

Il racconto della Genesi parla poi di nuovi pozzi. Isacco li scavava mentre proseguiva il suo cammino, seguendo la guida di Dio, per provvedere alle nuove circostanze che si presentavano. Anche Gesù, che Isacco prefigura, scavò. Origene si sofferma sul fatto che il terzo pozzo di Isacco, opera delle sue mani, si chiamava *Rehoboth*, che significa "ampiezza". "In verità", dice, "Isacco si è ora esteso e ha fatto sì che il suo nome fosse diffuso su tutta la terra, riempiendola del nome della Trinità". Il Nuovo

Isacco rivela in modo definitivo l'estensione del mistero di Dio. Da questa rivelazione gli evangelizzatori di tutti le epoche, compresa la nostra, ricevono la loro missione: portare il nome salvifico di Gesù fino agli estremi confini della terra, scavando pozzi nel suo nome.

Origene, che non si accontenta mai della superficie delle cose, vede un terzo livello di significato nello scavare di Isacco, facendolo risuonare all'interno di una storia raccontata nel quarto capitolo di Giovanni. Parlando con la donna Samaritana, Cristo ricorre alla funzione del pozzo di un villaggio per spiegare le realtà spirituali: "Chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna". Origene non ha dubbi: ecco la chiave che dischiude l'antica vicenda di Isacco. "Il Verbo di Dio è presente in mezzo a noi", dice, "ed è di questo che si occupa ora: dall'anima di ciascuno di voi vuole tirar via la terra accumulata per aprire la vostra sorgente. Perché il pozzo è *dentro di voi*, non viene da altrove, così come il regno di Dio è dentro di voi". In ognuno di noi il Nuovo Isacco lavora, ripulendo le nostre pretese e i nostri squallidi attaccamenti, desideroso di rendere le nostre anime "ampie". Egli vuole liberare dalla melma la sorgente che ci portiamo dentro, affinché, da filo d'acqua, si trasformi in fonte santificante.

A volte mi chiedo che cosa metteranno in evidenza gli storici tra 500 anni analizzando la storia della Chiesa tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo. La vedranno come il cardine su cui hanno girato le epoche, un'epoca definita dal "Concilio" o dal "Sinodo", un tempo di rinnovamento e di grandi innovazioni? Forse sì. Ma forse no. Ciò che consideriamo gigantesca impresa *hic et nunc*, perché ci identifichiamo con essa, non è necessariamente ciò che lascia un segno duraturo nel procedere della storia. Le influenze decisive tendono a essere più sottili. Forse gli storici del futuro, volgendo lo sguardo a noi, metteranno in evidenza non tanto i grandi spostamenti e gli scossoni, quanto piuttosto certe riconquiste della tradizione che bene rappresentano lo svuotamento dei pozzi. Non è improbabile, ad esempio, che la pagina e mezza dedicata al nostro tempo, in una storia della Chiesa del XXVI secolo, possa iniziare con l'osservazione: "Questo è stato il periodo in cui è stato riscoperto Origene", indicando meno gli eventi, più le intuizioni che hanno preparato e sostenuto un movimento spirituale e intellettuale di cui non siamo ancora in grado di valutare la portata.

L'esempio di Gilgamesh ci insegna che i monumenti e le conquiste, che provocano molto rumore, sono deperibili. Ciò che permane è di ordine diverso. Ciò che permane ha a che fare con quella tempesta del cuore umano che sfida i tempi, e con la resistente resilienza di parole veramente significative. Raccogliere queste parole, farle risuonare nel cuore e scrutarle con la mente è prerogativa e compito dell'uomo. Per svolgere questo compito abbiamo bisogno di un parametro di valutazione. La Scrittura documenta la crescente consapevolezza di un'unica Parola, data da Dio, che dà senso e ordina tutte le altre parole. Nella pienezza dei tempi, questa Parola si è fatta carne. Ha rivelato un volto e un nome davanti al quale ogni ginocchio si piegherà, nei cieli, sulla terra e sotto terra (cfr. Fil 2,10). La Parola ultima e duratura, ci è dato di intuire, trascende l'immensa moltitudine di parole pronunciate nel tempo, attirandole verso un tutto intelligibile la cui vera finalità non è il discorso ma la lode, in una comunione cosmica di adorazione.

Uno dei sermoni di Origene sull'Esodo offre un'interpretazione della distribuzione della manna nel deserto. Il Signore disse al popolo: "Al mattino mangerete a sazietà" (16,12). Origene lesse questo versetto come riferito a Cristo, la Stella del mattino, venuto a fare nuove tutte le cose. L'edizione dei sermoni di Origene nella raccolta *Sources chrétiennes* è stata preparata dal padre Henri de Lubac. Il dotto gesuita si è permesso, a questo punto, una nota a piè di pagina a titolo di esortazione. Rompendo con le austere convenzioni degli apparati accademici, scrisse a riguardo della manna mattutina: "Per Origene Cristo restituisce a un mondo che invecchia una giovinezza perpetua. Così ci viene trasmesso il consapevole sentimento di gioia che animava le prime comunità cristiane, coscienti di essere eredi di una tradizione antichissima e, allo stesso tempo, di incarnare un mondo nuovo. Dipende ancora dal cristiano di oggi se il cristianesimo apparirà a tutti come la giovinezza del mondo e la sua speranza".

Saremo all'altezza di questa sfida se rimarremo radicati in Cristo, *Lumen gentium*; se vivremo e lavoreremo "per mezzo di Lui, con Lui e in Lui", lasciando che sia Lui il paradigma che definisce tutte

le nostre aspirazioni. Così facendo, potremmo scoprire che le nostre crisi attuali hanno in realtà molto in comune con le crisi del passato. In [un'enciclica](#) del 1° novembre 1914, mentre il mondo sprofondava in una spirale di autodistruzione, Papa Benedetto XV dichiarò la sua convinzione che l'unico modo per affrontare con integrità cristiana la fine della civiltà fosse quello di concentrarsi con determinazione sull'azione salvifica di Cristo, lasciando che i processi del mondo si chiarissero a partire da essa e non *viceversa*. La luce-guida per questi tempi di catastrofe, disse il pontefice, è l'adagio: *Non nova, sed noviter*. Non è opportuno né necessario inventare sempre cose nuove; dobbiamo prima utilizzare e applicare in modo nuovo ciò che ci è stato dato, inserendoci con fiducia in un contesto provvidenziale in cui mille anni sono come un giorno (2 Pt 3,8).

Il mondo che oggi ci circonda è travolto da un ritmo sempre più simile a quello di una *danza macabra*. Le sue molteplici voci si urlano addosso a vicenda, in una cacofonia spesso spaventosa. Non c'è una partitura stabilita, non c'è un direttore d'orchestra. Dobbiamo stabilire un altro ritmo, anche a costo di scatenare la rabbia di folle vorticosi. Dobbiamo ascoltare l'unica tonalità perfetta e penetrante, la sola alla quale i nostri strumenti possono essere accordati sinfonicamente. Il mistico trecentesco Jan van Ruysbroec immaginava Cristo come direttore di una sinfonia universale in grado di incorporare in sé il gemito della creazione che attende nelle doglie del parto la piena redenzione dei figli di Dio. In questa sinfonia le voci del nostro tempo risuonano in armonia con quelle di Abramo e Gilgamesh. Mantenere viva questa musica piena di speranza e di significato è il dovere, la missione e il sublime privilegio della Chiesa.