

STEFANO MARIA CAPILUPI

TEMPO E DOLORE: LA SPERANZA ‘TRAGICA’
DELL’*ESKATON* CRISTIANO FRA RUSSIA ED EUROPA

La coscienza religiosa europea ha attraversato dalla fine del XIX secolo un tormentato percorso nel rapporto con la propria concezione dello spazio-tempo. La concezione tradizionale lineare, ‘euclidea’, che a prima vista meglio si confà all’idea cristiana di un progresso o di un regresso possibili (in dipendenza delle scelte morali umane) nel ‘trascorrere’ del tempo “dopo Cristo” ha avuto da faticare sia con la visione einsteiniana e planckiana nel campo delle scienze esatte, sia con quella di Bergson, Freud, Proust, Joyce, Svevo, Bachtin e numerosi altri ancora nel campo della psicologia, della letteratura e dell’estetica.¹ Tuttavia, il credente che fin dall’inizio abbia interpretato in maniera storicamente e filologicamente corretta la Bibbia come un libro essenzialmente ‘sapienziale’ non proverà scandalo di fronte all’afferinarsi di una o dell’altra visione del tempo.² In un tempo esistenziale di cammino di fede rimangono in ogni caso come significativi sia il percorso lineare (dalla nascita alla morte, che però è anche parabola prima ascendente e poi discendente di forze e di salute) che quello ciclico (della liturgia e delle stagioni), che nemmeno la cosmologia contemporanea avrà bisogno di negare, in quanto riconosce che nelle distanze di diretta sperimentazione umana, che si distinguono in buo-

⁽¹⁾ Cfr. H. Bergson, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*. A cura di P. Taroni. Bologna 1997 (ed. orig.: Paris 1922), p. 204, *passim*; Id., *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Trad. di F. Sossi. Milano 2002 (ed. orig.: Paris 1889), p. 156, *passim*; Id., *Materia e memoria*. A cura di A. Pessina. Bari - Roma 1996 (ed. orig.: Paris 1896), p. 208, *passim*; M. M. Bachtin, *Forme del tempo e cronotopi in romane. Očerki po istoričeskoj poetike*, in Id., *Voprosy literatury i estetiki*. Moskva 1975, pp. 234-407.

⁽²⁾ Cfr. in particolare tutta l’opera esegetico-scientifica di autori quali J. Wellhausen, G. Gunkel, G. von Rad, K. Westermann, K. Rahner.

na parte sia dal macro-cosmo che dal micro-cosmo, tuttora Euclide e Newton mantengono un ruolo a dir poco significativo di interpretazione del reale e interazione con esso.

Per altro, la coscienza religiosa giudeo-cristiana nei confronti del tempo ha un rapporto assai meno rigido di quanto di solito alcuni siano propensi a pensare: in primo luogo per l'importanza infinita che ha in tale concezione la memoria, che già di per sé altro non è per il soggetto che il vedere e conservare il passato recente o remoto con la ragione del presente, ossia il tempo che si fa spazio percepito. Poiché ricordare l'evento è veramente possibile proprio quando il soggetto³ abbandona un percorso lineare di ricostruzione e si fa reciprocamente co-presente con gli occhi, con la mente e con tutti i sensi alle informazioni del passato.⁴ Un rapporto sapienziale e perciò drammatico, eccoci dunque al tema di fondo del presente articolo: la drammaticità del tempo escatologico *giudeo-cristiano* (il "già e non ancora" delle parole del Cristo,⁵ di san Paolo⁶ e della grande teologia biblica del XX

⁽³⁾ "In tutto ciò è implicito, naturalmente, che i ricordi di cui parliamo qui sono anzitutto *i miei* ricordi. Il passato che riappare nel ricordo è *il mio* passato. Nella nozione di passato istituita attraverso il ricordo vi è un momento soggettivo ineliminabile", G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. Milano 1979, pp. 76-77.

⁽⁴⁾ "Del resto, questa *duplice* forma del tempo sembra radicarsi anche nella natura dei giudizi che al tempo si legano. Sin quando ci muoviamo sul terreno del senso comune e delle forme del linguaggio quotidiano dire di qualcosa che c'è significa anche riconoscerne la *presenza*. Se diciamo a qualcuno di prendere il libro sul tavolo è perché sul tavolo *ora* c'è il libro che ci serve: il suo esserci fa tutt'uno con il suo esserci *ora*. [...] In modo particolare ci è sembrato possibile sostenere che il ricordo è una sorta di *percezione* di ciò che abbiamo esperito e che la percezione del passato è, a sua volta, *ripetizione*, poiché cogliere il passato vuol dire rivolgere *nuovamente* lo sguardo a ciò che è stato presente e che non lo è più", P. Spinicci, *Lezioni sul tempo, la memoria e il racconto*. (*Filosofia teoretica I, a.a. 2003-2004*). CUEM, Milano 2004, pp. 10, 195: <<http://www.lettere.unimi.it/dodeca/spini04/corso04.pdf>>.

⁽⁵⁾ "Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate", Gv 4,23. In latino *venit*, nell'originale greco antico *erkhetai*, ma il significato è lo stesso: 'viene', e non 'è giunto', come troviamo nella pur validissima Bibbia della CEI, comprensibilmente orientata a sottolineare il punto di vista cattolico-romano sulla venuta già piena dello Spirito Santo. Nelle parole del Cristo invece si trova un particolare paradossale, che di primo acchito sembrerebbe addirittura una contraddizione: "viene l'ora, anzi è già venuta...". Spunto fecondissimo nei secoli.

⁽⁶⁾ "Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto,

secolo⁷) come tratto della generale "speranza tragica" del pensiero cristiano, da rintracciare non solo nella grande tradizione biblica, liturgica, patristica ed ecclesiale dell'Oriente e dell'Occidente cristiani, ma anche nella moderna letteratura europea in generale e russa in particolare, letteratura russa che ha imparato moltissimo in questo dalla lezione tragico-cristiana di Shakespeare e Pascal (e dalla sua risonanza nella storia del romanzo europeo⁸ fino a Balzac e Hugo⁹) per dare a

non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza", Rm 8,24-25.

(⁷) Secondo diversi teologi contemporanei, come il compianto Sergio Quinzio, la presenza del popolo ebraico ricorderebbe già di per sé continuamente (e anche in ciò starebbe la sua missione) ai cristiani l'altra dimensione della stessa escatologia cristiana, ovvero quella orizzontale del 'non ancora', dell'attesa della pienezza, a comporre quel 'già e non ancora' che, al di là delle riflessioni della moderna teologia, è da sempre presente sia nelle parole del Vangelo, che nella tradizione liturgica, cfr. B. Rossi, *La creazione tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25*. Roma 1992, pp. 105-122; F. Manini, *L'escatologia. Tra "già" e "non ancora"*, "Vita Pastorale", 6 (2009), *passim*; J. Cambier, *L'esperance et la salut dans Rm 8,24*, in J. Cambier, *Message et Mission*. (Publication de l'Université Lovanium de Kinshasa, 23), Louvain - Paris 1968, pp. 77-107; N. J. Lee, *The Groaning of Creation: An Exegetical Study of Romans 8:18-27*. Union Theological Seminary in Virginia 1969 (University Microfilms International Michigan, 1986), *passim*; H. Schlier, *Ciò di cui tutto è in attesa. Un'interpretazione di Rom 8,18-30*, in Id., *La fine del tempo*. (Biblioteca di cultura religiosa, 16). Brescia 1974, pp. 285-306.

(⁸) Cfr. I. Watt, *Le origini del romanzo borghese. Studi su Defoe, Richardson e Fielding*. A cura di L. del Grosso Destrieri. Milano 1977 (ed. orig.: 1957), p. 358, *passim*.

(⁹) Nella prefazione alla traduzione russa del romanzo di Victor Hugo *Notre-Dame de Paris* Dostoevskij scrive: "Il suo pensiero – ovvero il pensiero principale di tutta l'arte del secolo diciannovesimo [...] è il riscatto dell'uomo caduto, schiacciato ingiustamente dalla violenza delle circostanze, dalla stagnazione dei secoli e delle società, dei pregiudizi. Tale pensiero è la giustificazione degli umiliati e di tutti i paria abbandonati della società. Seguite tutta la letteratura europea del nostro secolo e vedrete in tutti le tracce della medesima idea e, forse, solo alla fine del secolo essa troverà la sua incarnazione completa, totale, con chiarezza e potenza, in qualche grande opera d'arte, che esprimerà le tendenze e il carattere del suo tempo in una misura piena ed eterna, come, per esempio, la *Divina Commedia* espresse la propria epoca, l'epoca delle credenze e degli ideali cattolici medievali" (orig.: "Его мысль – есть основная мысль всего искусства девятнадцатого столетия [...] восстановление погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и обществ, предрассудков. Эта мысль – оправдание униженных и всеми

sua volta a tutti un grande insegnamento in Fëdor Michajlovič Dostoevskij.

Fine del tempo o trasfigurazione. Dostoevskij e san Paolo

Nel romanzo di Dostoevskij *I fratelli Karamazov* Alëša Karamazov si ribella dopo la morte del proprio padre spirituale: “Io contro il mio Dio non mi ribello, semplicemente il Suo mondo non accetto – d’improvviso ghignò in maniera non naturale Alëša”.¹⁰ Alëša è amaramente deluso dal fatto che non si siano realizzate per Padre Zosima le parole del salmo: “Perché Tu non lascerai la mia anima all’inferno e non lascerai che il Tuo santo veda la corruzione” (Sal 15,10). Secondo tradizione ciò si manifesterebbe in alcuni miracoli, quando alla morte del santo si spande un odore paradisiaco e le reliquie rimangono intatte per sempre. Nel testo ebraico tuttavia la parola non è ‘corruzione’, ma ‘fossa’ o ‘tomba’. Perciò, a tradurre in maniera più fedele, si conclude che il santo non debba affatto morire, come, per esempio, Enoch. Se invece interpretassimo¹¹ ancora più correttamente il testo, la questione si farebbe ancora più vasta. Nell’Apocalisse (21,4) è scritto che la morte non ci sarà più (cfr. anche Gv 5,28-29, 6,39-40; 1 Cor 15,54-55) e ciò riguarderebbe tutto il genere umano. Nell’Apocalisse (10,6) è detto addirittura che “il tempo non ci sarà più”, e questo ha, teologicamente, la sua ragionevolezza, se si considera l’insediamento del Regno Eterno che è, in quanto tale, infinitamente ‘fuori’, ‘sopra’ e ‘al

отринутих парий общества. Проследите все европ. лит-ры нашего века, и вы увидите во всех следы той же идеи, и, может быть, хоть к концу-то века она воплотится наконец вся, целиком, ясно и могущественно, в каком-нибудь таком великом произв. искусства, что выразит стремления и характеристику своего времени так же полно и вековечно, как, например, *Божественная комедия* выразила свою эпоху средневековых католич. верований и идеалов”), F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. XX. Leningrad 1980, pp. 28-29.

(¹⁰) F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. XIV. Leningrad 1976, p. 308.

(¹¹) Dove ‘interpretare’ ha da sempre un significato altissimo anche in un’ottica di fede: il Figlio “ha interpretato” e testimoniato, *eksegesato*, e non ‘rivelato’ (che ha assunto forse un significato di fin troppo meccanica trasmissione e scoperta) il Padre. Se il Padre fosse già stato pienamente ‘rivelato’ come un segreto o un tesoro prima nascosto, la storia sarebbe già finita, cfr. Gv 1,18.

di là' del cronotopo. Ma rimane per ciò stesso infinitamente misterioso il rapporto teologico e religioso-filosofico fra l'eternità e il tempo. Se la natura ultima del tempo è nel fatto che esso non ci sarà più, ciò vuol dire che essa è nel compiersi, nell'essere compiuto. Ovvero la natura del tempo sarebbe, in chiave religiosa ed escatologica, nel 'futuro anteriore' e nel 'futuro anteriore passivo': 'sarà stato', 'sarà stato salvato', 'sarà stato trasfigurato'. Il tempo quindi più come formazione di una memoria morale ed eterna, di una memoria escatologica ed estetica, piuttosto che eterno presente agostiniano. In entrambi i casi, ad ogni modo, si usano immagini temporali per riferirsi all'eternità: "memoria eterna" o "eterno presente" che sia (e già sopra, per altro, si è sottolineato il legame intimo che esiste fra l'idea del presente in quanto tale e quella della memoria in quanto tale). Queste affermazioni quindi, sia quella dell'eterna memoria, che quella dell'eterno presente, potrebbero essere di primo acchito facilmente e ugualmente confutate. Perché se è scritto che il tempo non ci sarà più, ciò vuol dire che l'eternità è qualcosa di completamente altro, 'fuori' dal tempo e dallo spazio. Se il tempo realmente si trasformasse in eterna memoria o in eterno presente, l'eternità risulterebbe intrisa di tempo, e questa è una contraddizione in termini.

Eppure la questione è ancora più complessa. Se l'eternità è l'essere autentico e il tempo una mezza illusione o un essere a metà, la chance irripetibile della salvezza che si gioca nel tempo risulterebbe fin troppo meno seria del dovuto. D'altro canto, come già detto, se il tempo veramente finisse, esso affermerebbe con la sua fine se stesso.

Sarà meglio quindi dire che la vera natura dello spazio-tempo è a-spaziotemporale. Se il tempo non ci sarà più, ciò non vuol dire che 'finirà', perché lo stesso concetto della fine è un concetto spazio-temporale: il tempo non finisce, ma si trasforma, diventando definitivamente e pienamente reale (la radice apofatica dell'autentica ontologia cristiana ci permette di dire che il finito è solo nel suo rifarsi all'infinito). Il che non è meno misterioso. Nell'ottica sia biblica che filosofica, il confine non confinante fra tempo ed eternità è una cosa davvero inspiegabile. Scrive in proposito san Paolo: "Ecco io vi annuncio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba" (1 Cor 15,51-52). Il problema del tempo compiuto è infatti sul piano esisten-

ziale e umano analogo al problema della morte, e pensatori geniali come S. Bulgakov, V. Ern e N. Berdjaev hanno visto la soluzione del problema della morte nella fede nella resurrezione dai morti, nella giustizia divina che si realizza ‘fuori’ del tempo.¹² Nel tempo il riscatto non è possibile, in quanto, come già intuì dolorosamente Belinskij,¹³ il progresso delle generazioni future non riscatta di per sé, anche qualora si realizzasse pienamente, il dolore delle generazioni passate. S. Bulgakov, V. Ern e N. Berdjaev discussero anche la distinzione già patristica tra la morte fisica e “la morte dello spirito”. Per alcuni padri della Chiesa la prima morte è vista come appartenente ai piani iniziali di Dio; mentre “Dio non ha creato” la seconda (Sap 1,13). Nella tradizione patristica, si pensi a san Giovanni Damasceno, si afferma ancora che Dio decise di lasciare (non rendere, ma lasciare) gli uomini mortali, affinché il loro peccato (che è la morte dell’anima) non fosse irrimediabile (*De fide orthodoxa*, 2, 30). È possibile perfino dire che, lasciando gli uomini nella schiavitù della prima morte, Dio li abbia salvati dalla seconda e definitiva rovina.¹⁴

Nel contesto dell’escatologia a tali domande sulla mortalità e sulla natura, dove il destino ultimo rivela sempre la natura autentica della persona umana, risponde, come già sopra riportato, l’apostolo Paolo: “Saremo trasformati”, dice san Paolo, in un passivo teologico per altro tradotto ambiguamente in russo con *изменимся*, che può essere anche riflessivo, quando invece qualsiasi resurrezione è, teologicamente, opera del Padre, ‘passivo teologico’, anche quella del Figlio: ossia, se, da un lato, è vero che la corruttibilità non eredita l’incorruttibilità, dall’altro lato è vero anche che la carne e il sangue non ven-

(¹²) Cfr. S. N. Bulgakov, *Sofiologija smerti*, “Vestnik R. Ch. D.”, 127 (1978), pp. 18-41; Id., *Sofiologija smerti*, “Vestnik R. Ch. D.”, 128 (1979), pp. 13-32; Id., *Žizn’ za grobom*. 2^a ed. Paris 1987, *passim*; I. Brjančaninov [al secolo D. A.], *Slovo o smerti*. 6^a ed. Moskva 1900, *passim*; A. O. Tocharskij, *O strache smerti*, “Voprosy filosofii i psichologii”, 40 (1897) 6, *passim*; Vlad. F. Ern, *Socializm i problema svobody*, “Živaja žizn’”, 2 (1907), pp. 68-87; D. V. Merežkovskij, *Mističeskie chuligany*, “Svobodnye mysli”, 38 (1908), p. 2; V. V. Rozanov, *Smert’... i čto za neju*, “Smert’: Al’manach”, Sankt-Peterburg (1910), pp. 143-163; Id., *Svjatost’ i smert’*, “Novyj put’”, (1903) 7, *passim*.

(¹³) Cfr. V. G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij: v 12 tomach*, t. XII. Moskva 1956, p. 23.

(¹⁴) Cfr. J. Meyendorff, *Vizantijskoe bogoslovie*. Moskva 2001, pp. 227-261.

gono né cancellati, né distrutti, ma trasfigurati. Come è vero che sia i morti che i vivi “al suono dell’ultima tromba” verranno tutti trasformati: ossia anche la morte fisica è considerata dall’apostolo Paolo come cambiamento, come trasfigurazione. L’apostolo ci dice anche che ad alcuni è dato di vedere con i propri occhi vivi questo confine impossibile e misterioso fra l’eternità e il cronotopo. Possibilità per altro prima di lui proclamata dallo stesso Cristo: “In verità vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte, finché non abbiano visto il regno di Dio venuto con potenza” (Mc 9,1).

L’ultima liberazione dal peccato, secondo l’insegnamento del cristianesimo d’Occidente e d’Oriente, sarà confermata dalla liberazione dalla morte fisica, in quanto la liberazione da questa ci libera anche dalla paura della morte fisica, che è fonte della tentazione del peccato.¹⁵

Anche Dostoevskij condivide con san Paolo l’idea della morte come momento di trasformazione, di trasfigurazione, e mutua da Fëdorov¹⁶ l’idea dell’uomo come essere di transizione (si vedano anche le pagine del diario di Dostoevskij del 16 aprile 1864, scritte alla morte della sua prima moglie: “Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?” [‘Maša giace sul tavolo. Mi vedrò con Maša’], sull’uomo come essere di transizione, *пpеходящее существо*, destinato a subire una metamorfosi),¹⁷ della risurrezione dei corpi come frutto materiale non solo della grazia divina, ma anche degli sforzi umani nel campo sia morale che tecnologico, e, infine, del futuro escatologico come

(¹⁵) Nel quadro della tradizione orientale del cristianesimo, oltre a riferimenti inevitabili alle opere di Origene, Massimo il Confessore e Dionigi l’Areopagita, pongo la mia attenzione in particolare sulle seguenti opere: *Adversus haereses* di Irineo di Lione, *Hexaemeron* di Basilio il Grande, *De opificio hominis* e *Oratio catechetica magna* di Gregorio di Nissa, *De fide orthodoxa* di Giovanni il Damasceno. Per quel che riguarda il cristianesimo d’Occidente: *De gratia et libero arbitrio* di san Bernardo di Chiaravalle, *Summa contra gentiles* (Lib. III, caput CXLIII-CLXIII) di san Tommaso d’Aquino, *Libri sententiarum* (Lib. II, Distinctiones XXV-XXVII) di Pietro Lombardo.

(¹⁶) Cfr. N. F. Fëdorov, *Filosofija obščego dela*, t. I. Vernyj 1906, *passim*; Id., *Filosofija obščego dela*, t. II. Moskva 1913, *passim*; Id., *Sočinenija: v 4 knigach*. 5^a ed., t. 4. Moskva 2005, *passim*.

(¹⁷) Cfr. F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem...*, t. XX, cit., pp. 172-175.

momento di espansione dell'umanità sugli altri pianeti del cosmo, ora inerti ma vitalizzati poi dalla collaborazione fra l'uomo e Dio.

L'antinomismo escatologico: già e non ancora, Kenosi e redenzione

Con questi ultimi riferimenti a Fëdorov si entra in un campo in cui, bisogna riconoscerlo, certo cristianesimo russo confonde ereticamente l'orizzontalità (il 'non ancora' della Parusia, quando la morte sarà completamente vinta) e la verticalità (il 'già' della salvezza in Cristo e per lo Spirito) della escatologia ortodossa universale, e lo spazio che in ambedue le dimensioni escatologiche hanno l'umano e il divino. A tal punto che spesso e volentieri sia negli autori che nelle ricerche degli studiosi si confonde la determinazione di "escatologia orizzontale" con *eskaton* o 'escatologia' *tout court*. Tuttavia, la visione in particolare di Fëdorov esprime con grande ed eloquente bellezza contemplativa quell'inestinguibile e unica tensione escatologica che è possibile a mio avviso filosoficamente chiamare 'antinomismo escatologico' del 'già' e del 'non ancora' insieme. Proponendo nello stesso tempo una tesi ortodossamente possibile (a interpretare con misericordia l'intuizione di Fëdorov) *se vista nella Parusia e per Grazia divina*, del collocamento (sui molteplici pianeti del cosmo trasfigurati dallo Spirito) del molteplice umano 'dopo' la Resurrezione universale.

È il caso ora di soffermarsi meglio sul tema del rapporto fra morte e peccato nell'esegesi biblica e nel pensiero russo. L'uomo, secondo il pensiero di Dostoevskij, è la vetta e l'abisso del cosmo, ma mortalità, vulnerabilità e caducità delle cose terrene non possono dipendere solo dal peccato umano. Il mistero cristiano dell'amore infinito di Dio conduce l'eroe di Dostoevskij all'intuizione che la verità della Kenosi, dell'incarnazione, non si esaurisce nel contesto della redenzione: anche la morte serve a Dio non solo per redimere i peccati dell'uomo,¹⁸ ma, in primo luogo, per concludere il processo della trasfigurazione, che è, in ultima analisi, la realizzazione della storia come risultato degli sforzi divino-umani. Nella filosofia religiosa russa difatti si riscontra spesso una visione particolare della morte che è intesa

⁽¹⁸⁾ Cfr. Gv, 9,1-3: "– Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco? – Rispose Gesù: – Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio".

come via e mezzo di trasfigurazione di un'unica realtà celeste e terrena, ovvero metamorfosi di una particolarissima unità Creatore-creatura.¹⁹ Per altro, questa ipotesi trova un'analogia nel mistero teologico della morte del Cristo 'prima' della resurrezione come evento già di salvezza: molti teologi e filologi sostengono da tempo che l'urlo del Cristo sulla Croce non è di certo un urlo di disperazione (si pensi invece al quadro di Munch...), ma un urlo di vittoria (Gesù stesso, secondo alcuni esegeti, annunciava la morte del Figlio dell'Uomo come unico mistero di salvezza universale: la resurrezione è l'Evento che Lui stesso non poteva ancora fino in fondo prevedere, Evento interpretato poi dalla comunità cristiana con l'ausilio dello Spirito Santo).²⁰ Non a caso il celebre tropario pasquale ortodosso recita: "Con la morte ha vinto la morte [...]". In Dostoevskij, ne *I demoni*, Ippolit Terent'ev e Kirillov tentano proprio un'imitazione, anche se tragicamente parodistica, del "si è compiuto" (*совершилось*) della salvezza cristologica nella morte di Croce.

La speranza tragica

Invece di addentrarmi oltre in distinzioni teologiche e filologiche pienamente possibili e utili, ma più opportune in altra sede, voglio qui procedere ad esporre la mia posizione su ciò che reputo la 'tragicità' generale del pensiero cristiano (la speranza 'tragica' di cui dico nel titolo), grazie a un'estetica di cui si deve essere molto grati proprio a Dostoevskij. Senza dubbio centrale in questi appare la contemplazione del mistero universale del dolore umano da un punto di vista tanto 'laico', quanto più specificamente cristiano; e continua ad essere estremamente significativo il contributo del grande scrittore russo per

(¹⁹) Cfr. K. G. Isupov, *Russkaja filosofskaja tanatologija*, "Voprosy filosofii", (1994) 3: <<http://www.philosophy.ru/library/vopros/27.html>>, *passim*; I. I. Evlampiev, *Kirillov i Christov. Samoubijcy Dostoevskogo i problema bessmertija*, "Voprosy filosofii", (1998) 3, pp. 18-34.

(²⁰) Cfr. H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*. Brescia 1983 (ed. orig.: 1975), p. 200, *passim*; X. Léon-Dufour, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*. Torino - Leumann 1982 (ed. orig.: Paris 1979), p. 248, *passim*; *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica*. Brescia 1984, *passim*; E. Bianchi, *Vivere la morte*. Milano 1996 (1^a ed.: 1983), p. 248, *passim*; J.-M. R. Tillard, *La morte enigma o mistero?* Magnano 1998, p. 195, *passim*.

una comprensione più profonda di tale mistero da parte della coscienza europea e mondiale. Oggettivazione estetica di tale mistero è da sempre la dimensione tragica; e se la tragedia antica era la tragedia del destino dell'eroe, della sua lotta con il fato, quella moderna e contemporanea, da Shakespeare a Dostoevskij fino a tutto il XX secolo, si può definire come la 'tragedia della coscienza'; ovvero una difficoltà radicale di comprensione del reale, o di partecipazione e immedesimazione in esso, sia da parte dell'intellettuale, che dell'eroe, sua creatura letteraria.²¹ In particolare, lo scenario sociale del XIX secolo vedeva un tale trionfo di miseria e di ingiustizie da rendere "il riscatto dell'uomo perduto",²² secondo l'osservazione a mio avviso più che corretta dello stesso Dostoevskij, un tema caro a tutta la letteratura europea del XIX secolo. La crisi romantica, materialista e poi decadente osservava per l'appunto il 'decadere' (e vorrei suggerire con questo anche un senso vasto del decadentismo, visto come 'male euristico', ossia come malattia rivelatrice di verità e di problemi antichi e nuovi) agli occhi dei rappresentanti più sensibili della borghesia stessa, la coincidenza fra la 'salvezza' (che in termini 'laici' può diventare sinonimo di 'emancipazione') 'borghese' e la 'salvezza di tutti'. Proprio in Dostoevskij, mentre in Europa il prototipo esistenziale e letterario baudelairiano si accingeva a diventare l'archetipo dell'eroe decadente, tale crisi trovava la sua sintesi e la sua trasfigurazione a paradigmi veramente universali, nella ripresa per altro di molteplici motivi shakespeariani; cosa di cui lo stesso Dostoevskij non faceva segreto alcuno.²³ Tutta la sensibilità contemporanea, infine, deve tuttora moltissimo a mio avviso, nel bene come nel male, al sentimento romanti-

(²¹) Sulla tragedia greca e moderna e i suoi rapporti con la coscienza contemporanea fra gli altri cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino 2002 (1^a ed.: 1951), p. 437, *passim*; J. Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo*. Milano 2002, p. 249, *passim*; Id., *Divorare gli Dei. Un'interpretazione della tragedia greca*. Milano 2005, p. 320, *passim*; F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*. 3^a ed. Milano 1972, p. 537, *passim*; A. Camus, *Il mito di Sisifo*. Milano 2001, p. 176, *passim*; Id., *Sull'avvenire della tragedia*. Trad. di L. Chiuchiù, "Davar", III (2006) [a cura di A. G. Quinzio], *passim*.

(²²) F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem...*, t. XX, cit., pp. 28-29.

(²³) Cfr. A. B. Krinicyñ, *Šekspirovske motivy v romane F. M. Dostoevskogo "Besy"*, Moskva 2009: <<http://www.portal-slovo.ru/philology/41104.php>>.

co e poi decadente. Già Turgenev scriveva in *Amleto e Don Chisciotte* (gennaio 1860) dell'incapacità dell'individuo sensibile di prendere una vera decisione, incapacità che si riscontrerebbe nel 'russo' e nell'intellettuale contemporaneo in genere, lacerato fra il demone dell'analisi (Amleto) e quello dell'entusiasmo (Don Chisciotte). E Turgenev stesso sottolineava come le due opere letterarie considerate già nel titolo del suo saggio fossero state pubblicate in Europa per la prima volta nello stesso anno, il 1601.²⁴ Pavel Florenskij in *Analisi della temporalità e della spazialità nelle opere artistiche* (1925) avrebbe detto del "terrore del profilo", presente nell'uomo contemporaneo, dove il profilo sarebbe la posizione nello spazio che mostra la decisione presa.²⁵

Effettivamente la teodicea ottimistica e globale di Leibniz, prima ancora di incontrare la critica dottrinale ma filosoficamente debole di Voltaire, viene come smontata in anticipo nel monologo di Amleto, in cui la lentezza della legge, l'ingiustizia del potere e l'umiliazione del talento sembrano essere già una prova dell'assenza di Dio, nel senso di non presenza al mondo del suo creatore. Gli sviluppi della percezione moderna dell'individuo nella considerazione sofferta o nel rifiuto di un orizzonte religioso di salvezza nascono nell'opera letteraria di Shakespeare e Cervantes. Dopodiché entrano in un certo qual senso in conflitto con la teodicea ottimista di Leibniz e portano dunque la coscienza individuale alla consapevolezza che l'unica cosa che può salvare dalla pazzia l'individuo sensibile di fronte al volto incomprensibile del dolore universale è un sottile e misterioso senso di responsabilità, distinto dal senso di colpa. Secondo Dostoevskij: "[...] Ciascuno di fronte a tutti, per tutti e per tutto è colpevole".²⁶ Così anche a dire della necessità di una verità non semplicemente 'matematica', ossia non esposta al rischio di essere disgiunta dalla speranza, e non semplicemente 'tecnica', ossia non prodotto di una ragione esclusivamente monologica.²⁷ Le suddette riflessioni portano progressivamente

(²⁴) Cfr. I. S. Turgenev, *Gamlet i Don Kichot*, in Id., *Sobranie sočinenij: V 12 tomach*, t. 11. Moskva 1956, pp. 168-187.

(²⁵) Cfr. P. A. Florenskij, *Istorija i filosofija iskusstva*. Moskva 2000, pp. 79-388.

(²⁶) F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem...*, t. XIV, cit., p. 262.

(²⁷) Esiste in Dostoevskij un supremo sillogismo: la verità è speranza; Cristo è la speranza; Cristo è la verità. Questo giudizio rispetta tutte le regole aristoteliche del

all'individuazione di uno spazio e di un pensiero "tragico cristiano". Il filosofo Sergio Givone, grande interprete di Dostoevskij come il suo maestro Luigi Pareyson, ha giustamente sottolineato che il pensiero tragico in quanto tale è tragico perché contraddittorio, antinomico. Ossia vive delle contraddizioni del finito rimanendogli fedele fino in fondo. In questo senso tale pensiero, sulla scia di Schopenhauer e Nietzsche, dovrebbe essere tuttora solo laico e mai cristiano.²⁸ A mio parere, tuttavia, proprio Dostoevskij, la lettura dei cui *Demoni* determinava spiritualmente la svolta definitiva di Nietzsche, a dire dagli stessi appunti di quest'ultimo relativi al suo "maledetto" soggiorno torinese,²⁹ ha detto subito al mondo anche della possibilità di un limpido pensiero tragico cristiano. Tragico nel senso di fondamentali antinomie filosofiche e teologiche: fedeltà al finito e fedeltà all'infinito; salvezza di tutti e salvezza di pochi; peccato e santità (che continuano a convivere e a disturbarsi l'un l'altra sia nello spazio sociale che nel tempo storico ed esistenziale); sacralizzazione del dolore e superamento di esso nella prospettiva della felicità escatologica; il 'già e

sillogismo dialettico e il suo termine medio è la speranza, a partire dal contesto del paradosso presente sia ne *I demoni*, sia nella lettera alla Fonvizina del 1854: "Anche se mi dimostrassero matematicamente, indiscutibilmente, che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo, piuttosto che con la verità!", F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. X. Leningrad 1974, p. 198. In altre parole, Dostoevskij invita a scommettere (nello spirito di un Pascal compreso molto più a fondo di quanto lo intesero Voltaire e Diderot) sul Senso. Tutta la propria vita va perduta e ritrovata nel Senso. E il Senso è Cristo. Il grido del bambino torturato e ucciso annienta la logica, eppure al contempo reclama, nel suo essere inutile e senza senso, il Senso Ultimo e Primo.

(²⁸) Cfr. S. Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*. Milano 1988, p. 189, *passim*.

(²⁹) Cfr. C. A. Miller, *Nietzsche's Discovery of Dostoevsky*, "Nietzsche-Studien", 2 (1973), pp. 203-207; E. Kljus, *Obraz Christa u Dostoevskogo i Nicše*, in *Dostoevskij v konce XX veka*. Moskva 1996, pp. 471-499; R. L. Jackson, *Nietzsche and Dostoevsky: Counterpoint*, "The Comparatist", 6 (1982), pp. 24-34; N. K. Michajlovskij, *Literatura i žizn': o Fr. Nicše*, "Russkoe bogatstvo", (1894) 11, pp. 111-131, (1894) 12, pp. 84-110; S. N. Bulgakov, *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo "Brat'ja Karamazovy") kak filosofskij tip*, "Voprosy filosofii i psichologii", 61 (1902), pp. 826-863; H. Loewen, *Freedom and Rebellion in Dostoevsky's "The Grand inquisitor" and Nietzsche's "The Antichrist"*. *Crisis and Commitment*, in *Studies in German and Russian Literature in Honour of J. W. Dyck*. Waterloo, Ontario, 1983, pp. 156-167.

non ancora' dell'escatologia stessa, divisa fra pienezza della fede nel presente ed attesa della futura liberazione dalla morte; la contraddizione nell'idea che l'uomo ha di Dio, diviso fra la Sua onnipotenza-misericordia (e la teologica "sovrabbondanza creazionale") da un lato, e il Suo bisogno dell'uomo nel progetto di salvarLo dopo averLo creato, dall'altro, contraddizione che si interseca anche con l'universale e intima tensione umana esistente fra idea di libertà e idea di destino, ecc. ecc. Sono le antinomie della fede stessa, in quanto la fede, secondo una delle interpretazioni più profonde delle parole dell'apostolo Paolo, è "una spina nella carne" (2 Cor 12,7), un pungolo feroce, *di domande*, più che un elenco di pronte *risposte*.³⁰ In questo senso la fede autentica è il coraggio di domandare e la fiducia che nell'attesa di certe risposte definitive l'uomo non è solo, e non è diviso dai suoi simili. La fede come santa inquietudine.

Dialogo credenti e non credenti alla luce del tempo escatologico

L'eroe dostoevskiano è lacerato anche tra fede e ateismo, assai presente come oscillazione del suo cuore, nonché fra un sentire religioso di armonia e uno filosofico di distinzioni che diventano taglienti. In questo senso particolarmente significativo risulta essere il contesto storico russo dell'epoca, con il divieto dell'insegnamento della filosofia nelle università russe nel 1848-1863, e la sua nuova forte limitazione nel 1884,³¹ nonché l'esperienza religiosa di Dostoevskij, la cui

⁽³⁰⁾ Lo *skólops tè sarkì* (2 Cor 12,7) di san Paolo non è semplicemente la *concupiscentia* di tridentina memoria. La stessa Bibbia della CEI correla 2 Cor 12,7 con Rm 9,2 e Cor 11,28, e in questi due altri passi san Paolo parla esplicitamente non di pensieri legati alle tentazioni della carne o al Peccato in genere, ma a sofferenze nobili ed alte del suo cuore per la verità e per i fratelli. Sempre la Bibbia della CEI scrive in nota al 2 Cor 12,7: "*Perché non montassi in superbia*: omesso dal codice di Beza e altri [...] La frase è impacciata e il testo non è criticamente sicuro". Ne consegue legittimo interpretare "spina nella carne" *di domande*, simile per altro a quello che dice un eroe di Dostoevskij, Kirillov: "Dio mi ha tormentato tutta la vita", F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem...*, t. X, cit., p. 94. La fede come santa inquietudine.

⁽³¹⁾ Tale divieto venne introdotto dal Ministro dell'Istruzione Nazionale S. A. Širinskij-Šichmatov con il seguente argomento: "L'utilità della filosofia non è stata ancora dimostrata, mentre il danno è sempre possibile", cfr. A. F. Zamaleev, A. E. Rybas, *K metodike prepodavanija istorii russksoj filosofii*. Sankt-Peterburg 2008, p. 45.

sensibilità inquieta non trovava pace neanche presso gli *starcy*.³² Cristo ascolta il Grande Inquisitore e lo bacia, perché capisce come l'Inquisitore stia bruciando la propria anima nella tensione del 'non ancora' disgiunta dal 'già', e sa anche quanto il congiungere le due sponde dell'escatologia nell'acqua pura della fede risulti razionalmente e passionalmente impossibile per qualsiasi uomo. L'intersezione della verticalità della mistica con l'orizzontalità dell'azione e dell'attesa nell'escatologia cristiana risulta umanamente antinomica. Il Grande Inquisitore è l'esempio di come sia per l'uomo difficile orientarsi subito e sulla verticalità, e sull'orizzontalità della dimensione escatologica del mondo; l'Inquisitore sceglie la dimensione dell'orizzontalità e perde l'anima nel miraggio della felicità universale. Cristo comprende anche questo e tace, baciandolo.³³ Ciò a dire che il personaggio dostoevskiano aiuta il credente a capire le ragioni del non credente, e a seguire ciò che suona già nel testamento di padre Zosima degli stessi *Fratelli Karamazov*: "Non odiate gli atei!"³⁴

Amartologia e dossologia

Pur non riepilogando la storia delle interpretazioni filosofiche europee di Dostoevskij, è necessario ricordare la corretta osservazione del professor Givone in merito:³⁵ dal punto di vista della filosofia religiosa e dell'antropologia, non solo religiosa, all'inizio di questa storia stanno i due poli opposti possibili di interpretazione: quello della filosofia della gloria in Solov'ëv, quello della filosofia della tragedia in Šestov. Pochi sono coloro (Bulgakov, Ivanov, Bachtin) che tentarono effetti-

(³²) "Fëdor Michailovič Dostoevskij, invece di degnare di attenzione con obbedienza e la dovuta umiltà le parole edificanti dello *starec*, lui stesso parlava di più dell'altro, si agitava, gli obiettava con calore [...] senza accorgersene, da persona desiderosa di ascoltare parole edificanti, si tramutava in maestro", D. I. Stacheev, *Gruppy i portrety. Listočki vospominanij*, "Istoričeskij vestnik", I (1907), pp. 84-85. Cfr. anche V. A. Kotel'nikov, *Pravoslavnaja asketika i russkaja literatura (Na puti k Optinoj)*. Sankt-Peterburg 1994, pp. 168-179.

(³³) "Nel cristianesimo il problema principale è diventato non la giustificazione di Dio [*la teodicea*, S. M. C.], ma del peccatore [*l'antropodicea*, S. M. C.]", W. Kasper, *Bog Isusa Christa* [trad. dal tedesco in russo]. Moskva 2005, p. 215.

(³⁴) F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem...*, t. XIV, cit., p. 149.

(³⁵) Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*. Roma - Bari 2006, p. 169, *passim*.

vamente di fare ciò che risuona già ne *I fratelli Karamazov* come una strada di contemplazione completa dell'immagine dell'uomo e del mondo: "Con uno sguardo solo contemplare entrambi gli abissi". L'abisso della miseria e del peccato umani da un lato, e la vetta invece degli ideali e della comunione con Dio dall'altro. Tuttavia, non è un caso che già in Dostoevskij la strada della contemplazione con un solo sguardo di entrambi gli abissi si ammanti di una luce ironica, accusatoria, utopica: a pronunciare tale frase è difatti il Procuratore al processo contro Dmitrij Karamazov, inneggiando ambiguamente all'anima russa, e un'idea simile è espressa dal diavolo nel delirio di Ivan Karamazov. Quello che voglio spiegare è difatti come i personaggi dostoevskiani scavino in realtà nel profondo delle inevitabili e insopprimibili contraddizioni umane legate ai misteri profondissimi della fede cristiana, anche, ma non solo, in forza di complessi percorsi storico-culturali fra Oriente ed Occidente cristiani specifici della cultura russa ortodossa. In questo senso rimane per sempre come pietra miliare l'interpretazione di Nikolaj Berdjaev, che inserisce le problematiche della libertà, del male, del dolore, della creatività e del rapporto di questa con la salvezza, e con la redenzione in particolare, in Dostoevskij nel contesto della tradizione anche medievale e scolastica dell'Occidente cristiano. Il problema della filosofia della gloria e di quella della tragedia è in realtà il problema cristiano della salvezza, il problema della soteriologia, che da sempre, sia in Occidente, che in Oriente, vede due grandi scuole di pensiero. Una è quella propensa a sottolineare sopra ogni cosa il motivo della Trasfigurazione del Creato, ovvero la dossologia della Creazione nata, creata e assunta in Dio con l'Incarnazione per la Gloria stessa di Dio e per mezzo dell'unico principio visibile e invisibile, Cristo (che nell'Oriente cristiano prende il nome di divinizzazione e nell'Occidente cristiano è teoria tradizionalmente e prevalentemente legata alla scuola francescana, per arrivare fino alla sentenza di Duns Scoto, secondo cui Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato³⁶). L'altra è quella della redenzione, ossia di una amartologia, teoria del peccato, vista come premessa inevitabile di qualsiasi concezione della salvezza (teoria che

⁽³⁶⁾ Cfr. Duns Scoto, *Cur Deus Homo? Pars Tertia. Theologia revelata*, in Id., *Izbrannoe* [brani scelti in russo con testo latino a fronte]. Moskva 2001, pp. 274-285.

nell'Occidente cristiano ha le sue fonti più specifiche in Tertulliano e, più tardi, in sant'Anselmo, ma che tradizionalmente viene più o meno correttamente associata *in toto* alla visione agostiniana prima, e tomista poi). Per il cuore e per l'intelletto umano unire ma non confondere, distinguere ma non separare l'amartologia dalla dossologia nel quadro della soteriologia rimane un compito che non può mai essere privo di tensioni e di contraddizioni. Ecco perché un tentativo umano d'osservare con un solo sguardo la vetta della gloria divino-umana e l'abisso del peccato (*разом созерцать обе бездны*), è qualcosa che genera anche il sorriso di scherno del Demonio, o la retorica ambigua del Procuratore.

Dolore e Kenosi

È opportuno soffermarsi nel quadro di tale analisi sulla problematica del dolore del bambino e del dolore inutile in Dostoevskij. In linea di massima nel dolore del bambino in Dostoevskij (quella "lacrima di bimbo" che secondo Ivan Karamazov sarebbe già sufficiente per far crollare ogni "edificio della felicità", e quindi anche ogni teodicea) troviamo, a mio avviso, l'immagine del dolore dell'Altro in quanto tale. Questo perché è proprio il dolore del bambino il dolore dell'innocente per antonomasia nei confronti del quale noi ci poniamo come osservatori, i quali, avendo per altro già vissuto tale dolore, vorrebbero che l'Altro non lo sperimentasse. Il giudizio di tale dolore come ingiustificabile porta al giudizio di ogni dolore come inutile, e di conseguenza al discredito e della redenzione in Cristo e della espiazione individuale della colpa. La prima risposta al nichilismo anticristiano di Ivan Karamazov sta nel fatto che il giudizio del dolore umano come semplicemente inutile priva di senso molta parte della vita umana e molte esistenze passate, presenti e, purtroppo, anche future. L'autentico rapporto cristiano con il dolore è mite e attivo al contempo: il cristiano lotta con il dolore per il miglioramento della vita e nello stesso tempo lo accetta, come accetta la vita stessa. Ivan invece rifiuta esplicitamente il mondo creato. O rifiuta il concetto di creazione nel tentativo di "amare la vita più del suo senso",³⁷ nell'attesa di un nuovo senso e di una nuova speranza futuri anche radicalmente diversi da quelli

⁽³⁷⁾ F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem...*, t. XIV, cit., p. 210.

cristiani: perché Dostoevskij sa mirabilmente raccontare anche l'oscillazione tra fede ed ateismo.

L'idea della Kenosi come atto di creazione attraversa tutto il Vangelo. Rinunciare a se stessi per creare. Questo ci dice l'epigrafe evangelica ai *Fratelli Karamazov* del chicco di grano destinato a morire per dare molto frutto (Gv 12,24); questo emerge gradualmente nell'ultimo romanzo di Dostoevskij. Le varie parti del Vangelo che invitano l'uomo a dimenticare se stesso e a sacrificarsi (Gv 12,25-26; Mt 10,39, 16,24 e sgg.) esprimono su un piano umano, dove il dolore risulta purtroppo inevitabile, ciò che nella sfera divina trinitaria è doveroso invece, da un punto di vista cristiano e di fede, immaginare come dono di sé senza sofferenza. Dio, in linea anche con la teoria giudeo-cabalistica di Isacco Luria (1514-1572) dello *tzimtzùm* ('concentrazione' o 'contrazione'),³⁸ apre dentro di Sé lo spazio per la Creazione (i pensatori religiosi moderni, a cominciare da Krause nel 1828, su questo fondamento formulano l'idea del 'pan-en-teismo', "Tutto dentro Dio"³⁹). E questo mistero si rivela analogamente nella Croce, che, pur nella sua estrema visibilità terrena, rimane il mistero più invisibile, ovvero più profondo (come dicevano già i padri della Chiesa).⁴⁰ La misteriosità della Croce di Cristo sotto molti aspetti è legata al fatto che nel dolore si rivela quella divina Kenosi creatrice, sacrificio di Sé, che sul piano dell'essere interno della Trinità noi siamo obbligati a immaginare, in un'ottica di fede cristiana, come principio essenziale dell'essere stesso, libero da qualsiasi dolore. Cristo risulta essere quel principio di Kenosi già presente in Dio (l'Essere *per* e *con* l'Altro di ogni Volto della Trinità⁴¹), sul quale Dio crea, redime e trasfigura il

⁽³⁸⁾ Cfr. G. Sholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Torino 1993, pp. 270-271.

⁽³⁹⁾ K. Ch. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophi*. Göttingen 1828, p. 256.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *La Croce: immagine, simbolo, realtà*. A cura di A. Hellmann, H. Kraft, G. Mura, in *La teologia dei padri. Testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi*, vol. II. 2^a ed. Roma 1982, pp. 140-156.

⁽⁴¹⁾ Per spiegare meglio il concetto della Kenosi interna alla Trinità come principio della vita stessa della Trinità, ricordo teologicamente quanto segue. Dio è presente a Se Stesso in quanto il Padre è presente al Figlio e allo Spirito e di seguito ogni Persona della Trinità è presente alle altre due. Questo essere presente di ciascuna delle tre Persone è anche l'essere proprio di ciascuna di Loro, in quanto il Fi-

mondo. Ne consegue che nell'insegnamento cristiano *ex nihilo* significa *ex Cristo* e anche *ex Sapientia*: Sapienza del come divenire 'niente' (anche nel senso della teologia apofatica, in quanto la Croce rimane il massimo dei misteri), per creare.

Conclusioni

Tuttavia, il Grande Inquisitore può sempre porre il proprio terribile quesito al Cristo: "Come è possibile per noi uomini pregare per chi ti crocifigge, mentre questi ti crocifigge? La Tua *libertas maior*, quella che Tu ci hai portato e mostrato pregando per chi Ti crocifiggeva e mentre Ti crocifiggeva, è in realtà solo un peso in più per l'uomo, che si aggiunge a quelli già esistenti della sofferenza e della morte. In realtà l'uomo è ribelle, ma non ama la libertà. Tu ci hai solo reso sofferenti di un altro dolore ancora, quello di non poter corrispondere a tanto amore!" Cristo, come detto sopra, mostra col Suo silenzioso bacio comprensione per l'Inquisitore che sta bruciando la propria anima nella tensione del 'non ancora' disgiunta dal 'già'. E l'eredità mistica e filosofica di Ivan Karamazov pone infine nuovamente di fronte agli occhi di ogni uomo, credente o meno, una possibilità e un compito doppi, dicotomici: per un verso, accettare il dolore come espressione della dignità umana, santificandolo e magari anche trasformandolo; dall'altro verso, annientarlo, vincerlo. Entrambe le operazioni vengono compiute nel nome della speranza. La verità poi del 'già e non ancora' dà una spiegazione giudeo-cristiana di una profonda tensione umana, che non può e non deve essere soffocata, e che difatti i credenti cristiani, cattolici, ortodossi e protestanti, conservano nella liturgia, recitando periodicamente il simbolo della fede, per il quale al 'Credo' nel Cristo morto e già risorto si associa, antinomicamente e armonio-

glio è Figlio per il Padre e lo Spirito, lo Spirito è Spirito per il Padre e il Figlio e il Padre è Padre per il Figlio e lo Spirito. Così è scritto nel *Decretum pro Iacobitis* del Concilio di Firenze del 1442 (*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edd. H. Denzinger, A. Schönmetzer. Barcellona - Friburgo - Roma - New York 1973, p. 1331): "Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sancto totus est in Patre, totus in Filio". E il Dio Uno e Trino ha creato e trasfigurato in Cristo, ragion per cui Cristo è immaginabile anche come il "posto" dentro Sé dentro cui Dio ritirandosi crea il mondo.

samente insieme, il 'Credo' nella Sua seconda venuta: "annuncio la Tua morte e risurrezione, nell'attesa della Tua venuta".⁴²

SUMMARY

This article presents a literary reflection on the Judeo-Christian 'sapiential' vision and perception of the Time. The drama of the Judeo-Christian eschatological time, the "already and not yet" of the words of Christ (Jn 4,23), saint Paul (Rom 8,24-25) and of the great biblical theology of the Twentieth Century here is seen as part of the general 'tragic hope' of Christian thought. The article also shows how this is to be traced not only in the great biblical, liturgical, patristic and ecclesiastical tradition of East and West Christianity, but also in modern European and, in particular, in Russian literature. The author also aims at emphasizing that, in this regard, Russian literature has learned a lot from the tragic-Christian lessons of Shakespeare and Pascal (and their resonance in the history of European novel up to Balzac's and Hugo's time), and gave the world a great lesson in Dostoevsky. The Dostoevsky hero that is highlighted in this research is also clearly torn between faith and atheism, an evident oscillation of his heart, and between a religious feeling of harmony and a philosophical feeling of sharp distinctions. Dostoevsky's hero thus helps the believer understand the reasons of the non-believer, following what was already mentioned in the will of Father Zosima from *Brothers Karamazov*: "Do not hate atheists!"

⁽⁴²⁾ Scrive Pavel A. Florenskij: "A) Non è possibile l'impossibilità della salvezza universale. B) Non è possibile la possibilità della salvezza universale. Dicotomia, paradosso", P. A. Florenskij, *Stolp i utverzdenie Istiny*. Moskva 2002, p. 209. Il grande teologo De Lubac, ispirato da Dostoevskij, Teilhard de Chardin e Florenskij, ha parlato dei "paradossi della creazione", così come ne parlavano già i padri orientali della Chiesa allora Universale, usando una similitudine con la forma della lettera greca lamda, dei cui due gambi paralleli uno, più pronunciato, porta all'armonia comune anche l'altro, cfr. H. de Lubac, *Surnaturel*. Paris 1946, pp. 428, 483-484.

