

ESCHATON E STORIA. GLI INTERROGATIVI SUL FUTURO ALLA LUCE DELL'ABBANDONATO RISORTO*

1. Per suggerire alcuni percorsi di risposta agli interrogativi che ci sono proposti – quello, sostanzialmente, del “futuro” nel/del mondo e quello della “provvidenza” di Dio in esso – come teologo mi avverto subito rimandato all’evento della memoria cristologica che costituisce anche, in termini biblici, la promessa e la caparra del futuro e il significato radicale (escatologico) del presente. Mi limito ad abbozzare, in questa prospettiva, alcune coordinate che mi paiono fondamentali.

La prima concerne due tipiche figure che, nel loro reciproco rapporto e nella loro definitiva intenzionalità cristologica, definiscono la comprensione biblico-cristiana del “futuro” del/nel mondo e la presenza di Dio in esso. Si tratta della figura del Regno di Dio (*basileía toū Theoū*) e di quella del mistero (*mystérion*). Entrambe già presenti nell’Antico Testamento, acquistano appunto il loro significato decisivo in rapporto all’evento Gesù Cristo. Con una certa semplificazione, possiamo forse dire che esse esprimono il *proprium* della visione biblica della storia del mondo e del suo futuro, nell’orizzonte del dischiudersi della presenza e dell’azione di Dio in essa al tempo stesso che oltre-di-essa.

* L’articolo ripropone il testo di un intervento tenuto al seminario organizzato dal gruppo culturale “Esodo” a Mestre-Venezia, il 9 aprile 1994, sul tema: «La vita nel mondo che verrà: interrogativi sul futuro e la provvidenza». Vi hanno partecipato P. Stefani e M. Cacciari, e soprattutto in dialogo con quest’ultimo è stata formulata la riflessione teologica che presentiamo.

«Regno di Dio» connota la promessa efficace dell'attuarsi nella storia d'Israele e, in prospettiva, dell'umanità della signoria di Dio come irruzione dell'escatologico nello storico e come tensione dello storico alla consumazione nell'escatologico. «Mistero» designa la rivelazione – *apocalypsis* – del disegno nascosto nel segreto di Dio e la sua progressiva attuazione nella storia orientata al-di-là di se stessa, verso Dio. Il Regno, in certo modo, rappresenta il “contenuto” del mistero; il mistero specifica il valore biblicamente imprescindibile del genitivo soggettivo “di Dio” che qualifica il “Regno”, sottolineandone l'origine e la meta “altra” dal suo attuarsi storico. In questo senso, escatologia e apocalittica – due forme di attendere e configurare il futuro nel tempo e del tempo tipicamente bibliche – mostrano, al di là delle più o meno superficiali contrapposizioni, la loro inscindibile complementarietà¹.

Gesù Cristo nel suo *kerigma* e nella sua prassi si auto-presenta come il banditore e l'attuatore dell'avvento del Regno, anzi – come testimonia significativamente la tradizione sinottica in un *lóghion* tanto singolare quanto rivelatore, perché abbina le due figure di cui abbiamo detto – come colui che “con-fida” ai discepoli “il mistero del regno di Dio” (*Mc* 4, 11 e par.). Gesù Cristo – come dirà lapidariamente Origene – è infatti l'*autobasileía*, il Regno in persona. E per questo la tradizione post-pasquale potrà connettere in modo indissolubile il *mystérion* della sapienza di Dio con l'evento/avvento di Gesù Cristo, anzi con il *télos* della sua missione che è tutt'uno con la piena manifestazione, che è insieme piena realizzazione nella storia, della sua persona: Gesù Crocifisso (cf. *1 Cor* 2, 1.7-8). Il Nuovo Testamento attesta, anzi è questo: il piano salvifico di Dio passa attraverso la croce di Cristo, la cui profondità misterica consiste non solo nel fatto di essere stata “pre-vista” da Dio (cf. *At* 2, 23), ma soprattutto nel fatto che essa rivela e incarna in modo nuovo, inaudito

¹ Per un esempio soltanto dell'attualità di questo tema – e della peculiarità di indirizzi ermeneutici con cui è affrontato oggi – si cf. H. Althaus - P. Hünermann - J. Maier - H. Merklein - R. Schaeffler, *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1992, con l'utile appendice bibliografica ragionata di G. Conobbio.

(scandalo e stoltezza) ed escatologico la “potenza e sapienza di Dio” (*1 Cor 1, 24*)².

2. Anche soltanto queste semplici considerazioni ci permettono di configurare i connotati essenziali della visione cristiana del futuro e della presenza-azione di Dio nella storia in quei termini specifici e originali, senza i quali o in dialettica coi quali la sua originalità è irreparabilmente compromessa.

Essi sono:

– da un lato, un *teoarchismo* e un *teoeschatismo* radicali, per cui Dio è l'*arché* e l'*éschaton*, l'*alfa* e l'*omega* del mondo e il mondo non è il principio e la fine di se stesso, ma ha il suo principio e la sua fine in Dio e in Dio soltanto: il futuro è e non può non essere che avvento (di Dio);

– dall’altro, una altrettanto radicale *dedizione* di Dio al mondo nel suo Figlio fatto carne, che lo fa suo fin nel peccato come chiusura a Dio, e nello Spirito, in cui l’uomo può e liberamente deve appropriarsi dell’invio del Figlio, facendosi (essendo fatto) egli stesso figlio “nel Figlio”.

Entro queste coordinate Gesù crocifisso e risorto è *il futuro di Dio per il mondo e il futuro del mondo in Dio*. Egli, infatti, è allo stesso tempo il libero avvento di Dio quale futuro del mondo e il libero esodo del mondo verso il suo futuro in Dio: in Cristo, l’uomo liberamente si fa determinare dalla signoria di Dio, a Lui donandosi in modo assoluto. La trascendenza e l’assolutezza di Dio rispetto al mondo e – insieme – la sua dedizione assoluta al mondo definiscono il rapporto di Dio col mondo nei termini della gratuità e della libertà, e a loro volta permettono di definire il rapporto del mondo con Dio nei termini della grazia e della libertà.

3. In questo contesto occorre prendere assolutamente sul serio, dal punto di vista teologico – ed esistenziale e prassistico – il significato della risurrezione di Gesù Cristo, meglio il significato

² Cf. R. Penna, *Mistero*, in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, che riprende il suo precedente, giustamente famoso, *Il "mystérion" paolino: traiettoria e costituzione*, Paideia, Brescia 1978.

di Gesù risorto. Qui ha ragione Paolo, quando afferma che «se Cristo non è risorto, allora vana è la nostra predicazione e vana la nostra fede» (*1 Cor 15, 14.17*).

Gesù risorto, infatti, è *personaliter* l'evento/avvento escatologico. Nel senso – certo – che è l'anticipazione reale (prolessi) del futuro *non ancora* pienamente dato del mondo in Dio, ma anche – e come presupposto di questo – nel senso che è il futuro *già* dato, in Lui, di Dio nel mondo. Il Risorto è la manifestazione della reciprocità del libero incontro tra Dio e il mondo già avvenuto: «Io e il Padre siamo uno» (*Gv 10, 30*). Il futuro di Dio nel mondo e del mondo in Dio è l'estensione e l'universalizzazione di questa reciprocità, anzi di questa pericoreticità: «Come, tu, Padre sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (*Gv 17, 21*).

Il Risorto rivela e insieme propone al mondo la libera reciprocità di trascendenza-dedizione tra il Padre e il Figlio come spazio della libera reciprocità tra l'uomo e Dio e tra l'uomo e l'uomo in Lui. Se l'*éschaton* ha come condizione della sua possibilità, *a parte Dei*, la libertà di Dio che si manifesta e si attua – in rapporto alla storia – come trascendenza e dedizione (indissolubilmente); *a parte hominis*, ce l'ha nella libertà dell'uomo che essendo “altro”, distinto da Dio in quanto da Lui creato (e come tale essendo e restando), si consegna, in risposta, totalmente a Dio “ad-venuto” in Cristo nel mondo e sempre di nuovo – sino alla parusia – “ad-veniente”, come al suo *próton* e al suo *éschaton*. Facendosi determinare totalmente, nell'intenzionalità del suo incarnato esistere, dalla trascendenza/dedizione di Dio nel Crocifisso/Risorto³.

³ In questa dialettica – originalmente cristologica – tra l’“*ad-venuto*” e l’“*ad-veniente*” si esprime – mi sembra – la distanza tra l’esperienza e la concezione cristiana del futuro e quella, peraltro assai vicina e indubbiamente degna di ogni considerazione, di M. Cacciari, così com’egli l’ha esposta nel seminario di Venezia e nel suo ultimo volume *Geo-filosofia dell’Europa* (Adelphi, Milano 1994, in particolare cap. 5: “La patria assente”, p. 131-159). Muovendo da un punto di vista esclusivamente filosofico (e quindi non tenendo conto dell’evento cristologico nel suo significato dischiuso dalla fede), Cacciari, di contro alla reificazione-oggettivazione del futuro quale progetto-prodotto (dell’uomo o anche di Dio), sottolinea la situazione di “incondizionata apertura” dell’uomo, da un lato, e l’avvento (o “possibilità dell’avvento”?) del *semper Ad-veniens*, dall’altro, come spazio di libertà entro cui si dà il vero futuro. Il fatto è che l’evento cristiano consiste proprio nel darsi, nella storia di Gesù Cristo, di un *già* di questo avvento, anche

Questi, perciò, è l'incontro riuscito delle due libertà: il "sì" definitivo della libertà di Dio al mondo – che non è più e non può più essere, in nulla, estraneo a Dio –; e il "sì" definitivo della libertà del Figlio a Dio. La risurrezione della "carne" del Cristo, meglio del Cristo che è il Verbo fatto carne, manifesta lo stato escatologico della pericoreticità tra Dio e l'uomo, dove l'uomo liberamente "diventa" se stesso essendo in Dio e Dio è (resta) Se stesso "ad-venendo" nell'uomo e, tramite lui, nel mondo. E penso proprio che occorra usare anche per Dio, e in Dio, sia pure nel significato analogico della *maior dissimilitudo*, la figura dell'"ad-venire". Non dice forse Giovanni che «*ho Lógos sárxis eghéneto*» (il Verbo è diventato carne) (1, 14), il Verbo che è «*tó phós (...) erchómenon eis tón kósmon*» (la Luce veniente nel mondo) (1, 9; cf. 1, 11)?

4. Se ciò avviene e dunque vale per il Cristo risorto, ciò può avvenire e valere per tutti. E sottolineo il "può" e il "per tutti". "Per tutti", perché tutto è stato creato «in lui, per mezzo di lui, in vista di lui» (cf. *Col* 1, 16-17; *Ef* 1, 10; *Gv* 1, 3; *Eb* 1, 2), ed egli ha dato se stesso «per i molti» (cf. *Is* 53, 12; *Mc* 14, 24 e par.), misurando – nella morte come "abbandono" (cf. *Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46) – l'intero spazio della possibilità dell'estraniamento dell'uomo da Dio, di fatto realizzata nel peccato. "Può", perché – proprio a ragione della struttura di libertà reciproca dell'avvento escatologico di Dio nel mondo e dell'esodo del mondo in Dio – solo in libertà l'uomo può decidere della sua partecipazione all'evento del Cristo risorto.

se non ancora in pienezza. È dunque salutare la sottolineatura di Cacciari e il suo accento sul "*semper Ad-veniens*", e assolutamente necessaria: sia per tenere aperta incondizionatamente l'attesa dell'uomo, sia anche – all'interno della fede – per sottolineare il *plus* e il *novum* (e la conseguente tensione escatologica) della *parusia*. Anzi, anche una volta che il mondo sarà in Dio al-di-là della fine della storia presente, si darà un sempre nuovo avvento di Dio. Ma tutto ciò non può far dimenticare due fondamentali "salti" di livello che l'evento cristologico provoca: quello, innanzi tutto, tra l'attesa e la prima venuta di Cristo, e quello, in secondo luogo, tra la seconda venuta di Cristo (che porrà termine al tempo presente) e la sua sempre nuova venuta, ma ormai all'interno della sua venuta già data, definitivamente, con la *parusia*. Con questa seconda venuta, cesseranno una forma di attesa e una forma di avvento segnati dalla provvisorietà e dall'incompiutezza e si realizzerà una forma di avvento sempre nuovo di Dio nella creatura come passaggio di pienezza in pienezza, di gloria in gloria.

Nessuno, dunque, è più escluso, anzi ognuno è già incluso in questo evento/avvento, ma come possibilità che viene dalla grazia; e perciò nessuno – nella storia – è ancora definitivamente salvato e il mondo resta, nel suo insieme, libero padrone del suo futuro, storico e definitivo.

In questo spazio dischiuso dall'Abbandonato/Risorto si può comprendere ciò che ne è della Chiesa, del futuro del/nel mondo, della provvidenza, del male... Questioni enormi ed abissali che giustamente – come emerge dall'impostazione del seminario – premono oggi in tutta la loro urgenza e drammaticità, spingendo ineludibilmente la teologia (e la filosofia) a un responsabile e allo stesso tempo creativo ritorno alla memoria dell'origine. È necessario, perciò, rischiare di balbettare qualche parola in proposito.

5. La Chiesa è, insieme e inscindibilmente, la *koinonia* dell'Abbandonato e la *koinonia* del Risorto⁴. Ciò definisce, allo stesso tempo, la sua qualificazione escatologica e la sua provvisorietà in rapporto al Regno.

In quanto *koinonia* dell'Abbandonato è in Cristo, anzi è identificata al Cristo abbandonato come grembo di libertà che – rigettando ogni “tentazione” imperialistica – accoglie in Sé tutto e tutti, includendo ciò che ancora non può/non sa/non vuole essere incluso (nel senso cristologico di “ricapitolato” [cf. *Ef* 1, 10]).

In quanto *koinonia* del Risorto è in Cristo, anzi è identificata al Cristo risorto (il corpo di Cristo nel tipico e realistico senso di Paolo)⁵ come spazio personale della pericoreticità già data, anche se non ancora consumata, tra Dio e l'uomo e, in Dio, tra l'uomo e l'uomo nel mondo.

Il realismo del Nuovo Testamento è in proposito di una forza straordinaria. Non solo nel quarto vangelo, con quella che correttamente è stata definita (anche se non bisogna assolutizzarla) la sua escatologia “realizzata”, ma anche in tutto il *corpus* paolino e nella

⁴ Mi aggancio qui a una prospettiva teologica sviluppata, in più occasioni, da G.M. Zanghi: cf., per tutti, il suo *Dio che è Amore*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 143-153.

⁵ Cf. G. Rossé, *Voi siete corpo di Cristo*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 13-56.

stessa *Apocalisse*. L'amore-libertà di Dio – scrive ad es. la lettera agli *Efesini* – «da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti con-rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati. Con lui ci ha anche con-risuscitati e ci ha fatti con-sedere nei cieli, in Cristo Gesù» (2, 5-6). Ciò è grazia, è opera della parola accolta dalla fede nel battesimo e nella cena del Signore, e – proprio per questo – è assunzione responsabile di libertà, progressiva e drammatica e sempre aperta, a motivo dell'esistenza incarnata e storica dell'uomo. Certo è che chi liberamente con-muore con Cristo con-risorge già con Lui nella storia che si apre all'*eschaton*, passa al vaglio di un primo e decisivo giudizio, attraversa una “*krisis*” che lo fa entrare nel Regno, anche se ciò non fa che preannunciare la “*krisis*” definitiva, che a sua volta va anticipata e vissuta ogni giorno. È la prospettiva del quarto vangelo⁶, ma è anche la tipica dialettica paolina: «voi siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio», ma solo «quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria» (*Col 3, 3-4*).

Che cos'è, allora, la Chiesa nel mondo? La *koinonia* dell'Abbandonato che trapassa, come evento/avvento di libertà reciproca tra Dio e l'uomo, per Cristo e nello Spirito Santo, nella *koinonia* del Risorto che cammina nella storia incontro all'avvento/manifestazione definitiva del Signore.

Di qui quello che il Concilio Vaticano II, riprendendo l'insegnamento dei Padri, ha definito il “*mysterium ecclesiae*” e che Paolo – come dono di grazia ed evento di libertà – descrive quale partecipazione alla figliolanza nel Figlio *unico* ma «*primogenito tra molti fratelli*» (*Rom 8, 29*): «tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3, 27-28*).

6. Di qui anche la domanda: è stata, è la Chiesa fedele a questo suo *mysterium*? Essa – in realtà – non ha avuto e non ha

⁶ Cf., ad es., da un lato, *Gv 3,18; 5, 24-25* sul giudizio che si attua nella decisione di fede; e, dall'altro, *5, 26-30; 12, 48*, sul giudizio nell'ultimo giorno.

altra garanzia se non quella della fedeltà di Dio al suo “sì” in Cristo Gesù e della sovrabbondante grazia della sua misericordia: «Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui?» (*Rom 8, 32*).

Peter Hünemann, teologo dogmatico di Tübingen, in un suo saggio su *Regno di Dio – senso e fine della storia*⁷ ha abbozzato un percorso di rinvenimento delle «forme d’attuazione del regno di Dio nel tempo» secondo l’autocoscienza e l’autoconfigurazione storica della Chiesa: dalla *civitas Dei* patristico-agostiniana alla *christianitas* medievale sino alla *societas perfecta* bellarminiana e al creativo ripensamento del Vaticano II nella prospettiva della *koinonia*. Il suo giudizio conclusivo – che condivido – è che, pur tra derive e infedeltà anche gravi, è rimasta, è stata “tradotta” di tempo in tempo l’originaria e l’originale struttura escatologica dell’evento/avvento di libertà di Dio in Gesù Cristo per il mondo, espressa (acculturata) in più o meno riuscite forme storiche. Questa costatazione storico-fenomenologica, del resto, coincide a posteriori con il dato, teologicamente rilevante e irrinunciabile, della indefettibilità promessa da Gesù Cristo alla sua chiesa (cf. *Mt 16, 18*).

Il punto decisivo resta quello di discernere l’oggi. Richard Schaeffler ha incisivamente riassunto in questi termini – e proprio in riferimento al tema che ci interessa – la rinnovata autocoscienza della Chiesa di oggi: «Nessuno può intimare il giudizio a “questo mondo” senza chiamare se stesso sotto questo giudizio nella comunione con Gesù, che è morto per i peccatori. Nessuno può servire a promuovere il “mondo venturo”, senza dedicarsi “in questo mondo” a coloro da cui non può aspettarsi alcun contraccambio d’amore»⁸. A tutto ciò aggiungerei una cosa, anch’essa fondamentale, nella prospettiva che ho finora tracciato alla luce del Nuovo Testamento: la novità e la reale presenza del Risorto nella storia, anche se non ancora nella manifestazione sua piena e definitiva.

⁷ Nel già cit. *Apocalittica ed escatologia*, pp. 117-158.

⁸ *Compimento del mondo o giudizio universale. Due rappresentazioni del fine della storia in religione e in filosofia*, ibid., pp. 81-115 (qui, p. 107).

È mia convinzione – e non è possibile qui che accennarla rapidamente, in certo modo senza giustificarla ed esplicitarla in modo sufficiente e coerente – che i tempi siano maturi (e perciò esigano) un salto di qualità nell'autocoscienza e nell'autoconfigurazione ecclesiale⁹. La comprensione dell'evento/avvento escatologico del Cristo nei termini della libera reciprocità e, di conseguenza, della Chiesa come *koinonia*, è lo spazio entro il quale può, e perciò deve dischiudersi il *novum* cristiano nella storia non solo come annuncio e rimando all'Altro dalla storia, ma come anticipazione reale di Esso in essa.

Se la qualificazione escatologica della storia è, *a parte hominis*, il farsi liberamente e perciò assolutamente determinare dall'evento/avvento della dedizione di Dio al mondo in Gesù Cristo, ciò non può e non deve toccare solo la singola esistenza personale che, se resta chiusa in sé, “riduce” necessariamente l'esperienza della salvezza escatologica all'interiorità dell'anima e all'anelito – troppo frettoloso – al trascendimento del mondo. L'evento/avvento della risurrezione dell'Abbandonato – per tornare al testo già citato di Paolo nella lettera ai *Galati* – tocca anche, per necessaria conseguenza, la libera reciprocità, in Dio, dei rapporti inter-umani, includendovi il mondo. A sua volta – ancora a motivo della struttura di libertà reciproca dell'evento/avvento escatologico – solo questa relazione di libertà “esplicita”, per così dire, rendendola più pienamente presente e attiva nella storia, la realtà personale del Risorto come evento/avvento escatologico.

È ciò che lapidariamente afferma il vangelo di Matteo, forse il più attento alla dimensione “ecclesiale” dell'avvento del Regno:

⁹ Tale convinzione e il suo contenuto che cercherò di esplicitare subito appresso, così come la prospettiva entro cui si snoda il mio intervento, si basano sull'esperienza di vita cristiana e di pensiero teologico dischiusa dal carisma dell'unità di Chiara Lubich, che ha la sua parola-sintesi nell'unità cristologicamente intesa e vissuta come presenza di Gesù risorto tra gli uomini (cf. Mt 18, 20). Un grande carisma non viene mai elargito a caso, né, dal momento in cui c'è nella storia della chiesa, può più essere considerato come accidentale: poiché apre una strada per un'attualizzazione nuova e più piena dell’“essenza” del cristianesimo. Cf. quanto dirò più avanti al n. 7, e il saggio *Il carisma dell'unità di Chiara Lubich e la sua incidenza ecumenica*, in «Nuova Umanità», XVI (1994), n. 1, pp. 17-44.

«dove sono due o tre riuniti nel mio nome, ivi sono io in mezzo ad essi» (*Mt 18, 20*). Tale *lóghion* non va semplicemente e riduttivamente interpretato in termini spiritualistici o cultuali, ma eschatologici ed ecclesiologici¹⁰. È l'attuazione della promessa di JHWH a essere in mezzo al suo popolo, a porre tra gli uomini la sua tenda (da cui il tema biblico della *shekinah*). Ciò avviene nell'incarnazione, come sottolinea il prologo del vangelo di Giovanni (cf. 1, 14). Ma si universalizza, si “umanizza” pienamente, nella Pasqua di Gesù Cristo. Di conseguenza, là, e solo là, dove l'evento/avvento eschatologico di Pasqua determina liberamente, assolutamente e reciprocamente la vita dei discepoli, il Cristo risorto si “storicizza” con-risuscitando in sé la storia di essi, e per essi la storia, già sin d'ora anche se *non ancora* con pienezza e definitività.

Penso che la Chiesa di oggi, nel suo porsi entro il mondo col suo originale “annuncio” sulla storia dell'umanità, sperimenti spesso una profonda *impasse*, perché non avverte chiaramente nella sua autocoscienza e, di conseguenza, non esprime nella sua autoconfigurazione, questo *kairós*. Si trova così impigliata nelle maglie di una contraddizione: da un lato, la necessità di farsi banditrice e promotrice dell'etica per “salvare” storicamente l'umanità dalla disintegrazione; dall'altro, l'avvertire che, facendo solo o principalmente questo, non solo non riesce a incidere nel corso degli eventi con sufficiente efficacia, ma per di più non è abbastanza o fino in fondo fedele a se stessa o, meglio, all'evento/avvento eschatologico di Gesù abbandonato e risorto, da cui continuamente nasce e di cui è chiamata ad essere (e in ciò sta, insieme, la sua identità e la sua missione) annunciatrice e testimone. Fuori di questo spazio eschatologico, il Regno non critica (nel senso della biblica *krisis*) né interpreta l'*ethos* del mondo; e l'*ethos* del mondo non trova la *chance* (teologicamente la *grazia*) per trasfigurarsi, essendo/restando/divenendo se stesso, nell'avvento del Regno.

In questa prospettiva anche l'alternativa, nel concepire l'esito della storia, tra “giudizio apocalittico” e “compimento” del mondo, e cioè tra la trascendenza assoluta del Regno veniente da

¹⁰ Cf. G. Rossé, *L'eccesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18, 20*, Città Nuova, Roma 1987.

Dio e la crescita progressiva del Regno dalla storia verso Dio, cristologicamente non sussiste: perché non rispetta né esprime la struttura della libera reciprocità tra Dio e il mondo, che il Risorto annuncia e attua – almeno come possibilità reale e promessa¹¹.

7. È ovvio – basti un accenno soltanto – che, proprio per la struttura escatologica dell'evento/avvento cristologico che ho più volte richiamato e cercato di approfondire, il salto di qualità di cui ho detto non è possibile, per la Chiesa, se non a partire dalla grazia di Dio in Gesù Cristo. Ma che cosa significa, di fatto e nella sua effettiva rilevanza storica, questa affermazione?

Qui si inserirebbe una riflessione specifica sul tema della “provvidenza”. Un termine nell'uso del quale, pur essendo abbastanza frequente nel linguaggio ecclesiale corrente (anche se forse più in passato che nel presente), occorre essere precisi e fedeli alla prospettiva biblica. Anche perché ricorre pochissime volte (5 in tutto) nella Scrittura, e solo nell'Antico Testamento. Esso, infatti, nella sua accezione pre-cristiana, tende immancabilmente a spingere verso una configurazione del rapporto di Dio col mondo o nei termini della trascendenza teistica – e cioè senza dedizione –, o in quelli della destinazione immanentistica – e cioè senza vera alterità, crezionistica ed escatologica. Cosa che invece non fanno – come abbiamo veduto – le figure genuinamente bibliche del Regno di Dio e del *mystérion*. Ora, ciò che, intuitivamente ma con significato almeno impreciso e confuso, la coscienza cristiana – e mi limito a questa soltanto, senza entrare in dialogo con altre concezioni di fatto possibili¹² – vuol esprimere col termine “provvidenza”, va compreso radicalmente nel contesto dell'evento/avvento escatologico di Gesù Cristo, e cioè in termini trinitari¹³.

¹¹ Mi sembra che la *Gaudium et spes*, trattando del significato dell'agire umano nel mondo, offra dei notevoli e originali spunti nella direzione risolutrice di questa alternativa: cf. il nostro *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella "Gaudium et spes"*, in «Lateranum», LV (1989), n. 1, pp. 176-207.

¹² Basti solo pensare, per un esempio, al *Peri Pronoías* di Plotino (*Enneadi*, III, 2-3).

¹³ È la prospettiva in cui si muovono K. Barth e H.U. von Balthasar, J. Moltmann e E. Jüngel.

Mi si potrebbe obiettare, riferendosi ad esempio alla nota pagina del discorso della montagna che ci riporta Matteo al cap. 6 («per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete... di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno» [vv. 25.32]), che qui si parla proprio di “provvidenza”, come del resto titolano le versioni correnti del Nuovo Testamento. Ma il punto è che bisogna andare al v. 33 per cogliere la chiave di tutto: «Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta». Dove è evidente che l’attenzione attiva, concreta e puntuale del Padre per i suoi figli si offre all’interno della struttura escatologica e reciproca dell’avvento del Regno in Gesù Cristo, fatta propria liberamente dai discepoli che fanno determinare totalmente e reciprocamente la loro esistenza da questo evento.

Ma quello che mi preme maggiormente sottolineare è che l’azione/presenza di Dio nella storia – all’interno dello spazio di novità dischiuso dall’Abbandonato/Risorto – va colta e interpretata come dedizione di Dio al mondo *nello Spirito Santo*. Egli è – alla luce dell’appellativo personale che già si trova nel quarto vangelo: “il Paraclito” – non solo lo spazio personale nel quale si attua la dedizione del Padre attraverso il Figlio al mondo; ma anche lo spazio personale nel quale, in Cristo crocifisso e risorto, la dedizione di Dio al mondo “ad-viene” come Dono che suscita la libera accoglienza di Dio stesso e, in Lui, di ogni altro dono (quelle *cháris* e *chárisma*, nel linguaggio del Nuovo Testamento).

Non c’è tempo qui di esaminare – ma sarebbe estremamente istruttivo – i famosi “discorsi del Paraclito” del quarto vangelo, in cui è schizzata una teologia escatologica della storia. Basti dire che, in questa prospettiva pneumatologica che non prescinde ma è pericoreticamente intrecciata con quella cristologica, la “provvidenza” di Dio in termini storico-sociali va interpretata come la dedizione di Dio al mondo attraverso degli specifici “carismi” capaci di illuminare/incarnare la libera “pleromatizzazione” di Cristo nel suo corpo, che è la Chiesa – nel senso vasto di cui s’è detto.

Si tratta di una dedizione *kairologica* ed *escatologicamente orientata*. Kairologica, perché ogni *cháris/chárisma* è suscitato e accolto, *a parte hominis*, da un’esigenza storicamente e perciò cul-

turalmente e socialmente determinata, e a sua volta, *a parte Dei*, qualifica escatologicamente come *kairós* – in rapporto alla Pasqua di Cristo e insieme al suo avvento parusiaco – il luogo e il momento di questa sua dedizione/accoglienza. Per questo, essa è anche escatologicamente orientata verso la pienezza definitiva, “che supera ogni intelligenza”, e che alla fine coincide con la stessa dedizione all’umanità della “gloria” (nel pregnante significato biblico del *kabod*, *dóxa*, *cláritas*) che il Padre ha dato e dà al Figlio. Che è poi la divinità partecipata come dono, il dono della divinizzazione – lo Spirito Santo, appunto: «e la gloria che tu hai dato a me, io l’ho data a loro, perché siano uno come noi» (*Gv* 17, 22).

8. Resterebbe un ultimo punto, impegnativo e “temerario” (nel senso del plotiniano *tolmerós*) insieme, da trattare: quello del male. E non parlo tanto del male come sofferenza e fallimento umano, perché, nella prospettiva dell’Abbandonato, e cioè di Dio che fa suo il “grido” dell’uomo morendo in croce «dando un forte grido» (cf. *Mc* 15, 37; *Eb* 4, 7) una luce e una grazia piove su ogni umana miseria, anzi su ogni uomo come *alter Christus*. Anche se non sempre si riesce a percepirla e viverla: ma allora, proprio allora, l’Abbandonato non solo è con noi, ma è noi, o, meglio, noi siamo fatti Lui.

Parlo piuttosto del male come peccato che non vuole/non può essere rimesso: dell’inferno. È qui, in fin dei conti, che si gioca la vera possibilità dello scacco dell’uomo ma anche di Dio almeno nei confronti del mondo, della serietà del corso e della fine della storia: in definitiva della libertà dell’uomo. Come ha notato – almeno a proposito di quest’ultimo tema – Luigi Pareyson nelle sue estreme meditazioni filosofiche intorno all’“ontologia della libertà”¹⁴, così come lo stesso von Balthasar, anch’egli in alcune delle pagine ultime della sua opera¹⁵.

¹⁴ Su quest’ultima forma del pensiero di Pareyson (presente in *Dostoevskij* [Einaudi, Torino 1993] e nei postumi *La libertà e il nulla* e *Ontologia della libertà* [in corso di pubblicazione], oltre che in alcuni interessantissimi inediti), cf. L. Pareyson, *Una nuova dialettica – Sul problema del male – Inferno*, a cura di F. Tomatis, in «Paradosso», 6/1994, pp. 161-184.

¹⁵ Cf., ad es., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 163-167.

E con Pareyson, in particolare, sono pienamente d'accordo che la realtà del male non va relegata puramente nel dominio dell'etica, ma va riconosciuta nel suo spessore e nella sua serietà ontologica. Anche se non bisognerebbe liquidare troppo in fretta il significato apparentemente non ontologico, ma forse me-ontologico, della classica definizione del male come *privatio boni*, che la tradizione teologica cristiana ha elaborato, da Gregorio di Nissa ed Agostino sino a Dionigi l'Areopagita e a Tommaso d'Aquino. Da Pareyson mi distinguo, però, come teologo, se non altro per il fatto di cercare di prendere sul serio, e fino in fondo, l'evento/avvento cristologico nella figura culmine dell'Abbandonato.

Pareyson dice – in estrema sintesi – che il male ha e non può non avere la sua radice ontologica in Dio, in quanto semplice possibilità già da sempre e per sempre vinta e sopita in Lui. Ed è la libertà umana, e questa soltanto, che – “prolungamento” nel tempo della libertà divina – traduce la possibilità vinta e sopita in realtà. Di fatto, l'evento/avvento dell'Abbandonato rovescia, in qualche modo, pur senza contraddirla, questa assunzione. Non solo perché Egli è la possibilità (grazia) escatologica di Dio offerta alla libertà umana per “passare” dall'inferno del peccato al Regno della libertà compiuta nell'amore; ma anche perché è tale grazia proprio per il farsi di Dio – liberamente e per amore – “peccato”, “maledizione”, “inferno”. Solo la discesa del Figlio di Dio nell'abisso dell'abbandono rende definitivamente e ontologicamente reale “l'inferno”, nel momento in cui Egli offre Se stesso come liberazione da esso. Rendendo ontologicamente reale e definitivo l'inferno, il Figlio di Dio fatto carne e abbandonato offre infatti la consistenza ultima e decisiva alla libertà dell'uomo e al frutto della sua decisione. Ma poiché Egli “passa”, nella risurrezione, in Dio, e Dio in lui, la realtà ch'egli ha dato all’“inferno” resta “fuori” di Dio e come tale è reale solo per chi la sceglie. Essa è, guardando se possibile con l'occhio di Dio, “la realtà dell'irrealtà” – dice una mistica del nostro tempo, Chiara Lubich –, resa possibile dalla libertà dell'uomo, ma fatta reale (nella sua irrealtà) dalla libertà di Dio. In ciò sta il capovolgimento escatologico della prospettiva di Pareyson cui ci conduce – mi sembra – l'evento/avvento dell'Abbandonato/Risorto.

Certo è che così, senza profanare il *mystérion*, l'Amore di Dio, l'Amore che è Dio, rivela la sua trascendenza assoluta proprio nell'evento della sua assoluta dedizione quale spazio dell'assoluta libertà dell'uomo e della in-decidibilità a priori dell'esito della storia. Che pure in Cristo è già decisa *ephápax*.

PIERO CODA