

La Parusia e la sua anticipazione nella storia, nell'evento del Cristo Crocifisso e Risorto

di *Marcello Bordoni*

Abstract: This contribution intends to offer a response to the «eschatological question». It intends gathering-through contemporary questions of our times seen in the light of the christological faith centered in the Paschal Event and in the Parusia-clarifying elements of the complex relationship between «eschatology and history», the focal points of today's debate.

If «Israel was and is the people of hope», the first and the original eschatological religion, the Christian vision of history has strengthened this vision. But today, it seems, that there is an increasing lack of faith in the fact that «history» might be a «place of salvation» wherein redemption could be found, a fulfillment of man's humanization, intertwined with his freedom.

Rilievi introduttivi

La mia relazione intende offrire una risposta alla «questione escatologica», impostata da questo convegno di Trento 2000, con l'intento di cogliere, attraverso le problematiche proprie del nostro tempo, alla luce della fede cristologica incentrata nell'Evento Pasquale e nella Parusia, elementi chiarificanti per quanto riguarda il complesso rapporto tra l'«escatologia e storia», punto nodale del dibattito odierno.

Sono state aperte, infatti, specialmente intorno alla metà del secolo, appena concluso, non poche problematiche intorno al tema della storia e dell'escatologia, che non è mio compito qui riassumere.¹ Certamente la fede ebraica ha segnato un rapporto essenziale tra la «storia e l'escatologia», nella sua comprensione della storia come serie di teofanie tendenti alla

Il presente contributo costituisce il testo della relazione tenuta dall'autore nell'ambito del convegno «La questione escatologica», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 24-25 maggio 2000.

¹ Per una panoramica aggiornata cfr. G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in G. CANOBBIO - M. FINI (edd), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995, pp. 81-120. Dello stesso Colzani, si veda «*Eschaton*» e storia. *Panoramica delle posizioni escatologiche*, in questo volume.

manifestazione ultima di Dio in vista della salvezza finale. In questa luce, scriveva J. Moltmann agli inizi del 1980:

«Israele era ed è il popolo della speranza. Per mezzo d'Israele il senso della speranza è entrato nel mondo delle ripetizioni ... L'ebraismo va considerato la prima ed originaria religione escatologica».²

La visione cristiana della storia ha certamente rafforzato questa visione escatologica, anche se ha aperto questioni che oggi sembrano divenire sempre più urgenti.

Da un lato, infatti, il passaggio dall'epoca della modernità alla post-modernità ha posto in modo sempre più acuto il problema del «senso della storia», soprattutto come «storia universale». Ereditando agli inizi del nuovo secolo, le sue non poche ambiguità e contraddizioni di fronte alla «crescita umana» auspicata dalle varie forme di escatologie secolari, oggi sembra venire a mancare sempre più la fiducia che la «storia» possa essere un «luogo di salvezza», nel quale possa attendersi una redenzione, un adempimento dell'umanizzazione dell'uomo. Sembra, proprio, che non possano esserci «epoche millenaristiche» intese nel senso di «pacificazione cosmica e umanitaria» all'interno della storia. La legge della contraddizione, legata ad un insieme di elementi strutturali della storia sembra evidenziare un conflitto permanente tra potenza del bene e forze del male, legato all'intreccio con la libertà dell'uomo. Ora, proprio la presenza della libertà dell'uomo in tutte le sue svariate manifestazioni nel contesto delle culture e religiosità, determina quel pluralismo che non va inteso solo in termini di contraddizione, quanto di alterità. Così, c'è chi parla del «tempo» stesso come «esperienza di alterità» (Lévinas).

Per questi motivi, nel nostro tempo, sembra appannarsi sempre più l'istanza escatologica che definiva, fin dalle origini, il senso della storia nella prospettiva biblica. Nel suo scritto *Teologia della storia*, H.I. Marrou³ denunciava una certa «atrofia dell'attesa escatologica». Secondo autori come Ben Chorin, seguito da Quinzio, viene posta in stato d'accusa la stessa «teologia cristiana», di una certa responsabilità di questa atrofia, a causa di una progressiva retrocessione di una autentica «spiritualità dell'Apocalisse».⁴ Questa sarebbe il frutto della «pretesa cristiana» circa l'evento cristologico come il compimento definitivo della storia, «nella storia», da cui deriverebbe, quasi in modo consequenziale, la perdita del senso del percorso ulteriore della storia stessa, oltre l'evento pasquale, come sua decisiva consumazione.

Il «tutto compiuto» sembra togliere respiro ad un'attesa ulteriore e ad una ulteriore speranza di compimento. Ma d'altra parte, non sembra che dopo due millenni di distanza dall'irruzione dell'evento cristologico «nella storia», non siano sopraggiunti i suoi cambiamenti tanto attesi?

² P. LAPIDE - L. MOLTSMANN, *Israele e la Chiesa: camminare insieme?*, trad. it., Brescia 1982, p. 34.

³ H.I. MARROU, *Teologia della storia*, trad. it., Milano 1969, p. 24.

⁴ S. QUINZIO, *La speranza dell'apocalisse*, Roma 1984, pp. 13-25.

«Dopo duemila anni dalla nascita del Salvatore a Betlemme, dov'è la pace di Dio? Il nostro mondo è scosso dalle guerre, dall'odio, dall'olocausto, dall'annientamento atomico, dall'odio di razze e di classi, dalle lotte fratricide ... non c'è rinnovamento, dov'è questo mondo salvato?». ⁵

A queste parole fa eco, dal punto di vista cristiano, H. Gollwitzer rispondendo che

«per la fede ebraica, nulla di essenziale è cambiato nel mondo ad opera di Gesù, mentre nella fede cristiana Gesù è la cesura decisiva della storia del mondo, e nel mondo. Nonostante questo sembri continuare inalterato, tutto è cambiato. Qui tutto sembra parlare a favore della prospettiva ebraica; quella cristiana è molto più difficile a crederci e più ardua a capire per tutti noi». ⁶

Di fronte alla complessità dei problemi, riguardanti aspetti, per così dire, teoretici ed appartenenti alla prassi, avrò presente, nella mia relazione, tre linee di fondo che rispondono ad una triplice esigenza: la prima riguarda l'identità della fede cristiana, del suo messaggio, che dà senso alla storia universale presente ed al suo valore escatologico, centrato nell'evento cristologico pasquale-parusiaco. La seconda linea, riguarda il discorso sistematico (il trattato dell'escatologia) nel contesto generale della dogmatica: se la «dogmatica cattolica», dopo molti rifiuti, ha finalmente accettato la «categoria storica», sia per quanto riguarda la pre-comprensione metafisica del sapere, sia per quanto riguarda la struttura stessa del pensiero della fede nella sua formulazione dogmatica, ⁷ esso dovrà pure avere presente l'esigenza della escatologizzazione della teologia, considerando che «il cristianesimo è escatologico dal principio alla fine e non solo in appendice» (J. Moltmann). Questo, non implica ridurre l'escatologico cristiano ad un semplice trascendentale teologico, senza una propria dimensione di contenuto categoriale. Si tratterà piuttosto, di rivitalizzare questi contenuti con una più profonda relazione al fondamento cristologico-pneumatologico, alla dimensione ecclesiale ed antropologica degli asserti escatologici attraverso una loro corretta ermeneutica. Una terza linea di fondo, che tendo a fare emergere dalla relazione riguarda la «posizione del credente» di fronte alla storia presente in rapporto all'evento cristologico compiutosi nella storia di Gesù di Nazareth, Crocifisso e Risorto ed alla speranza del suo futuro ritorno, invoca per la fine dei tempi (*Marana' tha'*: vieni Signore Gesù: Ap 22, 20) nella certezza che il Signore già viene (*Maran' atha'*: il Signore viene: 1 Cor 16, 22). Di fronte all'atrofia della speranza escatologica si impone l'esigenza di una autentica spiritualità dell'apocalisse cristiana.

Queste tre linee di fondo attraversano nelle mie riflessioni che si compendiano in tre momenti: I. l'evento cristologico come evento escatologico

⁵ B. CHORIN, *Tentativo di una teologia ebraica del cristianesimo*, in «Concilium», 2 (1988), pp. 91-92.

⁶ H. GOLLWITZER - P. LAPIDE, *Ein Flüchtlingskind. Auslegung zu Lk 2*, München 1981, p. 44.

⁷ Per la questione della recezione dell'istanza storica nel sapere della fede e della teologia si veda il documento della Comunità Teologica Internazionale (CTI), *L'interpretazione dei dogmi*, A-1/1, 1989; EV 11, 2717.

e storico; II. l'evento pasquale come «centro della storia», momento focale del rapporto tra storia ed escatologia, quale anticipazione della Parusia; III. l'evento pasquale come «evento dello Spirito», potenza escatologizzatrice della storia.

I. L'EVENTO CRISTOLOGICO COME EVENTO ESCATOLOGICO E STORICO

1. *La riscoperta dell'apocalittica e l'orizzonte essenziale della predicazione di Gesù: l'evento cristologico come «parusia»*

È un dato ormai riconosciuto il legame essenziale dell'evento cristologico con l'escatologia, sia considerando l'evento cristologico in se stesso, sia nel quadro della prospettiva di fede della comunità apostolica postpasquale.⁸ Dopo il recupero o la riscoperta del valore dell'apocalittica a partire già dagli anni Sessanta con il gruppo di Heidelberg,⁹ al quale si attribuì il merito di avere ricollocato nella storia, veduta nella sua unità e nella sua essenziale tensione verso il suo compimento finale, il luogo della definitiva rivelazione di Dio, si è giunti alla posizione più recente nella quale si è andata affermando una maggiore valorizzazione dell'apocalittica, riconosciuta sia come genuina radicalizzazione della fede di Israele, sia come orizzonte della predicazione di Gesù e della fede cristiana.¹⁰

In realtà, nell'orizzonte apocalittico si colloca sia il «centro della fede di Israele» che l'orizzonte essenziale ed il «centro» del messaggio di Gesù e della fede cristiana.¹¹ Se da un lato, infatti, senza questa eredità giudaica, il cristianesimo stesso non potrebbe esistere, perché perderebbe la sua identità,¹² è pur vero che il vero «centro del messaggio» di Gesù, non è stato, come ha bene affermato Schürmann,¹³ né l'escatologia, né l'etica, ma la teologia. Possiamo dire che la dimensione escatologica ed etica convergono nella prospettiva teocentrico-trinitaria, nel rapporto di Gesù al Padre.

⁸ V. FUSCO, *Apocalittica ed escatologia nel Nuovo Testamento: tendenze odierne della ricerca*, in G. CANOBBIO - M. FINI (edd), *L'escatologia contemporanea*, pp. 55 ss.

⁹ W. PANNENBERG - R. RENDTORF - U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, trad. it., Bologna 1969; U. WILCKENS, *L'intelligenza della rivelazione nella storia del cristianesimo primitivo*, *ibidem*, pp. 91-160.

¹⁰ V. FUSCO, *Apocalittica ed escatologia*, per i vari momenti dello sviluppo di questo recupero, pp. 44-80; relativa bibliografia.

¹¹ Per uno *status quaestionis* aggiornato bibliograficamente: V. FUSCO, *L'apocalittica come orizzonte del messaggio di Gesù*, in V. FUSCO, *Apocalittica ed escatologia*, pp. 73 ss. Tutta la relazione offre buone prospettive e documentazione aggiornata. R. FABRIS, *L'escatologia nei vangeli sinottici*, in *L'escatologia del Nuovo Testamento*, Dizionario Spirituale Biblico-Patristico (d'ora in poi DSBP), «Escatologia», 16, Roma 1997, pp. 85 ss.

¹² M. PESCE, *Un convegno sulla permanente eredità giudaica nel cristianesimo. Temi, problemi e limiti*, in «Augustinianum», 28 (1988), pp. 7 ss.

¹³ H. SCHÜRMAN, *Il più importante problema ermeneutico della predicazione di Gesù. Rapporti tra escatologia e teologia*, in *Orizzonti attuali della teologia*, trad. it., Roma 1966, I, pp. 591-636; dello stesso autore, *Jesu ureigenes Basileia-Verständnis*, in H. SCHÜRMAN, *Gottes-Reich-Jesu Geschick*, Freiburg i.Br. 1983, pp. 21-64; Leipzig 1985; trad. it. *Regno di Dio e destino di Gesù. La morte di Gesù alla luce del suo annuncio del Regno*, Milano 1996.

Nella predicazione di Gesù, l'uomo non viene messo anzitutto di fronte al «Dio che viene» e che «regnerà», ma al Dio che 'è' il Signore, il Padre. Sta qui la ragione fondativa della stessa peculiarità presenziale dell'evento escatologico nella predicazione di Gesù. Se è vero, come già ebbi a rilevare diversi anni or sono, richiamando gli studi di R. Otto¹⁴ sul rapporto tra «esperienza del sacro ed escatologico» che è proprio l'incontro con il sacro che pone l'esigenza di una escatologizzazione dell'esistenza religiosa, per cui «l'escatologia trascendente» è fondata su di una fede che pensa Dio come il «tutt'Altro», il «Sopraterrestre», questo vale in modo del tutto singolare nell'evento cristologico che pone l'uomo terrestre e storico, dinanzi al Dio Trascendente che gli si offre nel cuore della storia, nella esperienza religiosa di Gesù di Nazareth. L'escatologia di Gesù, deve essere ricondotta infatti al teocentrismo. La «novità cristiana» che definisce la portata escatologico-apocalittica dell'evento cristologico e della storia che esso inaugura, è definito, infatti, da una «rivelazione apocalittica» del mistero di Dio, già iniziata con il ministero pubblico di Gesù nella teofania battesimale (Mc 1, 11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22) nella quale il mistero di Dio si rivela escatologicamente (i cieli aperti) come «Padre» (la voce dal cielo), che proclama Gesù come «Figlio» prediletto (*agapetós*) e Servo eletto, nel quale sono realizzate le compiacenze del Padre, mentre lo Spirito discende verso di Lui in forma visibile di colomba.

La presenza dell'Assoluto divino nella storia si manifesta nella «esperienza originaria» (archetipa)¹⁵ vissuta da Gesù stesso. Non è l'esperienza di Gesù che deve essere ricondotta alla coscienza escatologico-apocalittica del suo tempo, come affermava J. Weiss: sono piuttosto gli accenti escatologico-apocalittici di questa coscienza che devono essere letti alla luce della sua esperienza filiale, per cui:

«quello che (Gesù) contenutisticamente dice sulla escatologia supera soltanto in un punto, che naturalmente è decisivo e tutto trasforma, l'escatologia del suo tempo, cioè il fatto che egli stesso in persona è la salvezza ed il giudizio, già adesso e inseparabilmente e perciò anche alla fine, ciò che per il resto è espresso mediante gli schemi dell'escatologia contemporanea».¹⁶

Si impone, quindi, da parte della visione cristiana, il superamento della visione sia della «teologia» che «dell'escatologia» antica attraverso quel *proprium* del mistero cristologico che afferma, in forza della incarnazione, l'unità inscindibile della storia, della teologia e dell'escatologia.

¹⁴ R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1940³, p. 32; M. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento e nella teologia attuale* (1. Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica, con particolare riferimento al Nuovo Testamento; 2. Orizzonti attuali della riflessione teologico-sistemica sulla escatologia), in *Escatologia e liturgia – aspetti escatologici del celebrare cristiano*, Roma 1988, pp.15-70, 71-97, p. 19.

¹⁵ M. BORDONI, *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in «Lateranum», LXV (1999), 3, pp. 507-529.

¹⁶ K. RAHNER, *Principii teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, trad. it., Roma 1965, pp. 402-426, n. 13.

La dimensione della storia cristiana, appare, pertanto, illuminata dall'evento cristologico nella «coscienza-esperienza» di Cristo, per la quale l'escatologico ed il filiale si incontrano originariamente in modo imprescindibile: Gesù, infatti, è il Figlio inviato per la salvezza escatologica, per cui l'annuncio del Regno e l'esperienza dell'Abbà vanno vedute l'una alla luce dell'altra.¹⁷ Per cui, se è giusto risalire alla coscienza filiale di Gesù per dare ragione del suo annuncio, bisogna pure rilevare che fin dall'inizio, la coscienza esperienza filiale di Gesù non è astrabile dalla sua missione storica e quindi la filialità è sperimentata in relazione alla consapevolezza del carattere escatologico della missione ricevuta dal Padre:

«c'est probablement la singulière proximité de Jésus au Père qui fonde a la fois sa conscience de l'eschaton ouvert et sa propre exousia de Personne eschatologique, de Représentant et d'Envoyé de Dieu, de Mediateur du salut définitive».¹⁸

Il carattere, insieme, inscindibilmente storico-escatologico dell'evento cristologico, considerato nel suo ministero ed evento pasquale, per il quale si stabilisce il rapporto tra il già adesso e non ancora è dovuto al paradosso stesso dell'incarnazione come incontro tra divino ed umano, tra storico e celeste: esso ci pone inevitabilmente di fronte al Padre che ci viene incontro nel Figlio Gesù, ma ci viene incontro nella storia.¹⁹

2. *Gesù Cristo fine («peras») e compimento («telos») della storia*

L'accentuazione della dimensione escatologica del messaggio cristiano, in Gesù e nel cristianesimo, da parte della teologia contemporanea, ha avuto, nelle sue molteplici oscillazioni, il benefico effetto di poter evidenziare i molteplici punti vista del rapporto tra «escatologia e cristologia»: uno di essi già accennato, prevalso nel circolo di Heidelberg affermava con W. Pannenberg²⁰ che Gesù è afferrato nella sua peculiarità solo quando è compreso come il «termine della storia» promesso dall'apocalittica. Sotto questa luce l'evento cristologico appare come il fulcro ed il cardine della storia, in quanto in esso si realizzano tutte le promesse fatte ad Israele. Ma questo è possibile solo in quanto

«in tale avvenimento decisivo ed ultimo della salvezza si determina l'anticipazione (prolessi) di quella fine per la quale il termine apocalittico della storia non è più veduto all'estremo limite del tempo cronologico, ma è collocato 'nel centro' o 'nel cuore' del tempo che ancora continua il suo scorrere».²¹

¹⁷ H. SCHÜRMAN, *Regno di Dio*, pp. 50 ss.

¹⁸ J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, in «Recherches de science religieuse», 53 (1979).

¹⁹ Si veda J. DANÉLOU, *Christologie et eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1954, III cap.: «Chalkedon heute», pp. 269-286; J. DANÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, pp. 181-200.

²⁰ W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965, pp. 95 ss.

²¹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, trad. it., Brescia 1970, pp. 158 ss.

In un certo modo qui si incontrano due linee differenziate dell'escatologia giudaica: quella secondo la quale, si attende un Messia umano, e quella che è animata dall'attesa della trasformazione della storia, mediante il diretto e personale intervento di Dio. Ora, queste due linee si concentrano precisamente in Gesù Cristo, nel quale «Dio agisce come Dio» con immediatezza divina, ma nel quale «Dio agisce pure come uomo» con la mediazione della storia.²² Cristo è perciò, insieme: «compimento della storia» (*telos*) e «fine» (*peras*) del tempo». In Lui l'escatologico si definisce da un lato come «compimento del tempo storico», in quanto in Lui si realizzano i disegni trascendenti di Dio che superano il decorso temporale, cronologico del mondo e della storia umana.

Sotto questo aspetto con l'avvento del Cristo, della sua venuta, si determina, insieme, l'azione esclusiva di Dio per la quale irrompe nel mondo e nella storia in momenti (ore, *kairos* salvifici) che portano a compimento l'originale disegno creativo e che non sono deducibili da previsioni umane, per cui non esistono riscontri storici sulla base dei soli avvenimenti umani. Sotto questo aspetto il «compimento» (*telos*) in quanto non dipendente dall'agire dell'uomo con le sole proprie forze, non può essere storicamente calcolato.

Dall'altro lato c'è, nell'evento cristologico, un agire di Dio nell'uomo e con l'uomo, per il quale è implicata la «mediazione della storia». Sotto questo punto di vista si pone un discorso sulla «fine del tempo» (fine cronologica: *peras*) la quale, se non avviene solo per le forze dell'uomo, non avviene neppure senza di lui e perciò può essere almeno annunciata attraverso dei «segni». Nella cristologia, le due linee separate dell'attesa giudaica si presentano in pratica come una sola ed essa comporta il superamento del problema di una cronologia apocalittica legato ad ogni tentativo di spiegazione empirica che finirebbe col ridurre la dimensione profetica dell'escatologia cristiana ad un calcolo cronologico di date e luoghi della fine, ad una speculazione priva di significato. Pertanto, l'avvento escatologico del Cristo come compimento e come fine,

«sorpassa la logica della storia pur riguardando la storia intera; inoltre essa obbliga l'uomo a realizzare concretamente e pienamente la sua vita attiva (2 Ts 3, 10), ma anche ad aprire la propria esistenza e quindi il mondo, ad una dimensione nuova, in quella vigile preparazione al ritorno di Cristo la quale impedisce alla storia di chiudersi in se stessa e di esiliare l'uomo in un'esistenza senza senso e senza meta».²³

In verità bisogna considerare che, in base ai dati scritturistici sull'avvento della pienezza della storia determinata dall'evento cristologico,²⁴ il primo carattere che emerge in questa «pienezza» escatologica del tempo

²² J. AUER - J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, trad. it., Cittadella (Assisi) 1979, p. 205.

²³ *Ibidem*, p. 211.

²⁴ Mc 1, 15; Gv 5, 24-25; At 2, 15; 1 Cor 10, 11; Gal 4, 4; Ef 1, 10; Ebr 9, 26; 1 Pt 1, 20. Per un'analisi rimando a R. PENNA, *Pienezza del tempo e teologia cristiana della storia*, in «Comunio», 162 (1998), pp. 72 ss.

storico non è affermato come una realtà chiusa in se stessa, ma come un «evento relazionale» della storia che si definisce in un contesto di relazioni che riguardano sia il passato che il futuro ulteriore, e che riguarda sia la dimensione universale della storia, sia il vissuto personale di ogni uomo. Per questo, il cambiamento che l'evento cristologico produce nella storia non accade meccanicamente: esso non può essere disgiunto dall'atteggiamento della fede e quindi dal contributo della libertà umana: esso richiede, infatti, l'accoglienza della libertà umana per la quale si manifesta che il già adesso dell'evento cristologico dell'incarnazione, richiede come elemento determinante della partecipazione dell'umanità nell'accoglienza della fede. Di qui il carattere, insieme, drammatico e pacifico di questo evento il quale se da un lato è segnato dalla non-accoglienza della luce (Gv 1, 4-10-11; Lc 2, 7) dall'altro dall'accoglienza di coloro che credendo nel suo nome divengono figli di Dio (Gv 1, 12-13).

Nella visione cristiana, la concezione della storia è, pertanto, profondamente mutata sia in relazione al «modello della ripetitività-ciclicità», sia riguardo al «modello di una concezione futurista dell'apocalittica», sia riguardo al modello della «totalità», proprio della modernità, sia riguardo allo stravolgimento di ogni modello nell'esito puramente empirico del dissolvimento di ogni significato della storia umana nel post-moderno. Nella visione cristiana della storia l'evento cristologico considerato soprattutto nella sua «ora pasquale» come anticipazione dell'evento parusiaco, costituisce insieme, una visione della storia che non sacrifica il valore del presente umano né alla memoria del passato, né all'altare del futuro, né riduce la memoria ad una sola commemorazione ed il futuro escatologico ad un'appendice dell'oggi, ma proprio nella forza anticipatrice e rememoratrice si pone in grado di definire il senso ultimo delle cose e di concludere il disegno della storia nel futuro di Dio.

3. *Conseguenze per il discorso dell'escatologia cristiana e per la prassi del credente*

a) L'evento cristologico comporta, con il rinnovamento della concezione della storia, quello del diverso modo di concepire il linguaggio della profezia e dell'apocalittica. Già nelle prospettive dell'Antico Testamento, il vero contenuto dell'escatologia profetica, diversamente dalle varie forme di vaticini, diretti all'annuncio di avvenimenti futuri, era piuttosto la comprensione, alla luce della rivelazione della parola di promessa, dell'importanza del momento presente vissuto da Israele.

«È il presente che ha sotto gli occhi la parola profetica, è l'oggi della vita di Israele vissuta con tutti i suoi problemi ed istanze. La profezia aiuta a comprendere storicamente l'oggi alla luce di Dio».²⁵ Così si può dire che

²⁵ M. BORDONI, *Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica*, in M. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, p. 24.

«I profeti parlavano del futuro per far sì che il popolo cambiasse la sua condotta presente. Lo facevano perché credevano che il futuro non fosse predeterminato, ma potesse essere cambiato».²⁶

In questo modo, la profezia antica annunciava un avvenire come apertura del presente, nel modulo della speranza umana e della «umana responsabilità»: la predizione del futuro appare come un incitamento per ingaggiarsi in un'azione (aspetto morale) nel presente dinanzi al richiamo (anamnesi) della fedeltà di Dio, nella prospettiva dell'ulteriore compimento delle promesse.

Se il richiamo al presente storico, costituisce già un elemento qualificativo dell'antica profezia, esso costituisce un aspetto ancora più accentuato nell'era cristiana nella quale la «profezia» non è anzitutto un annuncio del futuro, verso il quale si proietta il presente, con un compito operativo, ma è anzitutto un «discernimento del presente» attraverso una lettura dei «segni dei tempi» (Lc 13, 54-57) che rivelano già in atto la maturazione dei disegni del Padre nell'opera di Gesù. Questa capacità di discernimento della pienezza del presente rafforza ancora di più le responsabilità del credente dinanzi al futuro. La «profezia cristiana» è l'invito a cooperare con il futuro di Dio che già irrompe nell'oggi.²⁷ E così anche il linguaggio apocalittico che già nell'antica letteratura escatologica pone in particolare evidenza la «trascendenza dell'avvenire di Dio» e che rivelava non già l'abolizione del tempo, quanto il costante plus-valore della promessa e la sua eccedenza sulla storia come legati a Dio stesso,²⁸ assume particolare risonanza nel quadro presenziale della escatologia neotestamentaria. Così nell'escatologia dell'Apocalisse, nel suo quadro culturale, il «Cristo del presente» appare anzitutto come il Cristo della Chiesa orante, ma questa sua presenza non immobilizza la storia, in un'estasi extra-temporale: essa assolve una funzione giudicatrice della storia, per la forza irresistibile della sua Parola (1, 16) che la sottopone ad un giudizio di purificazione. Ma

«soprattutto, la presenza escatologica di Cristo nel tempo della Chiesa, mediante l'azione profetica della sua Parola opera la decifrazione dei segreti di Dio che mostrano il suo significato globale».²⁹

La prospettiva cristiana dell'Apocalisse dà un contributo notevole alla visione cristiana della storia, attraverso quel discernimento per il quale il credente, da un lato, viene protetto dalle «letture pessimistiche» nelle quali l'irruenza del male permanente nel mondo, nonostante l'avvento di Cristo, potrebbe alimentare lo sconforto e la domanda angosciata sulla

²⁶ H. COX, *Progrès évolutionniste et espérance chrétienne*, in «Concilium», 26 (1967), p. 43.

²⁷ Nota come specialmente in Luca che dà particolare importanza al ruolo della «profezia», l'«oggi» della salvezza risuona con accenti particolarmente forti nei momenti critici della storia di Gesù: l'annuncio della gioia della nascita del Salvatore («oggi vi è nato ... un Salvatore», Lc 2, 11); l'inizio della predicazione in Galilea («oggi si è adempiuta questa Scrittura»: Lc 4, 18), il momento dell'offerta di salvezza sulla croce («Oggi sarai con me in paradiso», Lc 23, 43).

²⁸ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 137.

²⁹ M. BORDONI, *Sintesi delle attuali ricerche*, p. 65.

reale efficacia dell'azione salvatrice di Cristo già «nella storia presente»; ma dall'altro, protegge pure il credente dai facili ottimismo che ignorano che il debellamento finale del male nella storia attende ancora una futura consumazione. La visione della storia presente che l'Apocalisse cristiana ci offre è quella di «un campo di battaglia in cui si scatenano ancora la violenza, l'ingiustizia sociale, la morte (i cavalieri dai cavalli di colori diversi: Ap 6, 1-8)», ma in contrasto con la virulenza della storia del male

«c'è la potenza costruttiva dell'opera messianica di Cristo (il cavaliere dal cavallo bianco che esce vittorioso per vincere ancora: 6, 2). A questa azione vincitrice partecipano i martiri (quinti sigillo: 6, 9-11), con le loro preghiere, perché si compiano i piani di Dio. Nella risposta alla loro intercessione viene data la spiegazione del perdurare del tempo presente (6, 11) che deve portare a compimento il numero degli eletti. Il combattimento presente condotto da Cristo per la sua Parola ed il suo Spirito non fa che estendere progressivamente, nel tempo, il trionfo pasquale che alimenta e garantisce il combattimento finale in cui il male nel mondo sarà interamente debellato».³⁰

b) Oltre alla nuova valenza dei linguaggi profetici ed apocalittici, l'importanza dell'evento Cristo per quanto riguarda l'escatologico cristiano, sta nel fatto che esso unifica e personalizza i contenuti della speranza escatologica. Ciò significa, anzitutto, che Cristo costituisce il punto focale di unificazione dei molteplici aspetti delle varie forme di messianismo, che nell'escatologia vetero-testamentaria mantenevano una loro consistenza ed un volto del tutto pluralistico. In Cristo, invece, tutte le speranze realizzano il loro «sì» (2 Cor 1, 20) ed Egli costituisce l'*Eschatos* personificato. Ma, questo compito unificatore, concentrato nella Persona di Cristo, non era stato ancora, acquisito, nella manualistica del trattato sui novissimi, fino ad un recente passato. In esso prevaleva, infatti, un discorso sulle realtà ultime che denunciava una certa dispersione intorno ad una molteplicità di «cose» che si trovano da qualche parte del mondo (morte, giudizio, paradiso, purgatorio, inferno, limbo). Ora, una prospettiva escatologica cristiana impone l'esigenza di una riunificazione e ricentramento cristologico dei contenuti e categorie escatologiche nell'unità di un «Unico Evento Personale» che è l'*Eschatos* in Persona, Gesù Cristo.

Ci si potrebbe chiedere, però, se questa unificazione- personalizzazione dei contenuti dell'escatologia cristiana non presenti il rischio di una riduzione dell'Escatologia stessa ad un «unico termine o soggetto»,³¹ trascurando il valore del dialogo perennemente aperto verso il nuovo, che si dà tra la libertà di Dio e quella dell'uomo.³² Per superare questo rischio non indifferente che determinerebbe la caduta in una forma escatologica di cristomonismo che approderebbe ad una radicale svalutazione della storia *post-Christum*,

³⁰ *Ibidem*, p. 66.

³¹ Si veda l'esame critico effettuato sotto questo punto di vista da G. GRESCHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, pp. 39-169.

³² G. COLZANI, *Il modello profetico: escatologia come compimento della storia*, in G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, pp. 93 ss.

bisogna considerare attentamente la struttura propria dell'evento cristologico e precisamente il carattere intrinsecamente dialogico dell'evento cristologico di rivelazione: Cristo è l'Alleanza Nuova. Ora, bisogna considerare che nei dati scritturistici sull'avvento della pienezza della storia determinata dall'evento cristologico,³³ il primo carattere che emerge non è quello di una realtà chiusa in se stessa, ma di un «evento relazionale» della storia che si definisce in un contesto di rapporti che riguardano sia il passato che il futuro ulteriore, e che riguarda sia la dimensione universale della storia, che il vissuto personale di ogni uomo.

L'offerta di salvezza che il Cristo presenta ad ogni uomo ha a che vedere con l'appello alla libertà umana, ed attende la risposta di questa libertà. In nessun momento, l'evento cristologico-escatologico di salvezza è strettamente individuale o collettivo: esso è sempre personale e comunitario, universale e cosmico. Come dice acutamente Sant'Agostino, Cristo è «l'uomo in dialogo con gli uomini». È proprio per questa sua struttura dialogica che il Cristo, nel suo ingresso nella storia umana da un lato è un evento che si colloca, nella storia, e dall'altro è un evento che apre il cammino alla storia.

II. L'EVENTO PASQUALE PUNTO DI CONVERGENZA DEL RAPPORTO TRA ESCATOLOGIA E STORIA

Se «l'evento cristologico» costituisce il punto focale di rinnovamento del rapporto tra «escatologia e storia», questa sua funzione esso l'assolve soprattutto come «evento pasquale», per il quale si realizza non solo l'ingresso dell'eternità di Dio nel tempo, assumendone le aporie, ma si definisce la «norma strutturale» della storia cristiana come «era escatologica» nella quale si realizza e focalizza l'interruzione, la *diastasi*, che costituisce una componente essenziale della storia secondo la legge della contraddizione e della alterità e dall'altro si realizza pure l'esigenza della continuità imposta dalla storia considerata nel suo valore unitario di movimento verso il «compimento» di un disegno nascosto nell'eternità (*mysterion*: Ef 1, 3-10) e rivelato nel tempo di Gesù Cristo, soprattutto nell'evento pasquale, come annuncio-proiezione verso un ulteriore sviluppo in vista di una ultima definitiva consumazione (*Parusia*). L'evento pasquale, attraverso la forza dialettica della croce e la potenza della resurrezione costituisce l'aspetto dominante centrale dell'evento escatologico-salvifico della storia. Esso, però, a sua volta non si assolutizza come «evento del centro» ma si definisce, nella sua centralità, mediante la sua relazionalità al passato ed al futuro della storia, per il quale si definisce il carattere proprio di questo evento come anticipazione.

³³ Mc 1, 15; Gv 5, 24-25; At 2, 15; 1 Cor 10, 11; Gal 4, 4; Ef 1, 10; Ebr 9, 26; 1 Pt 1, 20. Per un'analisi rimando a R. PENNA, *Pienezza del tempo e teologia cristiana della storia*, in «Communio», 162 (1998), pp. 72 ss.

A causa dell'evento cristologico-pasquale il «centro della storia», come già aveva affermato O. Cullmann non si trova più nell'avvenire:³⁴ ormai,

«il complesso dei problemi relativi all'attesa imminente e al ritardo della parusia ha perduto la sua importanza, se non dal punto di vista psicologico, certamente da quello teologico. Esso può avere una rilevanza teologica soltanto là dove il centro della linea del tempo è situato nell'avvenire come nelle apocalissi giudaiche. Il criterio per fissare il carattere cristiano o meno delle apocalissi, lo si ricava proprio da questa domanda: il centro della linea del tempo è il Crocifisso e Risorto o il Cristo che ritornerà ? Ci troviamo di fronte ad una apocalisse cristiana soltanto quando il centro è costituito dal Cristo morto e risorto».³⁵

È dunque l'accento sul presente pasquale l'evento decisivo che ridefinisce escatologicamente la storia o è l'evento cristologico della Parusia il punto chiave della cristologia e della nuova sintesi tra storia ed escatologia? È noto che l'orizzonte della cristologia pasquale e post-pasquale appare centrato, nei suoi strati più arcaici, sul binomio resurrezione e parusia (1 Ts 4, 13-18; 2 Ts 1, 7 ss; 1 Cor 15).³⁶

1. *La reciproca relazione tra evento pasquale e parusiaco*

La risposta all'interrogativo ora posto, penso che debba evitare le facili alternative: in realtà, «non c'è parusia senza incarnazione e pasqua, né c'è pienezza dell'evento cristologico senza la prospettiva parusiaca».³⁷

Anzitutto bisogna avere presente che il linguaggio di *parusia* che non ha un equivalente in ebraico, esprime piuttosto l'idea di una «manifestazione presente» di una venuta come avvenimento, fatto accaduto, che concerne persone, anzi, non un individuo, quanto un intero gruppo.³⁸ In Paolo, che sembra abbia introdotto il linguaggio «parusia» in senso escatologico, nel linguaggio cristiano³⁹ e nel quale, come in tutto il resto del Nuovo Testamento, ha come soggetto unico il Cristo, si nota la tendenza propria delle pastorali a sostituire tale linguaggio con quello di «epifania» riferita già

³⁴ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trad. it., Bologna 1965, p. 106; dello stesso autore, *Il mistero della redenzione nella storia*, trad. it., Bologna, 1966.

³⁵ O. CULLMANN, *Cristo*, p. 115.

³⁶ R. FABRIS, *L'escatologia nei vangeli sinottici*, dello stesso autore, *L'escatologia nelle lettere proto-paoline*, in *L'escatologia del NT*, p. 108 ss., e *L'escatologia della 2Ts*, Bologna 1995, pp. 91-93.

³⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología (La parusia, pascua de la creación)*, Madrid 1996, p. 123 ss.

³⁸ R. PENNA, *La Parusia*, in *Prospettiva universale e individuale dell'escatologia del Nuovo Testamento*, in G. CANOBBIO - M. FINI (edd), *L'escatologia contemporanea*, pp. 255-256.

³⁹ Compare sette volte nell'epistolario paolino, si ritrova, però anche in testi extrapaolini (tre volte in 2 Pt; 2 in Gc; una in 1Gv; quattro in Mt 24). G. BRAUMANN, *Parousía*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd), *Diz. Conciliare Biblico del Nuovo Testamento* (d'ora in poi DCBNT), Bologna 1976, con ampia bibliografia. M. BORDONI, *Resurrezione ed attesa della Parusia nella teologia paolina*, in M. BORDONI, *Gesù di Nazareth, Signore e Cristo, III: Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, pp. 171-182.

all'esistenza terrena di Gesù.⁴⁰ Proprio questo sviluppo ci consente di poter affermare, anzitutto, che l'evento cristologico già nel suo inizio prepasquale e specialmente nell'ora pasquale è una *parusia* divenendo tale in modo definitivo nel momento finale. Così, le prime convinzioni e professioni della fede cristiana escatologica post-pasquale, univano, questi aspetti, insieme, presenziale e futuro dell'evento cristologico come evento parusiaco ed epifanico con le due espressioni che si incontrano nel Nuovo Testamento, quella del *Maran'atha'* («il Signore è venuto»: 1 Cor 16, 22⁴¹) e quella di *Marana' tha'* («Signore vieni!» Ap 22, 20). La prima invocazione riassume «la professione di fede nell'incarnazione, cioè nella venuta storica di Cristo nel mondo, nella salvezza già offerta ed in azione», la seconda lettura risulterebbe, invece, nel contesto dell'Apocalisse l'invocazione che esprime, insieme alla certezza della prima venuta di Cristo nella storia, l'attesa nella speranza il momento ultimo e perfetto della venuta:

«potremmo dire che l'intreccio dei due significati è legittimo anche per l'Apocalisse: nel sospiro unitario del *Marana' tha'* si nasconde la gioiosa certezza che *Maran'atha'*, 'il Signore è venuto' già in mezzo a noi, ma anche l'attesa che egli venga per dare pienezza a tutto l'essere ed è per questo che gridiamo: *Marana' tha'*, 'Signore, vieni!'. L'autentica Apocalisse è, allora, il libro del presente e del futuro, della lotta e dell'attesa, del seme e dell'albero, della Gerusalemme celeste, della paura e della gioia, del giudizio e della gloria».⁴²

Ma, allora, è l'evento pasquale che ridefinisce il quadro generale della escatologia biblica e della storia di salvezza nel suo rapporto essenziale all'escatologia. Viene superata, infatti, nella prospettiva pasquale, la dottrina rabbinica delle due età.⁴³ Con l'evento cristologico pasquale, la storia umana si divide in «tre momenti o epoche» (*'olamin'*). Il tempo presente della storia umana si divide in «tempo della promessa» fino a Giovanni, «tempo dell'adempimento escatologico delle promesse»: l'era della predicazione del vangelo e dell'evento pasquale (*consummatum est*: Gv 19, 30), nel quale la salvezza è già disponibile, ed il momento escatologico della consumazione finale. L'evento cristologico-pasquale inaugura già, pertanto, una storia impregnata di escatologia, che occupa lo spazio intermedio tra l'evento dell'Incarnazione e della Pasqua e la Parusia. Questa «era intermedia», viene

⁴⁰ 2 Tm 1, 10; Tt, 2, 11; 3, 4. Epifania è però anche attribuita alla parusia finale (1 Tm 6, 14; 2 Tm 4, 1-8; Tt 2, 13). Siamo qui alle origini del linguaggio delle «due venute di Gesù Cristo» rilevato con risonanza nei Padri.

⁴¹ L'espressione di 1 Cor 16, 22, come noto, può anche essere letta, in sintonia con Ap 22, 20 con *Marana' tha'*.

⁴² G. RAVASI, *Apocalisse*, Casale Monferrato (AL) 1999, p. 222.

⁴³ Bisogna ricordare, infatti, la dottrina rabbinica della distinzione della dei due *'olamin'* (= *aiones*) chiamati *'olam hazzè'* (= *o aion outos* = tempo di questo mondo) e *iolam abba'* (o *aion mellon* = tempo del mondo futuro). Il primo era considerato come «tempo assoggettato al potere del male (tempo di Satana o di Belial)», tempo dell'ingiustizia, di corruzione, di dolore, di caducità, mentre l'«eone futuro è il «tempo di Dio», sostanzialmente buono, assolutamente 'eschaton', tempo ultimo. In realtà questo tempo collocato nella metastoria terrestre, ci mostra come la «storia presente» non aveva, in questa concezione, alcuna valenza escatologica. Cfr. A. VÖGTLE, *Tempo e superiorità del tempo nella visione biblica*, in *Comprensione del mondo nella fede*, trad. it., Bologna 1969, p. 295.

definita nel Nuovo Testamento come «ora ultima della storia» («Figlioli, questa è l'ultima ora»: 1 Gv 2, 18; 1 Tm 4, 1; Ebr 1, 1; 1 Pt 1, 20; At 2, 17), in essa storia ed escatologia coesistono: la storia trova già il suo compimento, la realizzazione dei disegni divini, l'evento cristologico escatologizza la storia.

2. *Il significato storico dell'evento escatologico della «croce»*

La Pasqua, però, come evento della croce e della resurrezione nella sua funzione escatologizzatrice, sottopone la storia umana alla sua «norma cristologica», che l'orienta verso la Parusia. Da un lato, infatti, come «evento della croce», la pasqua dà enfasi a quell'interruzione dialettica della contraddizione, che già appartiene alla struttura della storia presente, soprattutto perché in essa non si vanno solo realizzando i disegni eterni di Dio, ma si attua pure il giuoco delle libertà umane, che determinano l'imprevedibile, permanente della storia. È così che in essa non vige solo la legge di una «continuità», ma quella della «discontinuità». Ora, l'evento della pasqua cristiana, soprattutto come «evento di croce», ci mostra che l'ingresso di Dio in Gesù Cristo, nella storia, non abolisce, come d'incanto, le contraddizioni, le alterità: paradossalmente, le acutizza.

L'*eschatologia crucis* porta al parossismo la recrudescenza del male, nella sua menzogna ed empietà,⁴⁴ tanto da fare apparire l'era cristiana come caratterizzata dalla maggiore tensione escatologica dello scatenamento delle forze del male (Ap 20, 7-10). Questo acutizzare l'irruenza del male appare dovuto anzitutto dall'opera di smascheramento e di denuncia del male che l'evento della croce porta allo scoperto, impedendo il suo occultamento. Il «giudizio della croce» sotto la luce della giustizia e dell'amore, impedisce le connivenze della storia umana con la menzogna e l'iniquità, spesso occultate e cammuffate in false giustificazioni, sia a livello della coscienza individuale, che della coscienza collettiva, propria delle idee dominanti nelle ideologie oppressive ed aggressive. In questo senso, la «croce» costituisce per eccellenza il «giudizio escatologico permanente» della storia:

«ora, è il giudizio di questo mondo, ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me. Questo diceva per indicare di quale morte doveva morire» (Gv 12, 31-33).

Senza questo giudizio escatologico della Verità, non sarebbe possibile un avanzamento ed una svolta radicale della storia verso la sua novità.

L'evento pasquale nel «giudizio della croce» ancora non conduce la storia al suo compimento finale, realizzando il debellamento effettivo del potere del male. Lo smascheramento dell'iniquità, annuncia che il suo regno

⁴⁴ Per la menzogna si veda la figura dell'*anticristo* in 1 Gv 2 che viene descritto come il menzognero (v. 22) che nega che Gesù è il Cristo. L'uomo dell'empietà compare in 2 Ts 2, 3 e richiama una tradizione apocalittica (Dn 11, 36) strumento dell'azione di satana (1 Ts 2, 18).

è prossimo alla fine. La sua stessa irruenza è il segno della sua sconfitta definitiva annunciata: «il principe di questo mondo sarà gettato fuori». Per questo non si possono accettare le obiezioni che ho riportato all'inizio, contro l'efficacia della potenza della redenzione di Cristo nella storia presente con l'argomento che oggi l'opera del male è ancora irruente. La sua sconfitta è infatti efficacemente definita, da un lato perché nella «croce» si rivela non solo lo smascheramento del male, ma soprattutto la potenza giustificatrice di Dio, per grazia, «in virtù della redenzione operata in Cristo Gesù» (Rm 3, 24). Per questa potenza giustificatrice dell'Amore, che risplende nella croce, questa rivolge in maniera improrogabile l'appello decisivo alla libertà umana, perché non declini le sue responsabilità di fronte all'offerta ultima della salvezza («il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio», Gv 5, 21). Ma proprio per questo la libertà storica è condotta al limite estremo della sua decisione: mentre il rifiuto di credere e di cambiare la vita, apre all'uomo l'abisso del male, nella dannazione anticipata (il peccato contro lo Spirito: Mc 3, 29; Mt 12, 24-32; Lc 11, 15-23; 12, 10), la risposta della fede apre la via della liberazione e passa dalla morte alla vita (Gv 5, 24). Così è l'attitudine libera dell'uomo (*autokrisis*) che determina il fatto per cui, l'uomo può così estraniarsi dall'opera salvifica di Dio adempiuta in Gesù Cristo da vanificare il suo giudizio di amore-misericordia:

«la presenza dell'evento pasquale nella storia trasforma questa storia in una continua parusia in cui opera il giudizio di salvezza di Cristo e l'autogiudizio discriminatorio dell'uomo».⁴⁵

3. *La resurrezione come ripresa del passato ed annuncio dell'evento parusiaco*

Il giudizio escatologico della croce non può essere ancora definitivo senza l'evento della resurrezione: a nulla varrebbe il solo smascheramento e la denuncia del male senza un suo concreto debellamento. A nulla varrebbe un'offerta suprema d'Amore se essa non venisse da nessuno accolta. La legge della croce rimanda ad un atto ulteriore di Dio con il quale egli mostra il trionfo dell'Amore nel debellamento delle potenze del male e nella sua accoglienza in un incontro di comunione. La resurrezione di Gesù Cristo, opera del Padre (Atti 2, 24 ss) e della potenza trasformatrice dello Spirito (Rm 1, 4-5) è un «evento realtà» che costituisce e garantisce l'unità della storia, la ripresa del piano di Dio, dopo la rottura del peccato ed il giudizio della croce, attraverso il quale l'escatologico cristiano si salda con l'orizzonte della prima creazione. Nella resurrezione di Cristo, però, non si tratta di una semplice ripresa per assicurare una continuità. In esso accade molto di più: avviene un superamento della storia verso il nuovo come compimento ultimo del progetto di Dio.

⁴⁵ M. BORDONI, *L'ora pasquale della Croce e della Resurrezione come avvenimento parusiaco*, in M. BORDONI, *Gesù di Nazareth*, III, p. 587.

La resurrezione fa parte strutturale dell'azione giudiziale di Dio rivelata in Gesù Cristo: essa, infatti, ci rivela come questa azione divina che conduce il cammino della storia presente come una sua legge escatologizzante, non è solo dominata dalla condanna del male e dalla sua riparazione. Essa è, ancor più, quell'anticipazione (*prolessi*) della pienezza della redenzione che comporta dimensioni, insieme, interiori e spirituali, ma anche corporee, sociali, cosmiche, che accadute già in Gesù Cristo, ne fanno come la prima cellula della nuova umanità e del nuovo mondo. In questo senso l'evento della resurrezione di Cristo costituisce l'inizio, la garanzia dell'uomo nuovo e dei nuovi cieli e nuova terra. La resurrezione non conclude, però, né acquieta il dinamismo della speranza. Essa rende ancor più vivace l'attesa operosa dell'evento ultimo parusiaco.

Ora, una tale attesa, ancora permanente, ci fa comprendere come se la resurrezione, insieme alla croce, costituisce un'anticipazione della parusia, essa non può, però, considerarsi identica alla parusia finale. Già aveva notato giustamente J. Moltmann che la resurrezione ha un valore di promessa che rimanda al di là: verso un evento che sia il suo compimento. La resurrezione di Cristo è infatti, già oggi una realtà: è, come ho detto, già la vittoria decisiva sulla morte e sulle potenze del male, l'inaugurazione dell'uomo nuovo, nella comunità di vita del Corpo ecclesiale di Cristo, e nel suo Corpo cosmico. E però, tale evento non è attingibile in se stesso dall'uomo vivente nella storia: esso, nella sua realtà metastorica, non può essere incontrato che nella testimonianza e nella fede. La resurrezione di Cristo, quindi, pur essendo già un avvenimento reale, è storicamente, in sé non sperimentabile, resta nascosta e non verificata nel quadro empirico di questo mondo. Perciò è «oggetto di fede» (Rm 10, 9).

Così, *se l'ultima venuta del Cristo nel mistero della sua parusia*, realmente anticipata nella sua resurrezione, resta ancora nascosta ed è ancora solo proclamata come promessa è pur vero che permane, anzi si rafforza, la tensione verso un futuro-avvenire della speranza escatologica che tocca, insieme, il «futuro di Cristo» stesso, il «futuro dell'uomo e della storia universale», ovvero, il futuro-avvenire del Cristo, in quanto si fa futuro-avvenire dell'uomo e della storia.

«Proprio perché il Cristo Crocifisso e Risorto non è solo la 'fine del tempo', secondo l'antica concezione apocalittica, ma anche il 'centro del tempo' che conduce al suo definitivo compimento senza interromperne lo svolgimento, egli cammina nella storia verso una sua consumazione che in un certo senso, riguarda Cristo stesso. Per questo si può dire che 'il futuro di Cristo' non è mera ripetizione o solamente svelamento della sua storia, bensì qualcosa che fin da adesso non è ancora accaduto per mezzo di Cristo».⁴⁶

«L'aspettazione cristiana non si rivolge a nessun altro se non al Cristo che è venuto, ma essa attende da lui qualche cosa di nuovo, qualche cosa

⁴⁶ *Ibidem*, p. 598.

che non è ancora avvenuto».⁴⁷ La storia presente che ricolma la distanza tra il primo e secondo avvento del Cristo dà risalto a questo avanzamento progressivo, di questo avvicinamento dei due poli dell'unico grande avvenimento della storia umana: il Cristo, Incarnato-Crocifisso-Risorto-Signore del mondo nel quale si realizza il piano universale salvifico del Padre (1 Cor 15, 20-28; Rm 8, 19-24; Ef 1, 1-23; Col 1, 15-20). Questo progressivo avanzamento della storia nella quale il definitivo è già presente, ma permane ancora un suo reale sviluppo verso l'universalità e la totalità del cosmo, non va inteso con il passato linguaggio di «ritardo» della parusia, quanto come il reale compimento evenenziale, nel quale, insieme, Cristo e l'umanità redenta, Cristo ed il cosmo glorificato, si incontrano in un loro definitiva consumazione.

4. *Il punto di partenza degli enunciati escatologici*

Da quanto ho osservato nei paragrafi precedenti consegue una fondamentale esigenza per il «discorso sulle realtà ultime» e per una spiritualità intessuta di speranza: quella del valore escatologico anticipato nel presente storico dell'esistenza cristiana. Essa riguarda, l'importanza del punto di partenza di ogni affermazione escatologica, nei suoi molteplici contenuti, punto di partenza che deve sempre iniziare dalle anticipazioni del futuro nel presente cristiano della fede. Questo vuol dire che non possiamo annunciare, né approfondire con la nostra ragione i contenuti della speranza escatologica espressi nella nozione centrale di «Vita eterna», di «giudizio», di «purificazione», di «resurrezione» ed anche di possibile «dannazione», definendoli in se stessi, attraverso una fantastica proiezione della nostra mente in una sfera puramente metastorica: ogni annuncio di evento escatologico deve sempre partire dalla sua esperienza anticipatrice che noi viviamo oggi nel tempo (escatologico) della fede, animata dalla carità e speranza.

La vita eterna è una realtà alla quale il credente fa già accesso, oggi, nella fede (Gv 5, 24-25); così come il rifiuto della fede esclude da questa stessa vita (Gv 5, 29). È l'insegnamento proveniente soprattutto dalla prospettiva dell'escatologia nel quarto evangelo⁴⁸ e nell'Apocalisse.⁴⁹ La Parusia, quindi

«non ha a che vedere soltanto con le ultime realtà; semmai, l'attesa della parusia si riferisce a questo tempo, perché riguarda il nostro agire ed il nostro vivere. Dunque, la parusia opera già nel presente e determina 'già ora' la nostra speranza».⁵⁰

⁴⁷ J. MOLTSMANN, *Teologia*, p. 233.

⁴⁸ S.A. PANIMOLLE, *L'escatologia dell'evangelista Giovanni*, in «DSBP», 16, pp. 154-171.

⁴⁹ U. VANNI, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988.

⁵⁰ G. BRAUM, *Parusia-presenza*, in «DCBNT», p. 1219.

III. LA PASQUA COME EVENTO DELLO SPIRITO, POTENZA DI ESCATOLOGIZZAZIONE DELLA STORIA

In questa terza parte di riflessione vorrei mostrare come è soprattutto per la potenza dello Spirito operante nel Cristo Risorto («costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la resurrezione dai morti», Rm 1, 4) e donato dal Cristo Risorto, che si opera l'incontro tra escatologia-storia-cristologia per lo sviluppo di una storia universale salvifica.

1. *Lo Spirito come «segno dei tempi escatologici»*

Nell'orizzonte biblico lo Spirito è per eccellenza il «segno dei tempi escatologici»: se lo Spirito opera già nella storia di Israele, è soprattutto per la fine dei tempi che la sua irruzione è promessa. La venuta in sovrabbondanza, dello Spirito, sul germoglio che spunterà dal tronco di Jesse (Is 11, 1-3 s), sul Servo del Signore (Is 42, 1s), sul Profeta escatologico (61, 1 s), coinciderà con l'avvento dello Spirito nel cuore di Israele (Ez 36, 26; Ger 31, 31) e sulla comunità intera del Popolo di Dio, che sarà così consacrato come Popolo profetico (Gl 3, 1-5; At 2, 17).

Ora, l'avvento dei tempi cristiani costituisce, secondo il Nuovo Testamento, l'adempimento dei messaggi antichi: è così l'inizio dell'esistenza di Cristo (Mt 1, 18-20), tutta la sua storia terrena, dal battesimo di Giovanni (Mc 1, 11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22), alle tentazioni (Mc 1, 12; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), alla attività esorcistica (Mc 3, 28-30; Mt 12, 24-32; Lc 11, 15-23; 12, 10), all'invio in missione (Lc 10, 21-22), fino al momento della croce (Gv 19, 30) e della resurrezione (Gv 20, 22; At 2, 32-33), della pentecoste (At 2, 4).

La presenza dello Spirito si sperimenta, nel Nuovo Testamento, nell'esistenza carismatica della vita di fede, come vita filiale (Rm 8) nell'osservanza della legge dell'amore, per la quale, chi ama dimora in Dio e Dio in lui. Da questo, infatti, «conosciamo che egli (Dio) dimora in noi: dallo Spirito che egli ci ha dato» (1 Gv 3, 24). Nella vita di fede si sperimenta, però, come in tutta la storia umana, anche la discontinuità, l'interruzione, la lotta che in questa esistenza si verifica (Rm 7, 14-25), come nell'esistenza stessa del mondo, che partecipa a questo travaglio (Rm 8, 19ss).

In questa discontinuità, opera la forza redentrice e riconciliatrice della Croce, come sopra ho affermato, ma insieme la coscienza che i «tempi ultimi sono giunti» (1 Gv 2, 18), la «Vita eterna» si è resa visibile (1 Gv 1, 2), viene offerta ed accolta nella fede nella comunione, nella Chiesa (1 Gv 1, 3-4) e pur tuttavia, la coscienza che si attende la rivelazione finale dei figli di Dio (1 Gv 3, 2) e che è nella speranza che siamo stati salvati (Rm 8, 24). Con ciò viene affermato il carattere, insieme pneumatologico ed escatologico della speranza.

2. *Lo Spirito operatore e testimone della speranza escatologica*

Questa affermazione, è in perfetta sintonia con quanto la LG afferma circa l'attualità della salvezza nella Chiesa «adorna di vera santità» (n. 48) ed è proprio lo Spirito l'operatore ed il testimone di questa speranza: «la promessa reastaurazione che aspettiamo è già cominciata in Cristo e portata innanzi con l'invio dello Spirito» (*ibidem*). Ora, l'apporto della prospettiva pneumatologica, ben presente nei dati biblici, ma anche patristici⁵¹ non è stata molto emergente nei manuali di escatologia.⁵² Invece, è proprio questa prospettiva pneumatologica che appare come particolarmente importante per approfondire la via di incontro tra la storia umana ed il Cristo Crocifisso e Risorto, per il quale questa diviene «intrinsecamente escatologica» ed anticipatrice dell'evento parusiaco finale.

Nella luce «pneumatologica», si può infatti parlare dell'unità dell'evento del Cristo, come evento parusiaco, più che di sue molteplici venute o di un suo ritorno:

«a rigore di termini, Cristo non se ne è mai andato; *la resurrezione non ha inaugurato un vuoto cristologico nella storia*. Al contrario, la fede confessa la presenza reale ed attuale di Cristo nel mondo, significata dai sacramenti e dalla comunità (Mt 18, 20; 28, 20), anche se si tratta, ovviamente, di una presenza 'nel mistero', non manifesta».⁵³

Sarebbe, allora, opportuno parlare più che di «due venute», linguaggio che crea l'idea di uno spazio vuoto intermedio, di «due momenti distinti» di un unico evento globale che si snoda, nella forza dello Spirito, dall'incarnazione alla croce-resurrezione e si conclude nella parusia finale.

Ma nella pneumatologia viene garantita non solo l'unità complessa e dinamica dell'unico evento cristologico, bensì, anche la necessaria distinzione (nel contesto dell'unità dell'evento) del «momento presente pasquale» e della «parusia». Lo Spirito, infatti, presiede l'incontro tra Cristo Crocifisso e Risorto e la totalità della storia umana, garantendo la vera universalità dell'opera salvifica del Cristo che non va intesa come ripetizione dell'accadimento originario. La resurrezione di Cristo, infatti, come avvenimento accaduto personalmente a Gesù di Nazareth (At 2, 33), si fa evento per

⁵¹ M. BORDONI, *La parusia del Cristo nel pensiero patristico*, in M. BORDONI, *Gesù di Nazareth*, III, pp. 347-359.

⁵² Cfr. in proposito: M. BORDONI - N. CIOLA, *Escatologia e pneumatologia*, in M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 2000², pp. 54-57.

⁵³ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, trad. it., Roma 1981, pp. 123 ss. Una convergenza su questo punto di vista della concentrazione cristologica si va registrando nella riflessione della escatologia cattolica: H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, trad. it., Brescia 1980, pp. 333-391; D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, trad. it., Brescia 1978, pp. 266-267; C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LOHRER (edd), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, XI, trad. it., Brescia 1978, pp. 133 ss.; W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, *ibidem*, pp. 292-302; W. KASPER, *La speranza nella venuta finale di Gesù Cristo nella gloria*, in «Communio», 15, (1985), pp. 38-40; M. BORDONI, *Resurrezione e Parusia*, in M. BORDONI, *Gesù di Nazareth*, III, pp. 580-582.

l'umanità, non solo attraverso la sua attestazione da parte dei testimoni ai quali egli si è rivelato, ma, soprattutto, attraverso l'opera dello Spirito Santo. Questo, infatti, inviato dal Padre per il Cristo glorificato, alimenta nel cuore dei credenti la speranza (Rom 8, 18-30) nell'attesa del compimento futuro escatologico della storia del mondo, e ancora, come afferma la GS: dà «a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che solo Dio conosce, col mistero pasquale» (n. 22). In tutta l'opera della salvezza, è, così, proprio dello Spirito portare a compimento le opere di Dio: è proprio dello Spirito l'agire escatologico.⁵⁴

3. *La parusia come evento dello Spirito*

Lo Spirito Santo, in realtà, secondo le promesse del Cristo (Gv cc. 14-16), conduce a compimento anzitutto quella crisi escatologica suprema che già ha fatto irruzione nella storia del mondo, con l'avvento di Gesù di Nazareth, trovando il suo momento più forte nell'evento di pasqua. Questa «crisi escatologica», che si può definire come «epifania giudiziale», idea che va liberata da ogni precomprensione giuridica e va intesa nella linea della concezione biblica della «giustizia di Dio», si compendia «nell'intervento concreto del Padre che nel Cristo e per mezzo del suo Spirito, opera unilateralmente e gratuitamente la salvezza». Ora, questa opera giudiziale che già nell'evento di pasqua si è realizzata nello Spirito, viene proseguita, nel tempo della Chiesa, attraverso l'azione dello stesso *Spirito di Verità* (Gv 16, 8-10), rimandando al momento finale parusiaco, nel quale, nell'ordine della universalità storica e della verificabilità, aperta alla constatazione di ogni uomo, si compirà la giustizia trionfante di Dio con l'inoppugnabile supremazia assoluta dell'amore contro l'odio, della gioia contro il dolore, della vita contro la morte.⁵⁵

Così, lo Spirito, mentre costituisce la sutura tra l'evento della «resurrezione» ed il «momento parusiaco», sottolinea pure la loro necessaria distinzione. Il rapporto tra il già adesso ed il non-ancora della resurrezione e parusia impone il superamento della prospettiva del *Christus solus*, allargando la visione della parusia all'ambito ecclesiologico, antropologico e cosmico, quale avvenimento che coinvolge insieme il «futuro di Cristo», il «futuro dell'umanità», il «futuro del cosmo», annunciando il futuro del Cristo Risorto come futuro della Chiesa, dell'uomo e del mondo.

Considerando le cose dal punto di vista della prospettiva ecclesiologica, possiamo dire che:

⁵⁴ Questo aspetto emergente nell'economia, si può vedere affondare le radici nella stessa vita trinitaria di Dio: in realtà nella «spirazione-processione» dello Spirito Santo si compie il compimento della vita trinitaria e si apre, nella via della libertà la possibile effusione dell'autodonazione dell'Amore di Dio all'altro fuori di sé. Perciò non appare sbagliato affermare che lo Spirito Santo costituisce l'escatologico in Dio.

⁵⁵ M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, pp. 240-243; M. BORDONI, *Risurrezione, Parusia, Pneumatologia*, in N. CIOLA (ed), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in omaggio a P. Scabini*, Bologna 1998, pp. 229-240.

«nella parusia, la chiesa è posta in piena luce, come l'escatologica comunità di salvezza, che è insieme la sposa senza rughe dell'Agnello, vincitrice del mondo che fino allora l'ha oppressa».⁵⁶

La speranza escatologica, perciò non è solo un atto della Chiesa quale «soggetto adeguato della speranza cristiana sul futuro della storia», ma anche un valore «oggettivo» riguardante il contenuto stesso della speranza: sperando nel Cristo della consumazione dei tempi, la chiesa spera anche nella propria consumazione in Lui (LG 48). Questa speranza di consumazione che affonda le radici nell'oggi della chiesa terrestre, nella quale il credente accoglie il dono, già attuale, della «vita eterna» (LG 48), rimanda, attraverso le imperfezioni che caratterizzano il cammino terreno della chiesa, nel mondo fugace che passa (LG 48) verso la piena appropriazione del dono trinitario della comunione perfetta che per lo Spirito, il Cristo già opera in lei.

Così, la chiesa, comunità di salvezza, congiunta al Cristo nel momento stesso dell'evento di pasqua, unta dal soffio del suo Spirito (Gv 19, 30; 20, 22), è in continua tensione verso la sua perfezione escatologica, nel compimento della *sanctorum communio* nella quale, ogni membro beneficerà della crescita collettiva di tutto il corpo ecclesiale nella piena partecipazione alla grazia della filialità (1 Gv 3, 2). La Parusia del Cristo sarà, perciò, anche la Parusia della Chiesa. Ora, tutto questo processo, sia della crescita che del compimento della dimensione del *Christus totus* è opera dello Spirito Santo: per lui, infatti, che «inabita in noi» (Rm 8, 9) ognuno appartiene a Cristo e tende, nel gemito alla piena adozione filiale (Rm 8, 23) per la quale il Figlio, diviene il Primogenito tra molti fratelli. Nell'evento parusiaco, la Chiesa, che già oggi mostra, nelle sue stesse rughe la luce di Cristo,⁵⁷ che vive in lei, nella diastasi cristologica della pasqua, raggiunge, la sua dimensione di «Sposa senza macchia e senza ruga» ad opera dello stesso Spirito.

La prospettiva pneumatica del compimento parusiaco abbraccia anche la prospettiva antropologica costantemente implicata sia in quella cristologica che ecclesiologica: nel Cristo Risorto è annunciato il compimento parusiaco della resurrezione dell'uomo. Nei dati biblici, l'adempimento parusiaco dell'evento cristologico appare accompagnato dalla resurrezione dei morti in Cristo (1 Ts 4, 16-17; 1 Cor 15, 23. 51). La resurrezione di Cristo, in verità, apre già l'era escatologica della resurrezione, la quale trova il suo fondamento nella resurrezione di Cristo «primizia di quelli che dormono» (1 Cor 15, 20; Col 1, 18). Tale processo escatologico tende a coinvolgere tutta l'umanità. Oggi, però, produce i suoi effetti spirituali nella resurrezione del credente che, già immerso sacramentalmente nella morte di Cristo, risuscita ad una vita nuova con lui (Rm 6, 4-5; 8, 11) diventando «nuova creatura» (2 Cor 5, 17), uomo nuovo (Ef 2, 15), membro del suo corpo ecclesiale (1 Cor 12, 13; Ef 4, 4 s) e che già oggi è opera dello Spirito, tanto che la sua

⁵⁶ V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Casale Monferrato (Alessandria) 1997, p. 373.

⁵⁷ *Ibidem*.

nuova condizione è chiamata proprio «vita nello Spirito» (Rm 8). È nella parusia, però, che questo processo di resurrezione spirituale troverà il suo finale compimento antropologico, sia riguardante l'integralità dell'uomo nella sua stessa corporeità, sia considerando più particolarmente la dimensione cristologica della resurrezione come partecipazione del credente alla stessa gloria del Cristo. La speranza cristiana della resurrezione, come partecipazione alla resurrezione di Cristo riguarda non solo il valore umano del corpo, ma il suo valore di «segno visibile del suo essere filiale» che incarna la sua «pro-esistenza» come «corpo dato» per noi (Lc 22, 19). La resurrezione di Cristo porta a compimento questo valore cristologico del corpo assunto:

«la resurrezione di Cristo si compie secondo questa 'novità' che le deriva dalla sua persona filiale: la sua identità cristologica. La resurrezione è pertanto il compimento del processo di incarnazione e di trasfigurazione della sua carne umana».⁵⁸

In tal senso la sua resurrezione è «gloriosa», ovvero, avendo presente il senso biblico di «gloria» (*kabod*) è evento di svelamento della santità di amore trinitario. Ora, questo compimento è opera dello Spirito che trasfigura la carne assunta nell'incarnazione del Figlio, come sacramento della comunione perfetta dell'Amore trinitario di Dio. È per questo che, possiamo dire, lo stesso Spirito che abita in noi e che ha resuscitato Gesù dai morti, darà la vita ai nostri stessi corpi mortali (Rm 8, 11).

È il senso pneumatologico della resurrezione finale, la quale, nello Spirito, opererà una conformazione gloriosa corporea del credente con il Risorto, trasfigurando «il nostro misero corpo per conformarlo al nostro corpo glorioso» (Fil 3, 21).⁵⁹ Questo processo di trasfigurazione gloriosa dell'uomo, nella sua corporeità terrestre, va considerato non come un processo puramente fisico, quanto come il compimento della «nuova creazione», per cui attraverso la sua «causalità personale», il Risorto, per la potenza del suo Spirito, porta a consumazione la vita nuova dei credenti in Lui. Il «corpo di gloria» è la persona umana incarnata, in quanto, in Cristo Risorto, diviene *ikona*, sacramento di comunione perfetta con l'amore tripersonale di Dio e di comunione fraterna. Di tutto questo processo redentivo dell'uomo, nella sua stessa corporeità, la resurrezione costituisce l'adempimento per la virtù dello Spirito che opera sia nell'azione personale del Risorto, nel suo incontro con ogni uomo, sia come forza creativa che porta a consumazione l'azione primordiale iniziale della creazione (*Spiritus Creator*). Per questo evento, insieme cristologico e pneumatico nei cristiani che sono parte componente il corpo risuscitato di Cristo (1 Cor 12, 12s; Rm 7, 4; Ef 1, 20-23) si realizzerà pure l'atto conclusivo della loro incorporazione a Cristo.

⁵⁸ M. BORDONI, *L'ora pasquale della croce e della resurrezione come avvenimento parusiaco*, in M. BORDONI, *Gesù di Nazareth*, III, p. 591.

⁵⁹ J. KREMER, *La résurrection de Jésus, principe et modèle de notre résurrection d'après Saint Paul*, in «Concilium», 13 (1977), p. 60, pp. 71 ss. Si veda anche C. MARCHESELLI-CASALE, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a.C. - II sec. d.C.*, Bologna 1988.

Altra dimensione essenziale della parusia, quale compimento dell'evento della resurrezione è quella «cosmica». L'aspetto cosmico, come noto, appartiene alle antiche promesse della Bibbia con l'annuncio dei nuovi cieli e della nuova terra (Is 65, 17-21; 66, 22) e possiede ampia risonanza nel Nuovo Testamento nel quale la parola stessa di Gesù annuncia una «palingenesi» (Mt 15, 28) e la predicazione apostolica una «restaurazione» (*apokatástasis*: At 3, 21), mentre in 2 Pt 3, 13 e Ap 21, 1 si ripropone il linguaggio del «nuovo cielo e della nuova terra». Per quanto l'orizzonte cosmico non costituisca il punto di vista centrale della speranza escatologica cristiana è pur vero che mai nella Bibbia la salvezza dell'uomo è pensata senza mondo inteso anche come natura, oltre che come storia. Sarebbe in netto contrasto con la visione della Scrittura, quindi, avallata solo dal pretesto di voler decosmologizzare le forme espressive della speranza, pretendere di giungere ad una radicale demitizzazione delle sue dimensioni cosmiche. Come la prima creazione dell'uomo è essenzialmente legata alla creazione del mondo che non è un semplice scenario dell'opera creativa di Dio, ma una sua dimensione intrinseca a cui l'uomo è congiunto proprio come «corpo» ed «immagine di Dio», così la parusia, in cui la prima e la seconda creazione trovano il loro compimento escatologico, ha una sua dimensione essenziale proprio nella realtà cosmica. La nuova creazione non è, nel piano di Dio, una sostituzione o una semplice «riparazione» della prima sfigurata dal peccato. La storia del peccato, è vero, ha apportato ed accresciuto le ombre che già la prima creazione portava con sé: la nuova creazione è piuttosto il «compimento» del grande progetto cosmogenetico di Dio che a partire dal primo momento creativo si protrae nel corso del tempo fino alla conclusione parusiaca. Tra primo momento creativo e la sua conclusione parusiaca, non c'è unicamente diastasi e frattura, ma anche continuità e progresso. Ora, il fulcro di continuità e di sostegno del piano di Dio è l'evento del Cristo che occupa una posizione insieme protologica, centrale e finale nel progetto del Padre; ma il filo che intesse la tela del quadro universale del progetto stesso nei suoi momenti di attualizzazione è lo Spirito.⁶⁰ È lo Spirito la forza creatrice che accompagna la prima fondazione del mondo (Gn 1, 2) attraverso la Parola di Dio; è lo Spirito che si manifesta all'opera, all'inizio della nuova creazione, nella incarnazione della Parola (Mt 1, 18-20; Lc 1, 35) e nell'evento della morte e resurrezione di Cristo (At 2, 17-21); è lo Spirito che operante sotto forma di «primizia» e «caparra» (Rm 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5) prepara l'avvento finale del Regno, quando tutti verremo trasformati nella medesima immagine del Signore «di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3, 18; Ef 4, 13 e 3, 14-19). Se pertanto la speranza parusiaca esprime, da un lato, il compimento dell'opera dell'uomo al quale Dio ha affidato responsabilmente, quale sua «immagine», la creazione, chiamandolo a cooperare al suo progetto di attuazione della

⁶⁰ Per il ruolo dello Spirito come principio di unità e come diastasi cfr. V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa*, pp. 334-342 ss.

ricapitolazione cosmica in Cristo (Ef 1, 10), tale speranza esprime pure il compimento dell'opera stessa di Dio, quale Signore della storia. «Solo il Creatore, infatti, e non già la creatura, può disporre delle condizioni naturali e cosmiche nella loro globalità».⁶¹ La storia umana è perfezionabile solo attraverso l'intervento della trascendenza creatrice. Con ciò, se va lasciato spazio ed autonomia all'uomo nella sua azione omni-potente, va lasciato ancora maggiore spazio alla futura azione creativa di Dio.

«La salvezza del mondo si fonda sul trascendimento del mondo. Il Cristo Risorto è la certezza vivente che questo trascendimento, senza il quale il mondo resterebbe una assurdità, non sfocia nel vuoto, ma che la storia può essere vissuta positivamente e che il nostro operare tradizionale, di per sé tanto povero e limitato, ha un senso. Di conseguenza, l'«Anticristo» è l'assurda chiusura della storia entro la propria logica, quale antitesi di colui del quale, secondo Ap 1,7 «il costato trafitto sarà veduto da ogni occhio»».⁶²

Ora questa forza operante di Dio che trasforma e rinnova tutta la realtà del mondo è la forza dello Spirito, forza che nell'economia opera in relazione al progetto originario del Padre di tutto ricapitolare in Cristo. È lo Spirito che, in particolare, mette l'accento sul «nuovo» dell'agire di Dio come agire creativo: è Lui che costituisce la forza che spinge già nel mistero trinitario verso l'esterno di Dio, costituendo, si potrebbe dire l'escatologico in Dio, sia come il «compimento» nel mistero di Dio, sia nella dimensione «ex-statica» del suo essere, come «il traboccare *ad extra* dell' *extasis ad intra* del Padre e del Figlio».⁶³ Nella parusia cosmica si adempie l'amore creatore di Dio, attraverso l'azione della Persona-dono, lo Spirito, nel quale l'intimo di Dio Trino si apre e comunica in una *ex-stasi* radicale dell'essere come amore. In questo processo exstatico l'opera dello Spirito che suscita perenne alterità nell'opera creativa⁶⁴ conduce pure il movimento cosmico della creazione verso la sua unificazione, per cui, «lo Spirito, comunicazione operante e vitalità traboccante, è l'ultimo ad essere mandato (*exitus*), è il primo a riorientare la creazione verso il compimento dell'unità perfetta (*reditus*)».⁶⁵

⁶¹ W. KASPER, *La speranza*, p. 43.

⁶² J. RATZINGER, *Escatologia: morte e vita eterna*, Cittadella (Assisi) 1979, pp. 223-224.

⁶³ C. NIGRO, *Paradosso e kenosi dello Spirito*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1982, p. 957; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo (Lo Spirito come ek-stasis)*, in *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1987, p. 181.

⁶⁴ Lo Spirito è l'estasi radicale, «l'apertura della comunione divina a ciò che non è divino. È l'abitazione di Dio là ove Dio è, in un certo senso, 'fuori di se stesso'. Per questo è chiamato 'amore'. È l'estasi di Dio verso il suo 'altro': la creatura»; C. DUQUOC, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, trad. it., Brescia 1978, p. 117; P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal*, Paris 1975, p. 289.

⁶⁵ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo*, p. 191; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, pp. 123 ss.; H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, pp. 333-391; D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*; C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, pp. 133 ss.; W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, pp. 292-302; W. KASPER, *La speranza*, pp. 38-40; M. BORDONI, *Resurrezione e Parusia*, pp. 580-582.