

Apocalissi e messianismo: la fine del mondo in chiave cristiana

José M. Galvan

Pontificia Università della Santa Croce

1. La fine del mondo come problema teologico

Il problema della fine del mondo è stato posto in maniera specifica con l'avvento della rivelazione ebraico-cristiana. Una consumazione definitiva del mondo materiale non era facilmente integrabile nelle cosmogonie precedenti, in cui la mancanza di un concetto finalistico della temporalità, non permetteva un superamento del modello ciclico proprio dei ritmi della natura. Non era facile, pertanto, un vero concetto di storia o di persona. Ancor meno era possibile un'interpretazione positiva di questa consumazione, come compimento a livello personale e cosmico di una condizione di esistenza senza la limitazione dello spazio e del tempo.

Come è stato tante volte ricordato, la rivelazione ebraico-cristiana comporta un capovolgimento drammatico dell'atteggiamento dell'uomo di fronte al futuro. Se il modello ciclico della storia non permette di dare una dimensione definitiva a nessun momento della temporalità, sempre in attesa dell'eterno ritorno, allora ogni singolo essere umano non troverà nel proprio agire una determinazione etica decisiva: tutto è eternamente riparabile. Ma il concetto cristiano di persona, con la conseguente linearità della storia, pone l'uomo di fronte al valore eterno di ognuno dei suoi atti nel tempo. Il messaggio cristiano sarebbe per questo insopportabile se non includesse simultaneamente come suo culmine la redenzione di ogni libertà, in maniera di garantire una positività del futuro.

La base dell'antropologia ebraico-cristiana, infatti, comporta una tensione temporale tra protologia (“dove veniamo?”) ed escatologia (“dove andiamo?”), che deve essere allentata dalla libertà di ogni singola persona, in riferimento alla dimensione comunitaria di essa. Si può dire che l'idea fondante di questa antropologia, la creazione dell'uomo come immagine e somiglianza del Dio Signore della storia, consiste proprio in questo, e il testo della Genesi lo manifesta riferendo il contenuto dell'essere immagine al “dominio”, manifestazione della signoria da esercitare come come compito etico, sulle dimensioni

materiali della creazione¹.

Questa visione lineare della storia include la fine definitiva del mondo materiale (almeno nella condizione attuale del mondo, che di fatto l'uomo sperimenta). D'altra parte, anche la finitezza della materia comporta che non ci sarà un suo ciclico e indefinito rinnovamento: il nostro mondo finirà. La certezza quasi sperimentale della fine del mondo, comunque, non può contraddire il principio fondamentale della speranza cristiana. Cristo si è incarnato, confessa il Simbolo di Nicea, *propter nos homines et propter nostram salutem*: la fine del mondo per il cristiano è l'avvento del Regno, che diventa attesa supplicante nella sua preghiera centrale: "Venga il tuo Regno!".

Ma questo ottimismo che si desume dal Simbolo della Fede e dalla preghiera dominicale non sempre ha trovato un sufficiente riscontro nella vita dei fedeli e nella liturgia. J. Ratzinger, nel suo ormai datato manuale di Escatologia, faceva notare la distanza che va tra il "*Maranathà*" dei primi cristiani e il "*Dies irae*" medievale, tra l'attesa gioiosa del Regno e la paura al giorno del resoconto finale. Ma questa non è, come indica lo stesso autore, una opposizione radicale che si è venuta a formare col trascorso dei secoli nella mentalità credente². In qualche senso, si può dire che *Maranathà* e *Dies irae* hanno sempre convissuto nella sofferta esperienza di fede del credente, che deve fare continuamente i conti con la sua condizione terrena.

Già nel periodo biblico precedente alla rivelazione cristiana, l'annuncio di una fine rovinosa dell'universo si accompagnava, soprattutto nella letteratura profetica, con la confessione di un'ulteriore condizione di definitività della creazione materiale in senso finalistico positivo. Nell'ambito neotestamentario questa coesistenza dei due elementi contrapposti è specialmente significativa nel testo di 2Pt 3,10-13: "Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta. Poiché tutte queste cose devono dissolversi così, quali non dovete essere voi, nella santità della condotta e nella pietà, attendendo e affrettando la venuta del giorno di Dio, nei quali i cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno! E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nella quale avrà stabile dimora la giustizia".

Quest'affermazione non poteva non creare tensioni nello spirito umano: di fatto, insieme alla letteratura canonica profetica e ai testi del Nuovo Testamento, sorge la cosiddetta apocalittica ebraica, in cui la tensione etica tra protologia ed escatologia, condizione nei

1 Cfr. Gen 1,26-28mm.

2 J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, in J. AUER – J. RATZINGER, *Piccola Dogmatica Cattolica*, Cittadella, Assisi 1979, vol. 9, p. 29

profeti e in Pietro per la realizzazione del mondo rinnovato, è sostituita dal semplice annuncio di una catastrofe finale che avverrà comunque, e che appunto per questa sua inevitabilità, sembra liberare il presente da ogni richiesta etica. Mentre l'oggetto del profetismo è la storia, l'apocalittica sembra averne una concezione fatalistica.

La dottrina rivelata finora manifestata ha due presupposti non del tutto scontati: l'inclusione della condizione spazio-temporale nella considerazione dell'uomo come immagine di Dio chiamato alla comunione eterna con Lui, e il riferimento all'uomo di tutta la realtà materiale in cui raggiunge la sua tensione escatologica. Che queste due asserzioni appartengano al contenuto della risposta credente cristiana sembra scontato: sia la risurrezione della carne che la vita eterna sono verità confessate nel Simbolo della fede; la profonda comunione di destino esistente fra il mondo materiale e l'uomo sembra sufficientemente indicata da Paolo in Rm 8,12-23 e nella sua teoria dei due *aiones* di 1 Tess e 1 Cor.

Senza questi presupposti la fine del mondo dovrebbe essere vista come una realtà tanto inevitabile come ininfluente nell'adesso. Ma l'uomo di fatto non ha vissuto mai con noncuranza l'idea della fine del mondo. Anche nei nostri tempi, tante volte chiusi a una dimensione trascendente dell'esistenza, la questione si continua a porre, invece, come causa di angoscia, come qualcosa che dovrebbe non esserci. Allora, da dove proviene questo disagio, se una considerazione unicamente intraterrena della cose dovrebbe portarci a una sua perfetta interpretazione di senso? In definitiva, dobbiamo domandarci se è opportuno porci una questione di senso all'angoscia dell'uomo di fronte alla possibile fine dell'esistenza personale e del mondo: ci si domanda sul "senso del senso".

2. La morte come condizione della consumazione personale

In primo luogo poniamo la questione della consumazione pienificante personale dell'uomo; in questo consisterà metodologicamente lo sforzo maggiore, per passare dopo all'analisi dell'inclusione della realtà materiale in questa consumazione, e quindi all'idea di fine del mondo come pienezza della realtà materiale nell'uomo. La tesi è che l'uomo non può attendere una risposta definitiva ai quesiti del proprio essere nel tempo; questo si presenta come bisogno di eternità che è, in definitiva, il risultato dell'interazione tra il tempo e l'amore; a questa eternità l'uomo è chiamato includendo in sé il mondo, che dovrà passare anch'esso da temporale a eterno.

I quesiti dell'uomo, infatti, per quanto riguarda il dolore o la colpa, trovano una risposta alla questione del senso nel rimando alla trascendenza: la concettualizzazione di Dio, da parte dello spirito umano, come onnipotenza personale o libertà immutabile potrebbe

rispondere, per esempio, a questa domanda. Ma tale risposta non servirebbe a nulla se non ci fosse, al di là della nostra limitazione temporale, la possibilità di un congiungimento effettivo e permanente del contenuto in essa significato. La scoperta e la certezza della inevitabilità della morte come interruzione del processo successivo in cui si raggiunge il superamento del limite spingerebbero lo spirito umano verso un vicolo cieco, considerandolo le precedenti risposte come un crudele inganno. Allora, come risolvere il problema della non indefinita disponibilità di tempo?

La morte, infatti, è il più radicale dei problemi che la creaturalità pone, giacché la sua realtà e inevitabilità rendono vana qualsiasi soluzione che dipenda dal tempo. In essa si avvera massimamente il fatto che ogni realizzazione dell'essenza umana si dà soltanto sul piano dell'esistenza, ed è, quindi, necessariamente limitata. Forse per questo si tratta dell'elemento più caratterizzante non soltanto della religiosità naturale, ma anche di ogni cultura, che in un certo senso esiste per dare una risposta di senso positiva all'uscita della temporalità. In fondo, ciò che più preoccupa l'uomo è assicurarsi una "buona morte".

Ne consegue una certezza di dover morire, sulla quale è possibile, comunque, porre qualche domanda. A questo punto, infatti, si deve indicare che l'inevitabilità della morte non potrebbe essere desunta soltanto per via induttiva, anche se il fatto che tutti gli uomini sono morti si presenta come universale verità. Bisogna aggiungere a questo dato l'autocoscienza della vulnerabilità della propria natura, che dà all'uomo la consapevolezza di essere mortale³. La mortalità, pertanto, sarebbe una conseguenza implicita nella concreta struttura ontologica della creatura umana, nella sua realizzazione in una molteplicità di individui successivi.

Ma allora la morte, come la fine del mondo, dovrebbe essere un elemento normale, non dovrebbe porre una questione di senso, come invece sembra universalmente accadere. E così sarebbe, infatti, se l'uomo avesse soltanto una teleologia intracosmica, chiusa alla trascendenza in Dio del suo essere, o ogniqualvolta si trovasse in una condizione in cui fosse incapace di raggiungere intenzionalmente questa dimensione spirituale di apertura⁴. Di fatto, è universale constatazione che la morte non può essere considerata un elemento "normale", e in

3 "Fino a che punto l'esperienza della vulnerabilità dell'esistenza porta con sé l'idea che la propria morte è sempre possibile e minacciosa? L'idea che si è mortali deriva solamente dall'esperienza della propria vulnerabilità, o è una nozione provocata dalla reiterata esperienza di vedere morire gli altri? In che modo un "Robinson puro" giungerebbe alla conoscenza o al sospetto della propria mortalità? (...) A mio giudizio, entrambe le esperienze sono necessarie ed entrambe si coinvolgono a vicenda: la visione della morte altrui illumina o conferma in noi il sentimento della nostra vulnerabilità e rivela il suo carattere potenzialmente letale, e la consapevolezza di questa nostra sostanziale vulnerabilità ha in nuce una certa intuizione della nostra sempre allarmante mortalità": P. LAIN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 233.

tutte le culture, accennavo prima, si cerca (più o meno in vano) la forma di renderla positiva, di poter viverla, negli altri e in sé stesi, in maniera impavida, senza timore. Poter realizzare questo tentativo o non, o, più semplicemente, avere un atteggiamento ottimista o pessimista davanti a questa impavidità, dipenderà dagli elementi di risposta di cui l'uomo dispone.

L'universale richiesta di senso, pertanto, permette di ipotizzare una dimensione di trascendenza nell'essere umano che la problematicità della morte in certo modo svela. Dicevo che solo la considerazione dell'uomo in chiave unicamente di corporeità permetterebbe di affermare la morte come naturale. Ma non siamo soltanto corpo. L'unità sostanziale anima-corpo, essendo l'anima immortale, pone in una radicale profondità il problema della mortalità del corpo, giacché non possiamo essere mortali "in parte": la morte, oltre ad essere innaturale, sarebbe anche una sorte di *scissione*. La questione è riuscire ad adottare davanti alla morte un atteggiamento di apertura alla novità dell'*al di là* del morire stesso; altrimenti il suo evento non potrà che essere interpretato come il riassunto di tutti i mali, in quanto privazione della vita, che è il bene che fonda tutti gli altri beni, o la possibilità di acquistarli.

Il rimando a un "al di là" della morte costituisce un elemento necessario di risposta, giacché il morire dell'uomo non potrà mai essere considerato come un portare a compimento l'umano, che sempre rimarrà limitato nel piano esistenziale, anche nel caso in cui l'esistenza si prolunghi indefinitamente, perché l'uomo non si realizza unicamente nella durata temporale: nessun uomo sarà pienamente uomo nel momento della sua morte⁵, anche se visse miliardi di secoli.

Bisogna tenere conto, per tanto, che dare un senso alla questione della morte non vuole dire sopprimere il termine della temporalità: ciò non risolve nulla, soltanto rimanda infinitamente la soluzione. "Il senso del tempo, quale lo abbiamo definito, può essere anche compreso come espressione del fatto che siamo sempre proiettati oltre noi stessi, che non ci troviamo veramente in quel che siamo, che non abbiamo neanche raggiunto quel che vogliamo e che il nostro essere ci chiede di essere; siamo sempre in cammino. Il tempo è espressione del fatto che non restiamo, né possiamo restare, in quel che siamo, e non abbiamo

4 "Nella contrapposizione paolina dello «spirito» e della «carne» è inscritta anche la contrapposizione della «vita» e della «morte». Grave problema, questo, circa il quale bisogna dire subito che il materialismo, come sistema di pensiero, in ogni sua versione, significa l'accettazione della morte quale definitivo termine dell'esistenza umana. Tutto ciò che è materiale, è corruttibile e, perciò, il corpo umano (in quanto «animale») è mortale. Se l'uomo nella sua essenza è solo «carne», la morte rimane per lui un confine e un termine invalicabile. Allora si capisce come si possa dire che la vita umana è esclusivamente un «esistere per morire»" GIOVANNI PAOLO II, litt. Enc. *Dominium et vivificantem*, 57

5 Cfr. J. CHOZA, *Manual de antropologia filosofica*, Rialp, Madrid 1988, pp. 529-537.

mai raggiunto la pienezza definitiva dove potremmo riposare. Siamo costantemente alla ricerca di un senso più soddisfacente da dare a quel che siamo e a quanto ci circonda⁶. Quello che l'uomo desidera è una forma di esistenza non misurata dal tempo, al di là del tempo, sopratemporale. Il contrario della morte è la Vita, non la durata indefinita. In qualche senso, possiamo dire che il necessario superamento della finitezza che avviene tramite la considerazione dell'onnipotenza divina in relazione alla sofferenza, e dell'immutabilità in relazione alla colpa, deve trovare un riscontro nella considerazione della temporalità, in maniera tale che questa non sia percepita come limite assoluto, ma come "finitezza non definitiva". In altre parole, se la morte è il termine della temporalità, il vero problema non è costituito dalla morte, ma dal tempo in quanto tale. Ecco la questione della fine di questo mondo sottomesso al tempo e allo spazio.

3. La questione del tempo e del suo compimento

La risposta alla questione del tempo deve consistere nel raggiungimento di una situazione supratemporale in cui la struttura dialogica della libertà raggiunga l'immutabilità personale a cui ci sentiamo chiamati dal senso di colpa. Ma come indica J. De Finance⁷, il problema della temporalità si pone in termini diversi alla questione dello spazio: davanti alla condizione spaziale del proprio essere, la necessità di trascendenza risulta specialmente chiara e sperimentabile all'uomo. Con la temporalità, invece, avviene una sorte di connaturalità ingannatrice, procedente dal fatto della nostra capacità di immaginare una coscienza puramente spirituale senza liberarla della successività che condiziona la nostra forma di pensare. Da cui la necessità di insistere nella sopratemporalità della soluzione, nella quale, comunque, deve anche essere inserita la temporalità, che rimane sempre una condizione del nostro essere unità sostanziale di corpo e anima. Si tratta, infatti, di sopratemporalità, non di atemporalità, giacché la semplice negazione del tempo non permetterebbe la soluzione

6 D. STANILOAE, *Dio è Amore*, Città Nuova, Roma 1986, p. 57.

7 "Uno spirito esteso *onticamente* nello spazio (e non solamente in quanto alla sua sfera di azione) ci sembra subito un'assurdità, effetto di una grossolana confusione, frutto di un pensiero schiavo dell'immaginazione, per il quale 'spirito' rimane ancora legato alla sua prima accezione: un fluido, un vapore, un gas (il 'vertebrato gassoso' di Haeckel). Invece l'idea di una durata puramente spirituale, di una successione di atti, di idee, ecc., irriducibile al divenire temporale delle cose, fosse pure al divenire dell'organismo, lunghi dal racchiudere una contraddizione, ci appare facilmente come richiesta da quello che la nostra interiore esperienza ci fa conoscere dello spirito": J. DE FINANCE, *op.cit.*, p. 109.

integrante della nostra concreta realtà esistenziale⁸.

Il concetto di *durata*, pertanto, deve essere perfezionato nel senso di slegarlo da una considerazione unicamente temporale (durata successiva), che come abbiamo già visto, non può mai essere pienezza; si deve ipotizzare una durata sopratemporale, in cui l'essere dell'uomo, venuto ad essere in un momento concreto, duri per sempre, includendo in questa durata eterna la sua dimensione spaziotemporale, che non sarà più, però, condizione di durata.

A questo punto è conveniente ricordare la normatività che per il tempo attuale ha il futuro. Questa normatività dipende dal fatto che tempo ha senso nella misura in cui muove verso una pienezza futura al di fuori del tempo. “Chi non tende verso l'avvenire, muore. Non tendere più al futuro è segno di morte”⁹. Un tempo “senza freccia” non sarebbe antropologicamente consistente. Un tempo indeterminato, senza fine, toglierebbe alla successività qualsiasi dimensione creativa di significatività, giacché nulla sarebbe in termini assoluti, irripetibile¹⁰. Di fatto, la considerazione puramente ciclica della storia è necessariamente pessimista, e da peso soltanto al passato mitico sul quale si fondano i cicli, senza che questo passato sia garante del futuro: così il tempo sarebbe “soltanto o prima di

8 “Immaginiamo ora una coscienza per la quale non ci fosse, a rigore, né prima né dopo, una coscienza che, non soltanto sarebbe fissa in uno stato immutabile, ma per la quale il nostro passato e il nostro avvenire sarebbero ugualmente presenti; siccome la distinzione, la successione reale dell'avvenire e del passato sono per noi evidenze, una tale coscienza o ci parrà fuori della realtà, oppure ci sembrerà un'illusione di ciò che per noi è la realtà. Ora proprio è una tale coscienza, al di sopra del tempo, che la metafisica classica e soprattutto la metafisica tomista attribuiscono a Dio. Si comprendono dunque le reazioni spontanee del pensiero comune e quanto sia forte la tentazione di ammettere in Dio – perché sembra impossibile liberarne lo spirito – un 'tempo' in senso ampio, una 'durata' comportante una specie di successione”, *Ibidem* p. 111-112.

9 STANILOAE, *op. cit.* p. 59.

10 Questa positività della fine del tempo (mortalità) è stata alle volte specialmente sottolineata dalla letteratura, specialmente sensibile, come tutto l'arte in generale, al carattere di creatività presente nel tempo. Un esempio importante è costituito dal racconto *Los inmortales*, di J. L. BORGES: “La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el ultimo; no hay rostro que esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto y cada pensamiento es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario. Lo elegiaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los inmortales”, *El Aleph*, Alianza, Madrid 1975, p. 23.

tutto un declino, uno scivolare verso la morte”¹¹. Persino i cicli del cosiddetto eterno ritorno, almeno nelle formulazioni tradizionali induistiche con i loro numeri di grandezza veramente iperbolica, pur dovendo affermare che non riescono ad uscire da una concezione chiusa della storia, possono essere capite nel senso di una fuga asintotica, come una tensione verso una pienezza futura sopratemporale, che necessariamente si muove tra una confusa consapevolezza atematica dell’eterno e la cornice referenziale intracosmica, segnata dalla successività e dai cicli della natura.

Ma un tempo con freccia è significativo soltanto se si aggiunge anche il fine: un tendere verso un avvenire senza meta, come alle volte si vede nella moderna idea relativistica di *progresso*, in cui la definizione del termine coincide con il percorso (“progredire”), comporta lo stesso pessimismo dei cicli. Il presente si dà, quindi, tra un fondamento passato e una teleologia dell’avvenire che si congiungono: il fondamento lo è in quanto promessa o, in altre parole, lo è in quanto dà solidità all’avvenire. “L’enigma del presente è il più oscuro di tutti gli enigmi del tempo. E ancora, non c’è risposta se non da ciò che comprende tutto il tempo e lo trascende: l’eterno”¹².

4. La dimensione personale della vita eterna

In definitiva, possiamo concludere che il futuro non è soltanto il tempo indeterminato, ma dobbiamo fare riferimento al concetto di vita non misurata dalla successività temporale, cioè, all’idea di *vita eterna*. Se la vita viene considerata come un insieme complesso di fenomeni biologici, allora l’uomo non potrà evitare la tentazione di dominarla oggettivisticamente, e in questo tentativo si vedrà costretto all’insuccesso, e quindi alla disperazione. Occorre svelare il mistero della vita come chiave del tempo, ritrovando l’ammirazione profonda davanti alla sua bellezza radicale, senza confonderla con uno squallido estetismo formale: vita eterna non è semplicemente “buona vita”.

Che lo scorrere del tempo verso l’avvenire possa avere questa dimensione estetica dipende soltanto dal fatto che l’uomo sia in grado di produrre nella temporalità intrecci creativi apportatori di novità. L’uomo libero nel tempo diventa vero agente di se stesso e quindi costruttore di *vita nuova*. La vita di un essere deterministicamente determinato, o temporalmente indefinito, non è mai nuova. Soltanto un essere libero può fare diventare il tempo percorso verso la novità, e quindi verso l’eternità: un’eternità oggettuale, oltre ad essere un controsenso, sarebbe sempre insufficiente.

11 DE FINANCE, *op. cit.*, p. 143.

12 P. TILICH, *L’eterno presente*, Ubaldini, Roma 1968, p. 99.

Ma la libertà temporale, che ha come orizzonte intracosmico la morte, garantisce soltanto il percorso, e non soltanto il suo termine come eternità: *vita nuova* non è necessariamente *vita eterna*. Soltanto la stessa struttura dialogica della libertà e il suo rimando trascendente alla Libertà fondante divina, che abbiamo già considerato in riferimento alla colpa, possono permettere l'integrazione della morte nella struttura di senso. Come la libertà nel tempo è creativa di vita nuova nella misura in cui i suoi limiti (sofferenza, colpa) sono superati nello svelare e nel partecipare dell'uomo all'onnipotenza e all'immutabilità divine, così la morte lo sarà soltanto se diventa l'occasione di incontro con la Libertà fondante. In altre parole, l'*Onnipotente*, l'*Immutabile* deve diventare per me anche l'*Eterno* col quale vivere una perenne comunione dialogica, al di là del tempo. In questo senso il mistero ultimo della vita è l'amore, e con esso, l'eternità: questi due concetti si richiamano mutuamente. Senza questa consapevolezza il resto non ha senso. Per questo, in parole di M. F. Sciacca, "la vera tragicità della morte non è data dal venir meno della vita nel tempo, ma dalla consapevolezza che, per quel venir meno, l'uomo si trova di fronte a una situazione nuova, il cui esito è imprevedibile, implicita tutta nella domanda se sarà veramente compiuta la pienezza dello spirito o l'immortalità sarà la condanna in eterno alla sua incompiutezza. L'angoscia "umana" non è data dalla "prima" ma dalla "seconda morte": dalla coscienza della miseria irreparabile o della dignità suprema che gli riserva l'immortalità, come quella che lo espone ad un giudizio definitivo. E si tratta di miseria o dignità totali, ontologiche, dell'essere suo nella sua essenza; anche l'angoscia e la speranza di fronte alla morte sono radicali"¹³. Il concetto di *morte seconda*, nel suo origine biblico, si riferisce, appunto alla mancata realizzazione della comunione eterna con Dio.

Con ciò si è aggiunto alla mera permanenza nella realtà un elemento fondamentale, in cui si può riassumere l'ideale umano di immortalità. L'importante non è raggiungere uno stato della realtà in cui le cose non siano più sottomesse al generare e al perire, ma lo stabilimento di una comunione dialogica eterna, che richiede assolutamente l'idea di divinità personale.

Dio deve essere visto, quindi, come l'Essere personale che nella sua permanenza (eternità) fonda lo statuto dialogico del non-tempo. Un'oggettività infinita, abbiamo detto, non può essere risposta alle domande sul limite di una soggettività. Persino il concetto di oggettività assoluta sembra di per sé contraddittorio: soltanto di un essere personale si può dire il famoso *id quod maius cogitari nequit* anselmiano.

Se esiste l'Essere personale eterno, e ho la capacità di sperimentarlo nella mia situazione intracosmica — e la filosofia sembra, anche se con difficoltà, essere in grado di

13 M. F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, L'Epos, Palermo 1990, p. 77.

affermare la sua esistenza¹⁴ — allora per me la morte *può* non essere un problema. Anzi, nel garantire il superamento dialogico di ogni limite esistenziale, *può* diventare addirittura la soluzione di ogni problema posto dalla spazio-temporalità. La morte, a livello personale, e la fine del mondo a livello globale, quindi, non sono più necessariamente la fine di un cammino che tronca ogni possibilità di perfezionamento, ma la condizione di possibilità che esso si realizzi: la finitezza nostra e del mondo, non è, per tanto, definitiva.

Tutto questo richiede, però, non soltanto la capacità di vivere la vita attuale, sottomessa alla spazio-temporalità, come via verso Dio, ma anche la possibilità di farlo consapevolmente. Insisto nel fatto che ciò che è stato detto comporta che eternità e spazio-temporalità non si contrappongono: altrimenti l'eternità sarebbe totalmente al di fuori della nostra condizione ontologica, e la comunione dialogica eterna richiederebbe una sorta di paradossale e nirvanica rinuncia al proprio essere. Solo così la vita "limitata" è cammino verso una Vita in cui la condizione spazio-temporale si integra in una pienezza maggiore, la stessa Pienezza divina. In qualche senso, si completa adesso escatologicamente ciò che l'onnipotenza fonda protologicamente: come l'attributo dell'onnipotenza garantisce il *fondamento* del nostro essere limitato, l'attributo dell'eternità ci assicura il nostro essere *destinati*. Fondamento e destino della vita umana trovano nell'accesso dell'uomo a Dio la loro consistenza.

Con l'aggiunta dell'eternità, quindi, l'essere divino può venire sperimentato nella nostra vita presente come Dio Amore. La morte, almeno vista dalla temporalità e al di sotto di essa, non è che la distruzione di ogni amore. L'amore, pertanto, richiede eternità. Come abbiamo già detto, il mistero della vita si svela nell'amore. In Dio, che è Amore, l'eternità coincide con l'immediatezza con cui le Persone vivono intratrinitariamente il loro scambio amoroso¹⁵: quell'immediatezza costituisce la chiave della Vita sopratemporale divina, e l'archetipo della nostra eternità partecipata. Il tempo in rapporto all'immediatezza indica l'imperfezione dell'amore, la distanza interpersonale, fino a quando non viene assunto all'interno della perfetta comunione intratrinitaria. Perciò, quando il nostro essere partecipa pienamente di detta comunione, non sperimenta la sua struttura spazio-temporale, pur mantenendola, come realtà distanziante.

Se l'eternità di Dio è l'istantaneità permanente dello scambio trinitario, l'eternità

14 Anche se sarebbe richiesto, non mi fermo in questa relazione ad approfondire la via metafisica verso gli attributi divini, che viene presupposta.

15 Per uno studio approfondito dello scambio di reciproco amore tra le Persone trinitarie come contesto teologico della Trinità, cfr. R. PISULA, *L'eternità di Dio: verso un concetto teologico*, Latina 1998, specialmente pp. 275-282.

stessa può essere vista come “donabile” nel Padre, “donata” nel Figlio, “partecipata” nella comunione dello Spirito Santo, nella quale noi siamo immagine del Figlio. La realtà dell’Incarnazione del Figlio, vista ora indipendentemente dalla concreta economia *redentiva* in cui è avvenuta, includendo il tempo in questo scambio, è il contenuto della verità della sopratemporalità (non atemporalità!) divina, la dimensione concreta del fatto che l’eternità “inviluppa” il tempo, ed è “la Sorgente, la Pienezza a partire della quale esso si dispiega”¹⁶. Recentemente Giovanni Paolo II ricordava come “in Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in sé stesso è eterno”¹⁷. Dalla verità dell’Incarnazione, con la conseguente ammissione del cosmo materiale nel dialogo intratrinitario¹⁸, si capisce che ogni momento della storia esca dall’eternità e ad essa tenda: l’Incarnazione storicizza il tempo. Non si annulla la distanza infinita tra il Creatore e la sua creatura temporale, ma questa è stata pienamente assunta nel dialogo intratrinitario che fonda la sua eternità¹⁹.

In questo senso, si capisce che lo stato di eterna dannazione possa essere visto come un’ indefinita permanenza della condizione separante del tempo: l’Inferno, in qualche senso, può essere visto come quel tempo indefinito in cui non sarà mai possibile la realizzazione piena dell’uomo. Forse per questo Tommaso d’Aquino affermava che *in inferno non est vera eternitas, sed magis tempus*²⁰. L’onnipotenza divina e l’amore che la muove continuano ad essere fondamento protologico: per questo l’uomo non sprofonda nel nulla; la mancanza di

16 DE FINANCE, *op. cit.* p. 167.

17 *Tertio millennio adveniente*, n. 10.

18 Giovanni Paolo II lo ha manifestato con chiarezza in *Dominum et Vivificantem*, n. 50 : “L’incarnazione di Dio-Figlio significa l’assunzione all’unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è ‘carne’: di tutta l’umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L’incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il ‘generato prima di ogni creatura’, incarnandosi nell’umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l’intera realtà dell’uomo, il quale è anche ‘carne’, e in essa con ogni ‘carne’, con tutta la creazione”. Ciò comporta una visione della creazione come evento interpersonale, che trova il suo riscontro nel testo di *Gaudium et spes* 24c, e la sua visione dell’uomo alla luce del mistero trinitario, “qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit”.

19 “Dio cammina con noi verso l’eternità e vive egli stesso l’attesa e dunque il tempo, la restrizione imposta dall’evoluzione dell’offerta del suo amore. Vive simultaneamente l’eternità nelle relazioni intratrinitarie e il rapporto temporale con le creature spirituali. È una kenosi accettata volontariamente da Dio nell’ordine della creazione, una discesa nel rapporto col mondo, che Dio vive simultaneamente con l’eternità della propria vita trinitaria. Vive i due atti nel fatto stesso che offre il suo amore eterno nel nostro istante temporale; così, siamo necessariamente invitati a rispondere, perché sentiamo in questo istante non solamente la nostra temporalità, ma la nostra eternità, anche se la risposta è parziale o negativa”: STANILOAE, *op. cit.* pp. 54-55.

destinazione nell'eternità divina, però, fa diventare l'uomo un naufrago perenne della temporalità.

Nello stesso senso, la realtà del dono preternaturale dell'*immortalità*, che in ogni caso non può essere capito come assenza di fine della temporalità, ma come fine della stessa senza l'incertezza esistenziale che si prova nello stato attuale dell'umanità caduta, non può essere considerata come una semplice aggiunta alla condizione naturale. La corporeità dell'uomo, formante parte del suo essere immagine di Dio, era integrata nella comunione personale alla quale l'uomo era chiamato, e nella quale si manteneva nella situazione di giustizia originaria. Questa condizione corporale, allora necessariamente protetta da Dio-Amore, era stata voluta da Dio in vista della manifestazione della sua misericordia nell'ambito della Storia della Salvezza posteriore al peccato, e della misteriosa *permissio* di questo. Perciò, la dimensione tragica del dover morire non deve essere vista come castigo per il peccato nel senso estrinseco, o come puramente "punitiva", ma come conseguenza implicita nello stesso reato²¹: prima la mortalità naturale era il passaggio dalla finitezza all'infinito; dopo il peccato, la morte è il limite della finitezza: soltanto il rifacimento della relazione dialogica con Dio può ridare alla morte, come uscita dalla temporalità e passaggio all'eternità, la sua dimensione originaria²².

Evitare il naufrago perenne nella temporalità, per tanto, richiama, dopo la rottura originaria della comunione con Dio, la dimensione cristologica dell'eternità: non soltanto siamo stati creati per partecipare, nello Spirito, dell'eternità "data" al Figlio, ma questa

20 ST 1q. 10, a. 3, ad 2. Risulta interessante costatare come un autore in linea di massima non vicino all'Aquinate arrivi alla stessa proposizione: "Molti si rendono conto di questo inganno e sperano in una continuazione di questa vita dopo la morte. Si aspettano un futuro senza fine in cui compiranno o possederanno ciò che stato loro negato in questa vita. Questo è un atteggiamento prevalente, e anche molto semplice, nei riguardo del futuro. Esso nega che ci sia una fine. Non vuole accettare il fatto che siamo creature, che veniamo dal fondamento eterno del tempo e al fondamento eterno del tempo ritorniamo, e che ci è stato dato un breve spazio di tempo come nostro tempo. Sostituisce all'eternità il futuro senza fine. Ma il futuro senza fine non ha una meta finale; si ripete e potrebbe essere visto benissimo come un'immagine dell'inferno": P. TILICH, *op. cit.* p. 95.

21 "Quando la mamma minaccia il suo ragazzo di privarlo della frutta se seguita a dar fastidio alla sorellina, il castigo (forse legittimo) non ha un rapporto naturale con la disobbedienza. Le cose invece stano diversamente quando essa lo avverte: 'Non toccare il ferro elettrico, ti brucerai'. Essa avverte che l'atto comporta una sanzione immanente. Così, annota san Tommaso, la morte-rottura è il castigo del peccato in quanto ne è innanzitutto la manifestazione. La condanna formulata nella Genesi esprime la natura stessa della colpa": R. TROISFONTAINES, *Non morrò...*, Paoline, Roma 1963, p. 172.

22 Cfr. R. S. ANDERSON, *La fede, la morte e il morire*, Claudiana, Torino 1993, p. 123.

partecipazione in Lui ci viene accordata nuovamente dal disegno amoroso divino una volta che il peccato c'è l'ha fatta perdere. Il Padre, datore della Vita eterna al Figlio, e in Lui all'uomo immagine, continua anche ad essere il fondamento della nuova vita data nuovamente nel Figlio alla creatura morta per il peccato²³. In ciò consiste l'opera della Redenzione: la morte e la risurrezione del Verbo incarnato riallacciano il tempo all'eternità, anche se questo riallacciare mantiene ancora la distanza della storia in attesa dell'adempimento del numero degli eletti. Perciò la distanza tempo-eternità è ancora causa di sofferenza dell'uomo e di Dio: la morte mantiene ancora il suo carattere negativo. Ma nella fede in Cristo, e nell'abbandono del cristiano nella Sua morte e risurrezione, si scopre il senso positivo dell'uscita della temporalità come ingresso nell'eternità dell'Amore.

5. Il compimento escatologico del mondo come richiesta del compimento personale

Veniamo all'ultimo punto: una volta chiarito il senso positivo della morte come compimento definitivo nell'eternità di ogni essere umano e dell'umanità nel suo insieme, si tratta adesso di vedere come questa consumazione include tutta la realtà materiale. Così la fine del mondo, anche se rimarrà sempre una realtà che suscita spavento – come la morte personale – nella nostra esperienza mondana, diverrà anche partecipazione piena dell'uomo, unità sostanziale di spirito e materia, nella gloria. Ciò permetterà un'interpretazione credente positiva dell'idea di “finimondo”.

Che tra l'uomo e il resto della creazione c'è un legame comunione profondo dovrebbe essere una verità facilmente accettata nella cultura attuale, in cui la sensibilità

23 Così lo manifesta la recente enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, n. 12: “L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella Rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza. Ora, tutti hanno in Cristo accesso al Padre; con la sua morte e risurrezione, infatti, Egli ha donato la vita divina che il primo Adamo aveva rifiutato (cfr Rm 5, 12-15). Con questa Rivelazione viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», afferma la Costituzione *Gaudium et spes*.(12) Al di fuori di questa prospettiva il mistero dell'esistenza personale rimane un enigma insolubile. Dove l'uomo potrebbe cercare la risposta ad interrogativi drammatici come quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, se non nella luce che promana dal mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo?”

ecologica è specialmente sviluppata. Tante volte il cristianesimo è stato accusato di atteggiamenti antiecologisti. La verità è che il racconto biblico e lo sviluppo dogmatico della fede della Chiesa sembrano indicare tutto il contrario: il Concilio Vaticano II, riassumendo la Tradizione perenne, afferma che, «unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore»²⁴. L'uomo non può, pertanto, non sentirsi in comunione con tutto il creato con il compito specifico di portarlo al suo fine: la lode del creatore.

Ciò comporta, come si diceva all'inizio, un ruolo di dominio da parte dell'uomo sul resto del creato che non è comunque da interpretare come potere assoluto che ne renda lecito lo sfruttamento illimitato: la superiorità dell'uomo è una partecipazione alla signoria del Creatore, dalla quale dipende. Il suo ruolo è essere il rappresentante nella creazione della Trinità creatrice nella conoscenza della verità e nell'amore di tutte le cose: «L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose»²⁵. Più avanti insiste ancora: «L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra»²⁶

In riferimento alla base biblica di queste affermazioni, bisogna sottolineare innanzitutto la positività della creazione materiale manifestata nei due racconti genesiaci. Il mondo materiale è uscito “buono” dalle mani di Dio, strumento – tramite il lavoro – di manifestazione dello specifico ruolo dell'uomo nel mondo. Tutto ciò è fondato nella descrizione biblica del contenuto dell'affermazione dell'uomo come immagine: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li

24 *Gaudium et spes*, 14a.

25 *Gaudium et spes*, 14b.

26 *Gaudium et spes*, 34a.

benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»²⁷.

Alla costituzione dell'uomo come immagine di Dio si devono rimandare anche gli elementi centrali della benedizione con cui si chiude il racconto sacerdotale della creazione (Gen 2,1-3). Ne fa riferimento il seguente testo della *Dies Domini*: «Uscito com'è dalle mani di Dio, il cosmo porta l'impronta della sua bontà. È un mondo bello, degno di essere ammirato e goduto, ma destinato ad essere coltivato e sviluppato. Il “completamento” dell'opera di Dio apre il mondo al lavoro dell'uomo. “Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto” (Gen 2,2). Attraverso questa evocazione antropomorfa del lavoro divino, la Bibbia non soltanto ci apre uno spiraglio sul misterioso rapporto tra il Creatore e il mondo creato, ma proietta luce anche sul compito che l'uomo ha verso il cosmo. Il lavoro di Dio è in qualche modo esemplare per l'uomo»²⁸.

Si può dire che l'artificioso espediente che porta l'agiografo a “contenere” l'azione divina nello schema dei sette giorni ha lo scopo di mettere in luce il parallelismo tra la Settimana di Dio e le settimane degli uomini, unite dal comune atteggiamento di signoria: il Signore la cui Parola onnipotente crea tutte le cose («Dio disse ... e così avvenne»), mosso unicamente dalla libera decisione di trasmettere la sua bontà («ed era cosa molto buona»), trasmette il suo essere Signore alla sua creatura-immagine («dominate», siate “signori” anche voi), per attenderla nella pienezza del suo Riposo del Settimo Giorno. Questo è lo schema “settimanale” della Storia della Salvezza, al quale viene sincronizzata la settimana degli uomini, anche essa con un settimo giorno che ricorda periodicamente la tensione escatologica – fine dei tempi – che scaturisce dall'originaria Alleanza: così ha sempre giustificato Israele il riposo sabbatico²⁹. Se lo schema settenario della Storia della Salvezza include questi sei giorni in cui «farai ogni lavoro»³⁰, il suo simbolismo non può essere visto se non nel sottolineare il compito della creatura-immagine di coinvolgere in sé tutto il creato materiale per portarlo al Riposo del Signore del settimo giorno.

Analizziamo adesso il contenuto teologico di queste indicazioni bibliche, alla luce della pienezza della rivelazione trinitaria. In primo luogo, bisogna porre come premessa la affermazione che la creazione non avrebbe senso se non fosse capita come evento

27 Gen 1,27-28

28 *Dies Domini*, 10.

29 Cfr Es 31,12-17; 20,8-11; Dt 5,12-15.

30 Dt 5,13.

interpersonale. In altre parole, Dio non avrebbe creato una creazione non personale, o una creazione personale non chiamata al dialogo con Lui.

La Sacra Scrittura, di fatto, insiste nel presentare un Dio volto al mondo, aperto a un uomo col quale vuole stabilire una comunione di vita eterna che si chiama salvezza. Ma con la stessa insistenza si sottolinea che Dio non ha nessun bisogno di avere quella dimensione comunionale con la creatura: è in sé stesso pienezza di vita, e da tale pienezza onnipotente scaturisce la stessa creatura amata. Nell'Antico Testamento questa pienezza di vita, necessariamente confessata ma non ancora svelata, viene chiamata santità (*qadosh*); nel Nuovo Testamento si svela il *qadosh* come tri-santità della vita personale intradivina: Padre e Figlio e Spirito Santo. Dio è pertanto comunione in sé stesso, e per questo può essere comunione verso il mondo.

Se esiste una creatura amata, pertanto, lo è all'interno di quell'amore che Dio è nella sua vita intratrinitaria. Altrimenti, la realtà comunionale *ad extra* metterebbe in crisi la trascendenza divina. L'essere della creatura viene rimandato, per tanto, a ciò che costituisce la stessa vita trinitaria come *communio*: le *processioni eterne*. Con parole di S. Tommaso d'Aquino, «Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo sé stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli procede all'amore di tutte le cose e di sé stesso ... Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto, di modo che non vi potrebbe essere una terza processione nell'immanenza della natura divina, ma solo la processione delle creature fuori di Dio»³¹. Dante diceva un po' la stessa cosa con parole più belle:

*Ciò che non more e ciò che può morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce, amando, il nostro Sire;
ché quella viva luce che sì mea
dal suo lucente, che non si disuna
da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,
per sua bontate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato, in nove sussistenze,
etternalmente rimanendosi una.*³²

In definitiva, ogni processione *ad extra* (creazione) è rimandata alle processioni eterne della conoscenza e l'amore intradivini (“*che partorisce, amando, il nostro Sire*”), e non

31 S. TOMMASO, *De potentia*, 9, 9.

32 *Paradiso*, Canto XIII.

ha un altro senso che lo stabilire una realtà diversa all'essenza divina, un non-Dio di fronte a Dio. Allora, anche se l'affermazione dell'onnipotenza assoluta divina ci porta ad ipotizzare la possibilità di una creazione meramente materiale, non si vede perché avrebbe Dio posto nell'essere un non-Dio, conosciuto nel suo Verbo e amato nel suo Amore, non in grado di stabilire una comunione personale con Lui. In altre parole, non si riesce a capire una creazione di non-persone. Pensare a una creazione senza "persone" per lodare Dio, rammenta una frase del Signore: «vi dico che, se questi taceranno, grideranno le pietre»³³, e allora le pietre diventerebbero persone. "Persona" è un non-Dio chiamato ad amare Dio. La creazione (processione *ad extra*) assicura quella alterità, necessaria per che ci sia amore, che le processioni assicurano all'interno della divinità.

Una certa conferma di questo ragionamento si può trovare nel conosciuto testo di *Gaudium et spes*, 24: «Il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv. 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». Cioè, l'unica creatura terrena voluta da Dio per sé stessa è la creatura personale, l'uomo. La creazione materiale non è voluta per sé stessa, ma in funzione dell'uomo.

A questo punto bisogna ricordare che l'uomo è unità sostanziale di anima e di corpo, e che dire che è creatura amata da Dio per sé stessa vuole dire che lo è nella sua dimensione spirituale e nella sua dimensione materiale in maniera inscindibile. La sua ammissione al dialogo intratrinitario poteva essersi svolta secondo molteplici modalità. Di fatto, questo dialogo si è stabilito in ciò che è più proprio del dialogo intratrinitario, unendo l'uomo, spirito e corpo, alla seconda Persona della Trinità. Come ricorda la lettera ai Colossesi, in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo sono state create tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra³⁴, ripetendo le parole con cui *Gen* 1,1 fa riferimento all'universo in tutte le sue dimensioni. Nella stessa direzione si trovano le affermazioni riguardanti la "nuova creazione"³⁵. Il principio teandrico dell'Incarnazione deve essere capito in senso forte: non soltanto si deve affermare che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo* a

33 Lc 19,40.

34 Cfr. Col 1,16.

35 Cfr. Gal 6,15 e 2Cor 5,17.

ogni uomo»³⁶, ma bisogna aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, anche tutto il cosmo è stato in certo modo unito a Lui, e in Lui chiamato a una pienezza definitiva al di là di questo tempo: «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è “carne”: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il “generato prima di ogni creatura”, incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche “carne”, e in essa con ogni “carne”, con tutta la creazione»³⁷.

Un ulteriore conferma di questa dimensione cosmica del ruolo redentore di Cristo come consumatore della creazione materiale, la troviamo nell'analisi del testo – già citato – di Rom 8,19-21: “La creazione stessa attende con impazienza (*apokaradokia*) la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio”.

La *apokaradokia* (intenso desiderio di qualcosa di nuovo) della creazione e la sua speranza sono collegate alla mediazione dei figli di Dio, la cui “rivelazione” è da intendersi come glorificazione escatologica nella seconda venuta di Cristo, che sarà a sua volta compimento finale di tutte le cose, come indica il conosciuto testo di Ef 1,10: «il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra». Anche qui il riferimento al cielo e la terra è un chiaro rimando al Gen 1,1 nell'intenzione di includere la consumazione dell'universo.

In che consiste questa *apokaradokia*? Ovviamente l'attesa trepidante che questo concetto include non è da riferire a un'attività spirituale della creazione materiale; ma il contesto sembra negare anche un mero antropomorfismo metaforico. Si può dire che la creazione, inclusa in Cristo nell'ambito della Redenzione, riceve nuovamente da Lui il carattere di relazione che aveva all'origine e che il peccato originale ha cancellato. La primigenia sostituzione dello Spirito di Dio, dato alla creazione, con lo spirito della menzogna, ha espulso dalla creazione stessa il Verbo, cancellando la sua struttura eikonica. Soltanto il nuovo darsi del Verbo, tramite l'Incarnazione redentrice, permette anche alla materia di riacquistare la sua relazione originaria con l'uomo e con Dio, elevata e ammessa nuovamente nell'Uomo-Cristo alla comunione intratrinitaria.

36 *Gaudium et spes*, 22b.

37 *Dominum et Vivificantem*, 50.

E' sottostante, ovviamente, l'idea comune a Paolo e al resto del Nuovo Testamento dell'inizio, con la Risurrezione di Cristo, dei “tempi ultimi” della realizzazione del disegno divino, soltanto temporalmente rimandata nella sua manifestazione piena. La fine del mondo come pienezza del suo inserimento tramite l'economia salvifica dell'Incarnazione nell'eterno dialogo intratrinitario, non è avvenuta nel momento della Risurrezione unicamente come manifestazione della misericordia divina che ha voluto completare il numero degli eletti. Per questo, anche se possediamo già «le primizie dello Spirito», attendiamo ancora nel dolore e nella fede «l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo»³⁸, e con esso, il cielo nuovo e la terra nuova che ci saranno dati dopo la distruzione-purificazione del nostro attuale mondo.

38 Rom 8,23.