


chiudi

ciclo di incontri - Novembre 1995

Quaderno n. 67

Tempo del sacro, tempo della scienza

Salvezza come storia, rivelazione come storia

Cullmann, Pannenberg

Gianluigi Brena

L'accostamento tra Oscar Culmann (teologo svizzero, ma attivo soprattutto a Strasburgo e a Parigi) e Wolfhart Pannenberg (professore di Teologia sistematica fino allo scorso anno a Monaco di Baviera nella facoltà protestante di teologia, fondata recentemente) è pertinente, perché Culmann, nel suo libro *Cristo e il tempo*, uscito nel 1946, ha introdotto il tema della storia della salvezza, tema per noi forse scontato e ovvio come concetto centrale del cristianesimo. In ambiente protestante, dominato dalla scuola bultmaniana, questo libro non venne accolto con molto entusiasmo. Nell'introduzione alla terza edizione del 1962, tracciando un bilancio sul dibattito intorno a questo studio, Culmann, in modo un po' sconsolato, cita in nota l'opuscolo curato da Pannenberg e dai suoi compagni del Circolo di Heidelberg (*Rivelazione come storia*, uscito nel 1961), il quale rappresenta un secondo tentativo di rimettere gli interessi fondamentali di Culmann al centro della teologia. Ci sono punti in comune, in particolare quello di considerare la storia della salvezza come un cammino e come una categoria centrale del cristianesimo: il tempo che si spinge verso il futuro, viene verso il presente, ma era cominciato nel passato più remoto.

Questa concezione realistica della storia, vista come un tempo segnato dalla quotidianità e indirizzato verso un futuro che non è ancora avvenuto, è propria sia di Culmann sia di Pannenberg. Essa si inserisce nel dibattito teologico riguardante l'escatologia, riscoperta in ambito protestante, nel 1892, quando Johann Weiss aveva sottolineato, nel suo libro *L'annuncio del regno di Dio*, come Gesù credesse nell'imminenza della fine del mondo e nella venuta del regno del Padre nella gloria. Pur riconoscendo che Gesù, a differenza di altra letteratura apocalittica, insiste meno sullo scenario di distruzione spettacolare (il sole che cade, la luna che si trasforma in fuoco, il mare in sangue, ecc.) e più sulla conversione, resta il fatto che Gesù attende il regno di Dio venuto con potenza.

Di fronte a questa riscoperta ci sono state due reazioni che, secondo Culmann, non sono accettabili: la prima, denominata *escatologia conseguente*, è quella di Albert Schweitzer (e forse dello stesso Weiss), secondo la quale si prende sul serio l'accentuazione del tema della fine del mondo (tanto che Schweitzer, come si sa, nel 1908, andò in Africa a curare i lebbrosi). Noi possiamo intendere la fine come «cessazione» di qualcosa oppure come «compimento» di un processo: vedere la fine del mondo nel suo aspetto di catastrofe è un modo unilaterale di considerarla. A questo proposito, Culmann fa osservare che noi possiamo considerare la storia come finita, nel senso che ha dato ormai un frutto maturo: con Gesù, si è mostrato il destino ultimo dell'uomo e l'autenticità della vita umana. Tale realizzazione iniziale è definitiva, nel senso che è insuperabile, anche se ora la storia va avanti e resta aperta: in Gesù è stato già anticipato il compimento per tutti noi. Anche Pannenberg sottolinea che la resurrezione è un evento-limite, escastologico: è vero che, finora, essa ha riguardato soltanto la vita di Gesù, ma è altrettanto vero che anche noi, come realizzazione massima della nostra vita, possiamo pensare soltanto alla resurrezione, la quale è un punto di arrivo insuperabile. Culmann fa l'esempio dello sbarco in Normandia,

come la battaglia decisiva per le sorti della Seconda Guerra mondiale, e del Victory Day: Gesù è decisivo per la storia, anche se la storia rimane aperta. Per Cullmann, Gesù è il centro e il compimento, che è un altro modo per dire che Gesù è Dio. Da parte di Pannenberg si sottolinea l'idea di *professi*, di anticipazione: in Gesù si è avverato, anticipatamente, il destino che è promesso ad ogni uomo; tale anticipazione, essendo reale, porta un equilibrio tra il già e il non-ancora.

Contrapposta all'escatologia conseguente, c'è la teologia esistenziale di Bultmann e della sua scuola, che parlano di una *escatologia realizzata*. Ciò che conta è il senso del cristianesimo e della vita di Gesù; non si deve quindi considerare il mondo a diversi piani, un aldi qua e un aldi là, ma vedere che Gesù ha scoperto l'autenticità della vita umana e l'ha comunicata già in questa vita: è già avvenuta la salvezza in chi decide di aderire a Gesù nella fede. Non si deve aspettare un compimento chissà quando e chissà dove, perché già nell'istante dell'adesione di fede avviene la salvezza escatologica, in un'unità paradossale che congiunge nell'istante il tempo, in tutta la sua fragilità, sotto il segno della croce e del nascondimento, e l'eternità, in tutta la sua forza e potenza. Questa escatologia realizzata rende superfluo e fuori posto dare importanza ad un futuro in cui il regno di Dio dovrà realizzarsi in avvenire: si tratta di una concezione che riduce il tempo al suo significato per l'esistenza. Pannenberg rileva che qui c'è la stessa logica che c'è in *Essere e tempo* di Heidegger, in cui, per esempio, l'anticipazione della morte è, all'inizio, un'anticipazione della morte vera (solo l'uomo è consapevole della propria morte), ma poi, man mano che procede l'analisi, si dimostra che ciò che conta è il senso che noi diamo alla morte, quindi il modo in cui noi la affrontiamo fin da ora. Ciò che è tipicamente umano è la capacità di dare un senso fin d'ora alla propria morte. Allo stesso modo vengono interpretate la fede e la storia: ciò che realizza e porta a compimento la storia si fa già ora, nella croce e resurrezione di Cristo e in coloro che aderiscono alla fede in Cristo; rinviare ad un futuro è qualcosa che non tocca il cuore dell'uomo, una salvezza interiorizzata.

Sia Cullmann che Pannenberg lamentano una mancanza di adesione al tempo reale: si trasforma il tempo in *temporalità dell'esistenza*, la storia in *storicità dell'esistenza*, cioè si riassorbe la storia nella sua anticipazione, mentre invece bisognerebbe riuscire a mantenere il difficile equilibrio tra una salvezza che, da un lato, è già avvenuta, ma che, dall'altro, è contestata, sta ancora combattendo nella storia e non si è ancora imposta in maniera evidente fino ad abbracciare tutta l'umanità: la resurrezione di Cristo è un fatto accaduto solo a lui, ma che dovrà accadere a tutti, anche alla natura stessa. Entrambi, Pannenberg e Cullmann, cercano questo difficile equilibrio, che, di per sé, è tipicamente cristiano. Infatti, mentre gli Ebrei, che ancora aspettano il Messia, possono aspettarlo per un futuro ultimo, il cristianesimo, per il quale è ugualmente vero che il Messia è già venuto e che la storia continua, si trova di fronte ad una duplice difficoltà: primo, dov'è la salvezza che noi vediamo ancora combattuta? secondo, se la salvezza è già avvenuta, a che cosa serve la storia? Tenere insieme il già e il non-ancora è un problema complesso.

Sebbene fin qui Cullmann e Pannenberg lavorino insieme, tuttavia sono anche molto diversi. Cullmann, protestando di essere soltanto un esegeta, non vuole entrare in questioni di teologia sistematica: egli vede la dogmatica come un ostacolo alla scoperta del senso inerente al testo stesso della Scrittura; tanto meno vuole fare delle riflessioni filosofiche.

Pannenberg invece si ritiene, prima di tutto, un teologo sistematico; egli ha sempre tenuto insieme filosofia e teologia, anzi, invita -inutilmente- i protestanti a riprendere una tradizione che è patristica e medievale, una tradizione in cui la ragione e la fede viaggiavano insieme. La scissione fede-ragione, tipica della modernità, non è utile né per la scienza, che vorrebbe essere una conoscenza vera, né per la teologia, che ha in fondo la stessa pretesa: se la verità è una sola, in qualche punto fede e ragione devono pur incrociarsi. Pannenberg è consapevole del problema ermeneutico, del fatto cioè che non è possibile interpretare un testo senza una precomprensione, per esempio un'ipotesi di lavoro. Il problema non è di ignorare ciò, ma di esplicitare la propria precomprensione per renderla il più aderente possibile al testo, perché una teologia biblica allo stato puro non esiste, visto che una teologia biblica è già una

teologia dogmatica e sistematica. Bisogna non solo esplicitare la precomprensione e renderla adeguata al testo, ma anche, secondo Pannenberg, affrontare un problema di portata generale: se e come sia possibile attualizzare nella modernità secolarizzata la tradizione cristiana. Secondo Pannenberg, che considera Hegel come il maturo rappresentante della modernità, la concezione hegeliana della storia, sia pure riveduta e criticata, e la concezione storica inerente già all'antico testamento sono vicine molto più di quanto non lo siano la tradizione biblica originaria e la componente greca del pensiero cristiano, che insisteva soprattutto su un tempo ciclico e sull'essenza vera delle cose come immutabile e non, invece, come un processo. Da questo punto di vista, la storia è, per Pannenberg, come un ponte tra il pensiero ebraico-cristiano e quello moderno.

Le obiezioni esplicite che Pannenberg rivolge a Cullmann sono sostanzialmente due: primo, il fatto che Cullmann considera la storia della salvezza come una storia particolare (*storia sacra*), opponendola quindi alla *storia profana*, così come il tempo della fede è opposto al tempo della scienza. Per Pannenberg ciò è impossibile: se si vuole stare aderenti al primo comandamento (che proclama l'unicità di Dio) c'è una sola realtà. Che poi la si chiama «storia» o «natura», resta il fatto che, nella mentalità moderna, evolutiva, storia della natura e storia dell'umanità fanno parte di un unico movimento; Dio, cioè, deve essere rilevante per tutti gli aspetti della realtà. Ciò non significa che non sia possibile distinguere diverse componenti della storia; il punto è che, a partire da questi eventi particolarmente intensi della storia della religione, Dio vuole raggiungere *tutta* la storia. La rilevanza della storia della salvezza è tale da tendere ad inglobare tutta la storia. Esiste quindi una sola storia.

La seconda obiezione riguarda la conoscenza: secondo Cullmann, dopo la chiusura del canone neotestamentario, è difficile dire dove sta andando la storia umana, dove è storia di salvezza e dove invece non lo è. Pannenberg, invece, sostiene che, se veramente Dio è il Dio di tutti e vuole salvare tutti, allora bisogna che egli sia anche conoscibile da tutti e quindi accessibile alla ragione umana. Certo, soprattutto nella modernità, la ragione ha ignorato spesso Dio, ma ciò -dice Pannenberg- è avvenuto a causa del traviamento della ragione. Una ragione ricondotta alle sue potenzialità più vere è in grado di riconoscere l'azione di Dio nella storia; se c'è una storia della chiesa, come è possibile trattare questa storia senza riconoscere che Dio è, nonostante tutto, all'opera? Se la storia della chiesa è pur sempre inserita nella storia umana, com'è possibile tenerla separata e non vedere che ci sono evidenti ripercussioni della storia della chiesa sulla storia umana? Di nuovo, secondo Pannenberg, l'istanza della universalità sia della storia della salvezza sia della conoscenza di essa è legata alla nostra fede monoteista: credere che c'è un solo Dio e che egli è Dio di tutta la storia e di tutti gli uomini non basta; bisogna anche riconoscerlo all'opera tramite segni e anticipazioni della salvezza nella storia. Se tali segni non vengono trovati, significa fare, sia pure tacitamente, un'ammissione di ateismo. In questa direzione, Pannenberg si rifà anche a Rm 1,19ss. dove Paolo dice che, attraverso le cose visibili del mondo, è possibile riconoscere ragionevolmente la potenza eterna e la divinità di Dio, almeno quanto basta per rendergli gloria e ringraziarlo. Ciò significa che, in linea di principio, la ragione umana deve aprirsi a Dio e il compito della teologia è di aiutare la ragione a convertirsi (Pannenberg infatti è sostenitore di una *teologia della ragione*: vedere attraverso quali punti la ragione, pur restando ragione, anzi diventando più fedele a se stessa, possa far posto alla rivelazione di Dio, alla fede).

In ordine quindi al tema di questo ciclo di incontri, si può dire che la posizione di Pannenberg è quella di voler evitare una contrapposizione tra storia della salvezza e storia del mondo, tra tempo sacro e tempo della scienza. La loro unità è più profonda e radicale della loro distinzione e ciò in riferimento all'unicità di Dio. Definire il sacro come un ambito particolare significa contrapporlo al profano, suggerendo quasi che il profano possa essere compreso senza far riferimento a Dio. Ma se Dio non fosse rilevante per ogni aspetto dell'essere e della conoscenza del mondo, ciò equivalebbe a dire che il mondo non è stato creato da Dio e redento da Cristo. Certo, parlare è facile; un altro conto poi è svolgere questo tema in modo non apologetico, con ipotesi *ad hoc*, cercando a tutti i costi un aggancio fra un discorso religioso e uno profano. Rispetto alla divisione galileiana, secondo cui la fisica si occupa di come va il cielo, ma non di

come si va in cielo, Pannenberg si dichiarerebbe d'accordo dal punto di vista della fisica, perché la fisica è una scienza particolare che prescinde da molti aspetti della realtà ed è valida e rigorosa negli aspetti che studia e affronta; tuttavia questa posizione non sarebbe accettabile per la teologia, perché la teologia, occupandosi di tutta la realtà nel suo rapporto con Dio (*sub ratione Dei*, come dice san Tommaso), non può accettare che esistano delle realtà impermeabili a qualsiasi aggancio religioso, perché ciò significherebbe ammettere che o esistono ambiti per altre divinità oppure che Dio non è il creatore di tutto.

Nel suo tentativo di riaggancio della teologia alla scienza, Pannenberg sostiene che non è la scienza ad interessarsi di questo, perché le scienze sono astratte e parziali, ma la teologia, che ha il suo messaggio religioso a cui aderire il quale le dice che c'è un solo Dio, un solo Salvatore: per tutta la realtà e tutti i suoi molteplici aspetti bisogna indicare qual è il rapporto possibile con Dio. I contributi di Pannenberg in questa direzione sono raccolti soprattutto nel secondo volume della sua *Teologia sistematica*, in cui tratta della creazione in dialogo con la scienza moderna, riconoscendo che si tratta di un tentativo. Altro testo rilevante è *Epistemologia e teologia*, del 1973: in esso Pannenberg cerca di dimostrare, dal punto di vista del metodo e confrontandosi con Popper e con Habermas, come la teologia possa rispondere ai criteri della scienza; certo non in modo rigoroso come fanno le scienze naturali e le scienze umane, ma facendo valere l'*istanza dell'integrazione*, cioè la compatibilità dei vari saperi: se la verità è una sola, non si possono accettare versioni della realtà incompatibili, una del buon senso e una della scienza. Scienza e buon senso non possono contraddirsi se la verità è una sola. Si tratta di un interesse filosofico: se la filosofia vuole conoscere tutta la realtà, deve anche mostrare che tutte le verità che noi crediamo di conoscere sono tra di loro compatibili e non si contraddicono. Lo stesso vale per la teologia: anch'essa è una scienza e quindi può e deve occuparsi delle ricerche delle altre scienze per poterle in qualche modo integrare in una comprensione d'insieme della realtà.

Anche per Pannenberg, evoluzione, contingenza e storia stanno insieme. Il primo ostacolo, però, cui si trova di fronte un teologo è il fatto che tutta la tradizione cristiana, influenzata -secondo Pannenberg- più dal pensiero greco che dalla matrice ebraica, ha sostenuto il fissismo, tanto è vero che per molto tempo Darwin è stato giocato contro l'idea creazionistica e combattuto dalla Chiesa soprattutto perché ritenuto incompatibile con l'idea della creazione. Pannenberg invece si sforza di mostrare che il racconto sacerdotale della creazione, quello dei sette giorni, rappresenta una posizione isolata nella Bibbia. Mentre nei testi profetici e storici è prevalente e chiara la visione storica della realtà, in questo testo, il primo sulla creazione, c'è senz'altro qualcosa di incompatibile con la teoria evoluzionistica, in particolare il fatto che il disegno della creazione sia considerato come già compiuto sin dall'inizio. Tale compiutezza originaria è tipica, secondo Pannenberg, del pensiero mitico, un pensiero delle origini che fonda tutto nelle origini, mentre il pensiero storico è portato a porre la realizzazione e il compimento soltanto alla fine. È propria quindi del pensiero storico la fondazione escatologica, anche della creazione (la quale è ancora nelle doglie del parto, non ha ancora trovato se stessa, è ancora nel farsi: sarà compiuta solo alla fine).

Questa è l'innovazione principale che Pannenberg ritiene di dover introdurre: se si accetta che il porre una creazione compiuta fin dall'inizio non è proprio della mentalità storica della Bibbia e quindi si accetta di spostare la creazione e il suo compimento nell'escatologia, allora si deve anche invertire il punto di vista, cioè riconoscere che la creazione fin dall'antichità era fatta a partire da quel futuro che non abbiamo ancora visto e verso il quale camminiamo ancora stimolati da questo futuro, il quale è come se aprisse sempre nuovi spazi e attirasse verso di sé, verso il compimento una creazione che stenta e combatte, ma che alla fine trova la sua strada, in una maniera contingente, discontinua e per vie traverse che però alla fine disegnano un'andatura convergente. Sia pure nel segno del frammento, noi anticipiamo già il compimento. Il tutto però va visto a partire dal futuro di Dio; il futuro ha un'esistenza autonoma, mentre la nostra esistenza, contingente, frammentaria e anticipativa, può trovare stabilità solo andando verso un futuro di compimento.

Certo, questo è il primo passo che il teologo deve compiere se vuole parlare della storia inglobando tutta la realtà, anche quella naturale, nell'unico cammino della realtà verso Dio. Tuttavia, sino a questo punto, non è in gioco la scienza, ma soltanto l'apparizione religiosa, che per Pannenberg ha un suo statuto prioritario e autonomo: se si vuole parlare della creazione, della salvezza o del superamento del male, non possiamo consultare la fisica o la biologia, ma la religione. A partire dalla religione, bisogna però chiedersi se sia pensabile e plausibile che questi elementi riguardino la nostra storia effettiva; il mondo in cui viviamo può in qualche modo essere riconosciuto come creato da Dio, come salvato da lui? La sfida è prendere in parola la religione, rendendosi però conto che essa ha implicazioni con la realtà le quali devono essere confermate su una base indipendente (bisognerebbe che anche le scienze potessero convergere con la religione). La scienza moderna, una volta resasi autonoma dalla religione, ha estinto, secondo Pannenberg, la domanda religiosa, cioè ha impostato un'analisi dei fenomeni che tende a comprenderli all'interno di se stessi e non a mettere in luce il loro rinvio oltre se stessi. La teoria moderna della forza, per esempio, tendeva sempre di più a dire che si tratta di una proprietà dei corpi e quindi anche il movimento è un'espressione di questa forza inherente ai corpi. Dice Pannenberg: se essa è inherente ai corpi, la domanda su chi muove il mondo (la domanda originaria delle "cinque vie" che spingeva a trovare una causa ultima) non si pone più, perché la conclusione è che il corpo è dotato di certe forze, ha un'inerzia; questa posizione non è legata alla scienza così da identificarsi con la scienza. Se noi invece consideriamo la teoria dei campi, le forze non sono legate ai corpi, ma allo spazio e al tempo, e i corpi sono delle singolarità determinate dalle forze che agiscono in questi campi.

Pannenberg studia soprattutto Faraday, il quale sembra dare una priorità al campo rispetto ai corpi che sono in esso; certo, anche se poi il campo e i corpi interagiscono, è possibile, sostiene Pannenberg, pensare ad una priorità del campo di forze. Se ciò è possibile, sarebbe anche un modo di vedere come la fisica stessa può essere agganciata a un contesto di considerazione più ampio, perché, se esiste un campo, esistono più campi e quindi ci si può chiedere se esiste un campo di tutti i campi. Newton, quando parlava del tempo e dello spazio assoluti, pensava in fondo ad un campo di tutti i campi; anche se Leibnitz ha criticato Newton e Clark sostenendo che avevano una concezione del tempo come infinito divisibile, Pannenberg dice che Newton e Clark pensavano ad un tempo come infinito indivisibile e quindi appartenente ad un infinito attuale, il quale perché non potrebbe essere l'infinità di Dio? Se otteniamo degli infiniti divisibili, aderenti ai corpi, dobbiamo pur sempre dire che la potenza di Dio non solo resta trascendente, ma compenetra anche l'infinito divisibile dello spazio e del tempo, per cui effettivamente Dio è sempre presente. Non era quindi sbagliato vedere l'infinità del tempo e dello spazio come espressioni dell'onnipresenza di Dio.

Naturalmente qui siamo nelle speculazioni più selvagge, le quali però mostrano come, a partire da una teoria fisica, sia possibile scorgere una possibilità di aggancio ad una domanda ulteriore circa il fondamento della realtà. In altri tipi di teoria, invece, questa intenzione non si vede. Prendiamo l'esempio della concezione della vita: se noi diciamo che la vita è una proprietà della cellula, tutto finisce lì e non ci viene da domandarci da dove viene la vita, cioè la domanda su un fondamento ulteriore e altro da quello che è la proprietà di una certa materia e organizzazione. Se invece sottolineiamo fin dal principio che nessuna cellula può esistere al di fuori di un certo ambiente, subito stabiliamo che è essenziale per la vita essere in rapporto ad un ambiente: questo rappresenta un punto di vista diverso che spinge a chiedersi allora qual è l'ambiente vitale ultimo. Ci sono qui delle tradizioni che risalgono già all'Antico Testamento e allo Stoicismo e che Pannenberg ricostruisce pazientemente: questo ambiente vitale ultimo sarebbe lo spirito, il quale è concepito come un campo che è vitale, nel senso che è vivificante, cioè consente il sorgere della vita; è comunque un campo ultimo e non un campo prossimo (in questo campo, cioè, non esiste il DNA), ma è un ambiente che è condizione della vita.

Si tratta di esempi che mostrano, a mio parere, la serietà del tentativo pannenberghiano di trovare una connessione con la scienza su delle tematiche di fondo e non su qualche lacuna dove la scienza non è ancora arrivata (e allora

lì ci mettiamo la teologia in modo che, quando la scienza ci arriva, facciamo di nuovo un passo indietro). Per trovare un rapporto tra teologia e scienza bisogna trovare delle idee fondamentali su cui esse si possano incontrare. Per esempio, il tema della cosmologia o il tentativo di Pannenberg di ripensare il giudizio finale in rapporto alla concezione del tempo soprattutto tentando di risolvere quelli che sembrano oggi i problemi più centrali, cioè: dobbiamo tenere l'immortalità e la resurrezione dei morti come sinonimi compatibili oppure come due versioni diverse di come sarà il futuro dell'uomo? E' chiaro infatti che l'immortalità dell'anima punta su un elemento dell'uomo che resta uguale a se stesso e che è stato introdotto nel cristianesimo, secondo Pannenberg, proprio perché assicura l'identità dell'individuo, e cioè che colui che risorgerà sia precisamente uguale a quello che viveva nella carne in cui noi siamo. Se c'è questo tramite di continuità, sarà più plausibile affermare che saremo veramente noi in carne ed ossa ad incontrare Dio, una elemento assolutamente essenziale per il cristianesimo. Se invece consideriamo la prospettiva della resurrezione, anima e corpo sono considerati come un tutt'uno e quindi anche la morte è vista come una morte totale. Ma allora è possibile anche solo pensare alla resurrezione? Non avremmo più lo stesso uomo, ma una copia; siccome la persona ha cessato di vivere, pur avendo tutte le informazioni per poterla riprodurre, sembra che al massimo ne potremmo fare un sosia (e si pensi alla clonazione). Pannenberg cerca di tagliare la testa al toro: secondo lui, infatti, si può stare sulla linea della resurrezione semplicemente accettando la morte totale perché la fondazione dell'identità dell'uomo già da ora non si basa su una continuità biologica, la quale sappiamo che non esiste perché le nostre cellule cambiano continuamente, e neppure su una continuità della memoria, che pure non esiste perché abbiamo amnesia, sonno, sdoppiamento della persona e via dicendo. La nostra identità la troviamo soprattutto pensando al futuro: rispetto a questo futuro ultimo, tutti gli elementi e le tappe che formano il nostro sé trovano una convergenza e, siccome questo futuro ultimo non è un punto focale *in se* vuoto, ma è Dio, cioè un futuro ultimo con il quale possiamo stabilire un rapporto attraverso Cristo facendo un solo corpo con lui, allora ciò che conta è che siamo di Dio e che nessuno ci può strappare da lui. Non abbiamo bisogno di affannarci per mantenere la nostra identità perché essa è già custodita in Dio, nel suo affetto per noi. In questo modo si capisce anche una cosa che la tradizione ha sempre detto, cioè che ciascuno di noi, alla sua morte, rientra in Dio. E però ha un senso anche dire che noi aspettiamo un futuro ultimo dove ci sarà la resurrezione finale, perché allora Dio, dice Pannenberg, restituirà l'essere singolare a ciascuno, a tutte le generazioni passate e future. Si capirà anche come sarà il giudizio di Dio perché, rendendo compatibili tutti gli uomini di tutti i tempi, sicuramente deve essere estinto ogni elemento di divisione radicale sia con Dio sia con gli uomini. Tutto ciò che è contrario all'unione dell'umanità con Dio non può passare attraverso questa barriera: passerà l'umanità riconciliata e risorta. Ciò che conta è questa realtà finale della resurrezione, la quale non può essere data ai singoli perché deve essere la riconciliazione universale; i singoli saranno intanto conservati nel seno di Dio e nella memoria di Dio accolti come dormienti. Qui Pannenberg fa lo sforzo di fornire una versione motivata di queste realtà, perché è vero che -dice la fisica- mostra come va il cielo e la religione come si va in cielo, ma, se il cielo della religione adagio adagio non è più il cielo della fisica e nemmeno un altro cielo, alla fine si può pensare che non ci sia; bisogna almeno che sia pensabile, configurabile, proponibile come possibile e come una conclusione accettabile del cammino della storia.

Del resto, per concludere, cosa significa dire che l'escatologia è essenziale nella storia cristiana? Vuol dire accettare che il Vangelo, se si realizzasse veramente in questo mondo, porterebbe ad un cambiamento tale da essere incompatibile con la situazione di vita attuale, cioè comporterebbe una trasformazione della natura: se noi siamo come Dio ci vuole, il nostro mondo deve essere cieli nuovi e terra nuova, e questa sarebbe la fine del mondo, perché la fine del mondo è un salto di qualità, un entrare nella realtà di Dio.

(testo ripreso dal registratore e non rivisto dall'Autore)



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta
viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 info@laportabergamo.it