

PROVVIDENZA TRA ESCATOLOGIA,
TEOLOGIA DELLA CREAZIONE E RESPONSABILITÀ.
ALCUNE PROVOCAZIONI A PARTIRE DAL TEMPO PANDEMICO

LEOPOLDO SANDONÀ*

Abstract: Pandemic crisis has confronted secular anthropology with the failure of determined theories in philosophical-theological field such as in the scientific one. Specifically, the assumption of a category of eschatology as an open form of believing, reasoning, loving and living, allows us to experience on the one hand a deep epistemological link between “first things” (creation) and “last things” (eschatology), on the other hand a dialogical-ethical openness of the redemptive contribution of everyone.

Keywords: Pandemic crisis, Eschatology, Creation, Redemption, Theology

* Professore di Filosofia, Facoltà Teologica del Triveneto

I celebri resti dell'Abbazia di San Galgano, nel cuore della Toscana, con il loro famoso tetto scoperchiato, sono rovine che rivelano un'immagine del cielo inaspettata. Similmente, il tempo pandemico, con lo sfondamento del tempo ordinario, ha rimesso al centro dell'attenzione nel dibattito filosofico-teologico l'elemento escatologico.

1. *Escatologia come libertà e futuro, nel tempo pandemico*

La prima parte dell'articolo consente di collocare la tematica nel tempo che viviamo. Se non sono mancati toni apocalittici nella lettura di questa esperienza epocale¹, l'approccio proveniente dall'escatologia permette di superare la prospettiva di una *determinazione del tempo* a partire da un piano ultra-terreno definito, considerando invece come centrale *l'apertura del tempo* in chiave di libertà e futuro. Se qualcosa finisce nel tempo che viviamo, tale fine rivela possibilità inaspettate. Parimenti la salvezza non deriva da una fuga-salvezza *dal* tempo o da una fine *del* tempo, ma è salvezza *nel* tempo.

Il periodo della pandemia, per certi versi non concluso ma sfumato nei suoi sviluppi, ha rivelato una rottura radicale del tempo ordinario. Un aspetto centrale di questo tempo è la caduta del vecchio mondo, come abbiamo sperimentato già in diversi eventi nel XXI secolo, dalle crisi economiche alle tragedie geopolitiche che segnano da un lato la definitiva sparizione dei canoni novecenteschi, dall'altro l'irruzione di dimensioni inaspettate nel nuovo Millennio.

L'interruzione delle attività, la distanza tra le persone, la liturgia via *web*, fanno parte di un'esperienza di differenza rispetto al tempo ordinario. In fondo tutta l'escatologia del XX secolo si è giocata come escatologia di fronte alle crisi del contemporaneo², anche in campo filosofico, passando da una

¹ Sebbene l'escatologia non possa essere confusa con l'apocalittica, è proprio quest'ultima, nelle vicende della storia, a scorgere l'impossibilità di una lettura statica della storia stessa: J. Rahner, *Introduzione all'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2018 (*Einführung in die christliche Eschatologie*, Heder Verlag, Freiburg im Breisgau 2016²). La riconduzione delle tematiche escatologiche alla quotidianità permette di non distaccare gli asserti della tradizione dall'esperienza, evitando insieme il rischio opposto di fare degli elementi dogmatici una proiezione del quotidiano.

² Un esempio paradigmatico di rilettura del pensiero occidentale a partire dalle tragedie novecentesche è dato da J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019 (*Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz, München 1991). D'altro canto c'è anche una lettura interna alle vicende teologiche cristiane, e in particolare cattoliche, che vedono prima una ricentatura ecclesiologica dell'escatologia (H. De Lubac), poi una crescita sempre più forte dell'elemento cristologico e trinitario (K. Rahner, H.U. von Balthasar); così E. Castellucci, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, pp. 72-100.

prospettiva di compimento conciliativo a quella di apertura critica³. Tali crisi non sono state solo situazioni casuali, ma rivelano qualcosa che germina all'interno delle esperienze antropologiche dell'età secolare. Jürgen Moltmann vede nel tempo della crisi una possibilità per l'escatologia, come sapere della crisi e insieme sapere critico: l'*età della critica* è *età della crisi*, in un mondo che cambia; tutta l'età moderna in questo senso è radicalmente critica⁴, ma ora abbiamo davanti un'età di crisi profonda. Il futuro che si presenta mina la tradizione e sottopone la tradizione alla critica, ma non per giungere a un nuovo equilibrio, bensì per farci entrare in una situazione di crisi strutturale, senza che un nuovo mondo nasca e sorga.

Inoltre, la crisi ha determinato l'irrompere di una *vulnerabilità radicale*⁵, che ci consegna un mondo povero e nello stesso tempo molto più cosciente dei propri limiti. Il *vulnus* della vulnerabilità non è una ferita che dimentichiamo, al massimo portando con noi una cicatrice del nostro passato. I *vulnera*, come significato icasticamente dal Cristo di Grünewald nella pala di Isenheim, sono aperture di gloria. Non possiamo trattenere il Risorto nelle nostre vecchie idee, come Maria nel giardino (*Gv* 20,11-18): il *Noli me tangere* è dunque un invito a guardare oltre la situazione, cercando di evitare le griglie di valutazione figlie di contesti che ormai sono svaniti. Il divieto a trattenere è in realtà un invito di speranza e di futuro. Non dobbiamo trattenere il tempo nelle consuetudini pregresse, ma proprio nel lasciarlo andare possiamo sperimentare un nuovo cammino, come quello dei discepoli del Risorto⁶. Se l'età moderna poteva avere la pretesa di giungere a un mondo rinnovato tramite le crisi e le

³ Cfr. G. Cunico, *Il tema escatologico nella filosofia del Novecento*, in "Filosofia e Teologia", 2018, n. 37\3, pp. 405-419. Per un'ampia disamina del tema escatologico dall'Antichità alle varie correnti filosofiche del Contemporaneo, cfr. C. Ciancio, M. Pagano, E. Gamba (a cura di), *Filosofia ed escatologia*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

⁴ J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1981⁶, p. 237 (*Theologie der Hoffnung*, Kaiser Verlag, München 1964).

⁵ H. Ten Have, *Bioetica globale. Un'introduzione*, Piccin, Padova 2020 (*Global Bioethics. An Introduction*, Routledge, London-New York 2016). La vulnerabilità, nella prospettiva dell'autore olandese, con riferimento alle grandi emergenze globali, non è semplicemente una caratteristica antropologica dell'umano comune, ma è anche un indicatore di disparità, ingiustizia, perché ci sono gruppi e comunità esposti a forme estreme di vulnerabilità sul piano sociale, generazionale/anagrafico, ambientale, economico. Da questo riferimento alla vulnerabilità sorge un compito etico di responsabilità altrettanto comune.

⁶ Anche il brano di Emmaus (*Lc* 24,13-53), a questo riguardo, mostra un lento comprendere che alla fine, proprio quando i discepoli sembrano possedere e cogliere l'oggetto del desiderio, li costringe a partire, lasciando quasi svanire l'evento cui stavano assistendo. In tale perdita apparentemente deficitaria rimane al centro proprio la relazione, che permane.

nascite di un mondo nuovo, l'età secolare sembra entrare in un contesto di crisi senza prospettiva, in termini pessimistici, o dentro una strutturale prospettiva critica, in termini propositivi. Tale apertura escatologica entro le vicende storiche, nella specifica lettura moltmanniana, rappresenta un filo conduttore del presente intervento.

Nella pandemia dunque qualcosa si è rotto, qualcosa se n'è andato, molti nostri cari sono morti. Ma si è anche rivelato un senso di apertura in cui qualcosa comincia, qualcosa si apre, qualcosa si genera. Il tempo della pandemia ci ha fatto ricordare ciò che dimentichiamo nel tempo ordinario. Se sembra che non ci sia più tempo, dentro il quadro di un tempo cristiano che è sempre *tempo ultimo*, allora questa esperienza ci mostra un significato originario del tempo. Se il tempo moderno è stato spesso tempo di utopia – talora sconfinante nell'ideologia⁷ – come produzione di un tempo nuovo e perfetto da parte degli umani, a partire dai celebri passi paolini di *Rm 8* possiamo riconoscere il tempo come futuro, perché il tempo è attesa, non solo come tempo umano ma come tempo dell'intera creazione e dell'intero universo: l'escatologia cristiana non parla del futuro in generale. Parte da una realtà storica e ne annuncia il futuro, la possibilità di avere futuro e il suo potere sul futuro. Il senso cristiano della storia è originariamente escatologico, non solo in riferimento al compimento finale⁸. D'altra parte questa attesa non è pura passività, ma è anche *azione*: vedendo la teologia della creazione nella luce dell'escatologia, possiamo cogliere il dolore della vita reale come un modo per avere la passione della vita possibile e così costruire percorsi di liberazione⁹. Tra i due

⁷ Utopia e ideologia in questo contesto si mostrano come non del tutto sovrapponibili pur avendo elementi di tangenza. Lo sguardo utopico può essere avvicinato allo sguardo escatologico aperto, nonostante la critica contemporanea all'utopia come possibile strumento di dominio, mentre lo sguardo ideologico tende a essere originariamente chiuso. Solo per citare alcuni luoghi della riflessione contemporanea, molto nutrita su questa tematica, si vedano: K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1978 (*Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929) e, in relazione alle scienze teologiche e religiose: I. Mancini, *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1974.

⁸ P. Sequeri, *Escatologia e teologia: infrastruttura concettuale del discorso su Dio come futuro*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1975, p. 11.

⁹ M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, p. 326 (*Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2006). Similmente l'escatologia, illuminata dall'esperienza creaturale, si libera dalla fissità per cogliere i *Novissimi* sotto la luce degli "ultimi incontri", cfr. W. Kasper, G. Augustin, *Nell'attesa della sua venuta. Saggi sull'escatologia*, Ancora, Milano 2018 (*Hoffnung und das ewige Leben*, Kardinal-Walter-Kasper-Institut, Vallendar 2015), p. 14, nota.

estremi di un'azione solo programmatoria e di una pura passività senza vita, l'apertura escatologica ci dà la possibilità di costruire nuove vie, senza dimenticare la nostra vulnerabilità e i nostri limiti ma proprio assumendoli in forma propositiva. Già in questo passaggio l'apertura del tempo e nel tempo si colloca originariamente in una dimensione etica, senza che l'etica possa però esaurire lo spazio dell'escatologico come un tempo ridotto alla mera azione. Se l'etico prendesse su di sé questo compito "messianico", come accaduto in molte escatologie secolarizzate del pensiero filosofico-politico del XX secolo, tradirebbe ultimamente se stesso, rinunciando alla sua istanza critica ma non definitiva, profetica ma non proceduralmente vincolante.

2. Oltre le aporie di una teologia fissista delle cose ultime e di immagini techno-scientistiche

Questa seconda parte dell'intervento si incarica di evitare la riduzione ad approcci alternativi. La rottura è un'apertura, il tempo di apertura è contro un tempo necessario, il tempo del *risiko* tanto individuale quanto globale¹⁰ è oltre un'era di mondo programmato. Con la filosofia contemporanea possiamo dire che l'Illuminismo rivolge contro se stesso le sue conclusioni: la ragione, che ha voluto liberare l'uomo dalle superstizioni e dalle fedi, diventa la più grande forma di fede, avendo tutto pianificato; ma questa contraddizione della ragione non è l'ultima parola della filosofia contemporanea. Di fronte alla tentazione di proiettare sulla storia una certa immagine del divino, o specularmente di divinizzare la storia nelle forme della scienza e del politico, si stagliano alcune proposte di pensiero "aperto", che prende sul serio la storia ma evita di fare del divino un oggetto di una teologia divenuta atea nella sua riconduzione del divino ad un'ipotesi o ad una proiezione dell'umano.

Tali risposte opposte ma solidali sono le risposte tipiche delle configurazioni escatologiche fissiste: un'escatologia magica, un'escatologia cosmica e una idealistica¹¹. Di fronte agli eventi della storia e dentro una lettura

¹⁰ U. Beck, *Weltrisikogesellschaft: auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.

¹¹ H. U. von Balthasar, *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo (Eschatologie in unserer Zeit)*, Johannes Verlag Einsiedlen, Freiburg im Breisgau 2005), Queriniana, Brescia 2017, p. 13 ss. In particolare è necessario per Balthasar liberarsi dalla "gruccia cosmologica": «oggi il cristianesimo si avvicina agli uomini senza la gruccia della cosmologia. Grazie a Dio questa gruccia non c'è più. Grazie a Dio in futuro non si potrà più scambiare il cristianesimo con un sistema immanente del mondo. Gli uomini che cercano simili cose, non saranno fedeli al cristianesimo e busseranno ad astrologi, antroposofi e altri

razionalistica della stessa, emergono due differenti aporie, quella di uno *scientismo* solo programmatico che incappa nella propria auto-contraddizione e che diviene massima forma di fideismo magico anche nelle forme rinnovate e secolari di una tecno-scienza che domina il mondo economico e produttivo¹², e quello di una *teologia* altrettanto programmatica che legge le vicende umane come uno spettacolo già predeterminato, senza libertà, dramma, apertura, finendo addirittura per leggere nella crisi epocale una “punizione divina”¹³. In entrambi la contraddizione interna è evidente: nel primo caso il razionalismo si muta in fideismo nei confronti del tecnologico e della programmazione organizzata, come ben evidenziato dalla celebre critica della *Dialettica dell’Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, essendo la realtà ridotta a pura incognita di un’equazione da risolvere con una potenza di calcolo e di definizione sempre maggiore¹⁴; nel secondo caso il concetto provvidenziale estremo, in cui la divinità veglia e custodisce il fedele, il quale passa attraverso prove ma sa che alla fine “tutto andrà bene”, contraddice l’apertura drammatica dell’atto di fede, evidenziando quasi un razionalismo insito nel meraviglioso congegno provvidenziale che giunge infallibilmente al proprio compimento¹⁵. Una certa forma estrema di scientismo come una degenerazione del

cosmologi, e il cristianesimo dovrebbe lasciarli fare», p. 64. Anche nella pandemia tali parole si dimostrano di pressante attualità, nel rifiuto dell’affidamento ad una fede ragionevole che porta a sentieri magico-fideistici.

¹² Come elemento epistemologico remoto rispetto ai contenuti divulgativi che oppongono visione scientifica e religiosa c’è sicuramente il dibattito tra teoria dell’evoluzione e creazione, che sfocia nelle forme radicali nel dibattito tra creazionismo ed evolucionismo. Per una lettura integrativa dei due percorsi: L. Villanova, *Davvero quest’uomo: mappa per principianti dell’antropologia teologica con note di angelologia, demonologia ed escatologia*, Messaggero, Padova 2021, pp. 59-61.

¹³ Per le immagini classiche di predestinazione e provvidenza a partire dal mondo antico: A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2016. Nello specifico, per le dottrine teologiche della predestinazione e le controversie moderno-contemporanee: F.G. Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l’uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 189-212; L. Villanova, op. cit., pp. 39-49.

¹⁴ M. Horkheimer, T. Wiesengrund Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 1974 (*Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947).

¹⁵ R. Guardini, *Mondo e Persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 238-239 (*Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, Werkbund, Würzburg 1955⁴). Nell’analisi della Provvidenza di Guardini spicca l’alternativa generativa e diffusiva di un atto di fede vivo e credibile rispetto all’ipotesi di una Provvidenza fissa che non interroga la libertà dell’uomo e che lo lascia invece in attesa di eventi magici, soprannaturali, miracolistici, definiti da Guardini inessenziali per la fede.

teologico portano a un chiasmo contraddittorio, con i custodi della ragione ridotti al fideismo magico e i custodi della fede plasmati nel loro intimo da quello stesso rivale razionalistico che vorrebbero sconfiggere.

Sul piano scientifico questa contraddizione si fa chiarissima laddove ci poniamo di fronte non a una scienza compiutamente perfetta, ma a una scienza in cammino:

questa scienza, mentre vanta grandi successi, deve però fare i conti con le sue incertezze, soprattutto nel momento in cui si spinge il limite frattale della conoscenza, oggi rappresentato dalla genomica, domani – non così lontano! – dal pensiero artificiale, e ancora dall’attraversamento di nuove frontiere che oggi non immaginiamo nemmeno¹⁶.

I territori dell’osservazione oggettiva – quello scientifico – e i territori dell’interrogazione del senso – quello filosofico-teologico – devono quindi evitare di sovrapporsi, confondersi¹⁷ e insieme di ritenersi uno autonomo rispetto all’altro.

Così sul piano teologico, l’escatologia fallisce quando, non parlando in termini di immagini e di simboli, vuole fissare secondo modelli precisi il senso della storia e del suo compimento. Se nel corso della storia del pensiero le filosofie della storia hanno subito il fascino dell’escatologia¹⁸, nel corso dell’epoca contemporanea sono le teologie della storia che devono fare i conti con il cambiamento epocale, legato alla scienza ma anche alla percezione complessiva di una storia lasciata al caso¹⁹. Questa riconsiderazione ha permesso di differenziare i modelli di intervento di Dio nella storia, passando dall’immagine monarchica e paterna a quella più razionale dell’architetto e dell’orologiaio fino

¹⁶ R. Battiston, *Il tempo della “scienza giovane”*, in F. Brancato, *Il futuro dell’universo. Cosmologia ed escatologia*, Jaca Book, Milano 2017, p. 13.

¹⁷ Non è un caso che alcune letture neo-moderne o iper-moderne tendano a vedere nel transumanesimo l’assunzione di paradigmi salvifici tradizionalmente legati alla sfera del religioso: cfr. M. Imperatori, *Tra ultimo e penultimo: storia ed escatologia*, in E. Bordello, D. Moretto (a cura di), *Destinati alla vita. Ripensare l’escatologia cristiana*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli (Ar) 2021, pp. 139-142. Pierangelo Sequeri giunge a parlare esplicitamente di un messianesimo secolare che, nei suoi affetti ed effetti, rappresenta un laboratorio di sperimentazione per il seme evangelico: cfr. P. Sequeri, *La fede alla prova del messianismo secolare. Passaggio al futuro di Gaudium et spes e cambio d’epoca*, in “Teologia”, 2019, n. XLIV\1, pp. 35-55.

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979 (*Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949).

¹⁹ L. Paris, *L’erede. Una cristologia*, Queriniana, Brescia 2021, pp. 137-142.

alla teologia dell'incorporazione, dell'analisi linguistica e dell'attività processuale²⁰. Al di là dei singoli modelli che fanno i conti in modo sempre più serrato con l'evoluzione fisico-scientifica riavvicinando i terreni delle scienze e della teologia, a emergere non è tanto una storia lasciata agli arbitri del creatore, né una storia dettata da una libertà svincolata degli umani, ma un tempo che nella sua ricchezza di senso apre al compimento dell'ottavo giorno; il senso della storia non è al di là del tempo e oltre il tempo, ma a partire da esso²¹.

In questa luce gli approfondimenti della tematica escatologica acquisiscono una veste nuova, non semplicemente legata alle questioni "ultime", ma in quanto essenziali tali questioni divengono anche le "prime" e le "quotidiane". Mentre le escatologie cosmologiche e storiche avvolgono la vita individuale riducendola ultimamente a una trascendenza immanente, l'apertura escatologica del cristianesimo stabilisce un *nuovo ordine della vita pratica*, fondato sulla necessità della natura, sulla necessità della storia e dello Stato, nella dimensione della libertà, la libertà dei pellegrini (*viatores*), la libertà dei figli di Dio²². L'insoddisfazione per le escatologie tradizionali ci mostra nuove strade²³: l'escatologia è in realtà un'*escato-prassia* perché non si può avere una dottrina definita e certa che fissi le cose del futuro, ma possiamo camminare *verso* questo futuro, *in* questo futuro²⁴. L'escatologia è così promessa, non nel senso di una verità intellettualistica, ma di una TeorEtica²⁵. Non siamo di fronte a un'anticipazione magica del futuro, come ricercata dalle religioni cosmologiche, né la sintesi della realtà della tradizione idealistica. L'escatologia è semmai provocatoriamente *inadaequatio rei et intellectus*, allargando la prospettiva di un *lógos* che riduce e mantiene la realtà in una lettura chiusa, allargando tale *lógos* in una prospettiva di integrazione prassica²⁶. Dentro questa storia, che la pandemia conferma, possiamo ancora

²⁰ E. Durand, *Vangelo e provvidenza. Una teologia dell'azione di Dio*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 31-42 (*Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014) che riprende I. Barbour, *Religion in an Age of Science*, SCM Press, London 1990, p. 244.

²¹ K. Appel, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 25-33 (*Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Schönningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2008). Sul tema dell'ottavo giorno si veda anche L. Villanova, op. cit., pp. 61-64.

²² J. Moltmann, op. cit., p. 44.

²³ H. U. von Balthasar, op. cit., p. 26.

²⁴ J. Moltmann, op. cit., p. 10.

²⁵ A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

²⁶ J. Moltmann, op. cit., p. 267.

inseguire l'impossibile perfezione dell'immagine di storia formata da ideologie, utopie o tradizioni, oppure abitare i frammenti della lanterna in frantumi di cui parla il folle uomo nel celebre racconto di Nietzsche sulla morte di Dio. La provvidenza nel contesto contemporaneo e poi post-moderno non è più l'aiuto di un Dio che sa già la conclusione degli eventi, ma assume i contorni del senso che avvolge tutti gli eventi storici in cui l'agire libero dell'uomo incontra compimento e fallimenti, rimanendo aperto a un *reditus* definitivo.

Il futuro del mondo è il futuro del Figlio di Dio in croce, ma la risurrezione non è una sintesi, un *happy end* già scritto, il lieto fine. La Risurrezione apre una storia di progressiva rivelazione nel mondo, il tempo della missione, il tempo della speranza, gli ultimi tempi. L'escatologia cristiana parla di Gesù e del suo futuro. Riconosce la realtà della Risurrezione di Gesù e annuncia il futuro del risorto:

la verità di Cristo risorto è nel suo futuro: la signoria di Dio nel mondo, la rivelazione della sua divinità, con la risurrezione di Gesù crocifisso, dunque, per l'uomo e per tutta la creazione – già ora e proprio al limite della sua lotta contro la multiforme potenza del negativo – permette di sperare nella potenza vittoriosa del futuro di un Dio che “crea dal niente”, “resuscita i morti”, “fa nuova ogni cosa”²⁷.

Una conseguenza non insignificante di tale apertura assume implicazioni anche di carattere epistemologico, di fronte a dei saperi sempre più programmati e frammentati, incapaci di cogliere il senso della totalità. Da un lato le forme dogmatiche di una certa impostazione religiosa, dall'altro le forme altrettanto settarie di uno scientismo estremo, conducono anche i *saperi accademici* in una crisi senza precedenti. Romano Guardini mostra questa alternativa, tra volontà di sapere e volontà di potere, richiamando il sapere accademico a una gratuità e a un disinteresse che non significa lontananza dalle questioni concrete²⁸. L'apertura dei saperi integrati, lontana da una lettura settoriale o da una pura trasformazione attiva della realtà²⁹, implica un legame

²⁷ P. Sequeri, op. cit., p. 31.

²⁸ R. Guardini, *Tre scritti sull'Università*, Morcelliana, Brescia 1999 (*Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Zur Frage der Universität*, Katholische Akademie in Bayern 1965).

²⁹ Ivi, p. 79: «l'interesse si rivolge poi a quegli ambiti di ricerca dove è possibile una verità esatta, assoluta, dimostrabile, come nelle scienze naturali. Sembrano democratici, perché c'è una possibilità di comunanza. La prova è la squadra moderna, a differenza del pensatore solitario, tutti possono pensare insieme, trovare insieme, il grande banco di prova: la trasponibilità del fare, della trasformazione del mondo. Sempre più chiaramente si propone il valore che vuole sostituire la verità: il potere».

tra attività e passività, tra ricezione di ciò che il mondo dà e trasfigurazione integrativa del mondo stesso.

A partire dal contesto di crisi integrale, dunque, gli schemi di una programmazione tecno-scientistica come il rifugio in un'ingenua ottica provvidenzialistica possono cedere il passo, in chiave escatologica, al futuro aperto. Se l'istinto di sicurezza porta a cercare negli schemi rassicuranti una lettura "facile" del reale, la dinamica escatologica apre a un cammino che, pur non essendo certo, consente di abitare passi di fiducia condivisa.

3. *Provvidenza tra teologia della creazione ed escatologia*

Di fronte a questi due opposti ma solidali estremi, la chiave di lettura della Provvidenza può inserirsi in una solidarietà tra *elementi escatologici e teologia della creazione*. Quest'ultima infatti è affidamento alla libertà dell'uomo, apertura che lo stesso cosmo sperimenta in un costante travaglio per far nascere il mondo nuovo. La storia non è al sicuro perché proietta le proprie risposte, scientifiche o filosofico-teologiche, ma la storia è già da sempre al sicuro in quanto affidata. Così i tempi si danno sempre paradossalmente ma non contraddittoriamente come *tempi ultimi e tempi aperti*, in cui i segni del Regno crescono senza però essere evidenze incontrovertibili. Il male coesiste con il bene e anticipare il Regno strappando il negativo dall'esperienza terrena rappresenta una tentazione da respingere, in termini personali ma anche sociali e politici. Questa lettura sapienziale della teologia della creazione e insieme dei segni escatologici non contraddice lo sviluppo della scienza e della tecnica, ma si pone in un orizzonte non alternativo sebbene più ampio, in cui il potere è inteso nel senso verbale come possibilità aperta e non come chiusura sostantivata.

Proprio perché l'escatologia non è lasciata a un futuro generico e indeterminato, essa determina i percorsi degli uomini nel tempo che si verifica. Così l'escatologia cristiana può recuperare il suo legame fondamentale con la categoria della creazione. L'escatologia non è solo l'ultimo avvento, ma anche il primo avvento: «tutto è stato fatto per mezzo di Lui ed in vista di Lui» (Gv 1,3). La giustizia della realtà è la verità della realtà. L'etica non è una scelta o uno stile di vita, ma vivere in connessione con la giustizia del reale³⁰. Non è solo un caso che nel mondo contemporaneo la responsabilità, al centro del pensiero ontologico ed etico, abbia ripreso il suo posto proprio a partire dalle questioni che riguardano la creazione, cioè le questioni ecologiche.

³⁰ Nella storia del pensiero possiamo ritrovare questo riferimento sotto diverse rifrazioni, come la *dike* per i Greci o la *rectitudo* anselmiana.

Come l'escatologia fu dimenticata in un futuro ormai estraneo alla terra e alla creazione, così la *teologia della creazione* è stata sovente ridotta a una pura scienza delle cause con Dio come causa ultima. Non si intende negare questa dimensione della teologia della creazione, ma essa, proprio nel momento in cui si pone apologeticamente di fronte alle scienze moderne, finisce in realtà, nel suo stesso porsi, per confermare l'approccio razionale e talora razionalistico tipico dell'inflessione moderna. Un'altra via è ritrovare il destino di giustizia e verità nell'origine delle cose, senza chiudere le strade dei singoli e delle comunità in un destino di pura necessità. La destinazione della Grazia è comune, non è qualcosa di riconducibile alla dicotomia religioso/non religioso o sacro/profano,

perché è ormai definitivamente chiaro che l'autentica fede cristiana nella risurrezione, che accende la parola originaria della creazione con una risonanza impensabile di destino, è una felice testimonianza del destino dell'intera comunità umana, che lotta – più o meno consapevolmente – per la giustificazione della sua vita di fronte al male e alla morte³¹.

La giustizia della realtà, che ha molti legami con l'antica *dike*, ma non è del tutto collegata ad essa, trova luce nel detto paolino della giustizia di Dio: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (1Cor 5,21). Cristo è giustizia di Dio per noi, ma non solo mediante la morte in croce che ci riconcilia con Dio, bensì anche nella promessa di un Regno di verità e di giustizia, contenuta nell'evento della Risurrezione. La vita cristiana, personale e comunitaria, è una vita in tensione verso la realizzazione, un'esperienza di pellegrinaggio. Il cristiano in questo modo non è estraneo al mondo, ma vive come parte del mondo, partecipa dei gemiti della creazione: «Vivere sotto la Signoria di Dio significa quindi vivere storicamente da migranti, significa essere pronti ad affrontare obbedientemente il futuro: una vita accolta come promessa e aperta alla promessa»³².

Sia nella dimensione escatologica cristologicamente centrata, sia nelle conseguenze di carattere escatologico dell'esistenza ecclesiale e personale, la potenza dello Spirito appare decisiva e ci guida in una dimensione trinitaria. Non è senza importanza in questo snodo ricordare il significato del termine

³¹ P. Sequeri, *Ethos e Destino. La decisione dell'Origine*, in A. Toniolo - I. Testoni (a cura di), *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, Padova University Press, Padova 2021, p. 72.

³² J. Moltmann, op. cit., pp. 221-222.

“futuro”: possiamo leggere nell’interpretazione di Sequeri del pensiero di Moltmann una nota interessante. *Zukunft* non è solo futuro, ma anche *adventus*. *Futurum* è il prodotto del presente, *adventus* è ciò che sta arrivando; *Zukunft ist das was wird, und das was kommt*³³. Non sfugge una consonanza con il Regno che sempre viene di rosenzweighiana memoria³⁴. Sebbene le connessioni con la storia del pensiero filosofico e teologico occidentale siano diverse in questi tre autori, tutti convengono nel riconoscere al futuro un carattere aperto, in cui l’opera nel servizio dell’umano comune non riduce il futuro a incognita di un’equazione che verrà prima o poi risolta, ma a intreccio fondamentale tra ciò che possiamo fare nell’azione e ciò che subiamo nel tempo che viene.

La trasformazione che emerge da questo rapporto tra escatologia e creazione non è solo un cambiamento, un adattamento al progresso della società tecno-scientifica, ma è trasformazione come nuova creazione. Il tempo della pandemia rivela l’opportunità di una ri-creazione, di una nuova trasformazione per la società e per il pensiero³⁵, non estraniando la speranza cristiana dalla storia ma nemmeno assumendone *tout court* le aspirazioni rivoluzionarie:

quanto più il cristianesimo assumeva la successione della religione di Stato romana sostenendone incessantemente i bisogni, tanto più l’escatologia e gli effetti mobilitanti, rivoluzionari e critici che esercita sulla storia che dobbiamo vivere nel presente, venivano abbandonati a sette entusiaste e a gruppi rivoluzionari. La fede cristiana ha eliminato dalla propria vita quella speranza futura che ne costituisce la spina dorsale e ha trasferito il futuro nell’aldilà e nell’eternità [...]. In tal modo la speranza è emigrata fuori dalla chiesa e, sotto qualche aspetto deformato, sempre di nuovo contorta contro di essa³⁶.

Di contro la trasformazione del mondo – che è cooperazione all’opera della Provvidenza, non rassegnazione alle ingiustizie della storia – è consapevolezza che la storia stessa non ha l’ultima parola per la risoluzione di tali ingiustizie. Il cooperare al superamento delle ingiustizie non equivale a schiacciare il pensiero cristiano in qualche forma di etica sociale o addirittura di ideologia politica. Insieme sul piano personale gli atti d’amore sono ciò che ci portiamo per l’eternità: «alla fine non potremo portare con noi nulla di

³³ P. Sequeri, op. cit., pp. 50-51.

³⁴ In particolare F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita & Pensiero, Milano 2005, pp. 273-305 (*Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt am Main 1921).

³⁵ A questa ri-creazione si contrappone la de-creazione della guerra che ha ripreso, proprio dentro la dinamica pandemica, a infiammare la stessa Europa.

³⁶ J. Moltmann, op. cit., p. 10.

tutto ciò che abbiamo accumulato. L'unica cosa che possiamo prendere, portare con noi e mostrare, sono gli atti d'amore: sono i soli che alla fine contano»³⁷. Così l'escatologia viene riscattata dalla pregiudiziale "extra-terrena" che ne fa momento esterno alla storia; dal lato interno della teologia ciò significa un'attualizzazione radicale dei compiti che ineriscono la storia:

l'escatologia cristiana non potrà quindi più sottovalutare i progetti umani del futuro; non potrà svolgere il suo compito a spese dell'uomo e delle possibilità a sua disposizione. La comprensione reciproca dovrà prendere il posto dell'opposizione polemica; la promessa cristiana deve essere interpretata nel contesto della razionalità umana. Ma è anche vero che questo incontro dialogico può essere utile alla progettazione stessa: la progettazione del futuro non sarebbe umana se non comprendesse e non rispettasse il mistero dell'uomo, la sua apertura permanente a una libertà che non può essere sfruttata³⁸.

L'amore è tale possibilità del futuro in quanto riconosce le possibilità personali e comunitarie che devono ancora venire. La speranza che si apre al futuro è la chiave dell'amore, non quale consolazione in vista di una lontana pienezza, ma come esperienza che apre la chiave del compimento. Dalla promessa del futuro (*promissio*) deriva la missione (*missio*) dei discepoli per la trasformazione del mondo. In questo quadro il discepolo è dentro la storia del mondo e dentro l'esistenza del mondo nell'adempimento della sua missione³⁹.

In chiave secolare ciò che il futuro promette e ciò che si può prevedere nella storia porta alla responsabilità di un compito etico e politico. In questo senso prospettiva "religiosa" e prospettiva "laica" non si trovano né a essere separate/opposte né a essere parallelamente lontane, ma lavorano al medesimo obiettivo pur in modalità, stili e metodi differenti.

4. Ritorno a esperienze pandemiche: dalla crisi al dialogo

L'ultima parte dell'articolo permette di ritornare, attraverso questa chiave di lettura, ad alcune *esperienze pandemiche* come momenti/luoghi di significazione pregnante, segnava nel cammino della storia del cosmo e degli umani verso Dio. In chiave conclusiva appare importante non solo focalizzare

³⁷ W. Kasper, G. Augustin, op. cit., p. 36. In questa direzione si veda anche F. Badiali, *Il destino escatologico dei nostri legami*, in E. Bordello, D. Moretto (a cura di), op. cit., pp. 95-124.

³⁸ D. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 268-269 (*Prospettiven der Eschatologie*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedlen-Köln 1974).

³⁹ J. Moltmann, op. cit., p. 230.

le esperienze del tempo evidenziate dalla pandemia, ma anche delineare qualche elemento propositivo.

L'evento pandemico ha messo in discussione le prospettive ordinarie, definendo in chiave irreversibile il disequilibrio dell'umano nei confronti del pianeta, ma anche facendo emergere vulnerabilità inattese nei sistemi di cura e disuguaglianze crescenti in chiave di giustizia. In chiave comunicativa e sociale la chiamata alla responsabilità si è spesso rivelata più difficile della contrapposizione e della ricerca dell'alibi e del capro espiatorio⁴⁰. Tale contesto è senza dubbio pro-vocante per il pensiero filosofico e teologico che possono riscoprire alcune loro originarie istanze.

Se la pandemia rappresenta una rottura fondamentale del tempo ordinario e se abbiamo visto come il senso ultimo del tempo come futuro apra strade possibili di fronte all'umanità, allora la pandemia stessa, più che dolorosa parentesi da rimuovere per non disturbare la quiete dell'ordinario, diviene occasione e scossa per una prospettiva dialogica del tempo, possibile a partire e insieme oltre l'istanza meramente critica. Tale dialogo è lo spazio aperto tra gli uomini e tra essi e la creazione. In questi spazi aperti, in questo "tra", l'uomo è chiamato anche ad un "oltre". Il dialogo non deve essere compreso tanto come una necessità, un rimedio, un compromesso, una medicina per curare una malattia o un disagio. Al contrario, il dialogo diventa, sempre per restare alla metafora medico-terapeutica, prevenzione continua, stile di vita, atteggiamento differente; non è quindi un atteggiamento personale, volontaristico, che reagisce alle emergenze del tempo, ma si dà come metodologia del cammino dell'uomo, il quale non può più rimuovere o rimandare la presa di coscienza personale e collettiva delle problematiche esistenti. Non è possibile approfondire qui il metodo dialogico⁴¹, come metodo integrativo, ma se ne possono sottolineare almeno alcuni aspetti decisivi: il dialogo non mette in contrapposizione il servizio reso all'uomo e quello reso a Dio (nemmeno quello reso alla creazione, alle piante e agli animali). Inoltre il dialogo emerge da situazioni di esperienza comune e di vita, in cui condividendo amicizia e situazioni, anche drammatiche, è possibile operare insieme in modo responsabile, sanando rotture e situazioni conflittuali. Anche le pagine bibliche mostrano alcuni esempi rilevanti di dialogo, dagli equivoci del dialogo

⁴⁰ Alcune delle sfide aperte dal periodo pandemico, dalla comunicazione all'educazione, dall'accesso ai servizi alla centralità dei più vulnerabili, sono ben delineate in: Pontificia Accademia per la Vita, *Pandemia e fraternità universale. Note sulla emergenza da Covid-19*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022.

⁴¹ L. Sandonà, *Dialogica. Per un pensare teologico tra sintassi trinitaria e questione del pratico*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 303-317.

con la Samaritana all'incontro con il pagano Cornelio, seconda Pentecoste dopo quella avvenuta a Gerusalemme. A riuscire non è tanto il dialogo raffinato di Paolo ad Atene, nell'assunzione delle categorie filosofiche degli interlocutori, ma il dialogo che definisce una comunanza di esperienza e di vita per arrivare poi alla definizione di alcuni elementi "concettuali" o "dottrinali"⁴². Il dialogo è esperienza di rottura, che ci porta fuori dall'ordinario, addirittura esperienza di lotta come in *Gen 32* o esperienza di fallimento e dolore come nell'esperienza di Giobbe. I bisogni per cui arriviamo al dialogo – la brocca con cui la donna va al pozzo – possono essere dimenticati una volta che si è scoperto l'essenziale del dialogo stesso, che ci libera da ruoli e da false letture del reale, diversamente da quanto accade nei dialoghi non compiuti, per esempio quello con Pilato, il quale, pur intuendo la verità nelle parole di Gesù, rimane troppo legato al proprio ruolo istituzionale e politico. Nella misura in cui il religioso, e il politico, liberati dalle ultime pretese sacrali e totalitarie, tornano alla scena dialogica originaria, l'incontro e la relazione tra umani non risulta più essere elemento per iniziati:

la teologia può tornare alla scena originaria della fede. Gesù, i discepoli e la folla. L'ecclesiologia moderna si è concentrata sul rapporto tra Gesù e i discepoli, mentre deve tornare a parlare ai molti, non nel linguaggio degli iniziati ma nella condizione umana che tutti condividiamo⁴³.

Questo sguardo aperto, liberato e dialogico ci permette di attingere un compimento sperimentato oltre l'esperienza pandemica e insieme recuperare in questa esperienza il senso profondo dell'esperienza umana e cristiana, quello di una Provvidenza concepita come «saper rendere conto della realtà dell'uomo come di una *persona* che sa di essere responsabile davanti a Dio tanto del senso della propria vita quanto di quello del mondo»⁴⁴. Non si tratta dunque di inserire l'uomo in un piano preconstituito⁴⁵, ma di attivare una *potentia oboedientialis* iscritta nella responsabilità: «il senso vero e proprio della

⁴² Si veda anche il recente M. Aldegani, J. Dotti, *Che cosa cercate? Dialoghi e Vangelo*, Vita&Pensiero, Milano 2022.

⁴³ P. Sequeri (et alii), *Salvare la Fraternità-Insieme*, Libreria Editrice Vaticana-Pontificia Accademia per la Vita, Città del Vaticano 2021, pp. 58-59.

⁴⁴ M. Kehl, op. cit., p. 270.

⁴⁵ R. Guardini, op. cit., p. 217: «un uomo si colloca nell'ambito della Provvidenza non appena gli si è fatto chiaro che tutto nella natura procede a norma di leggi necessarie e regole conoscibili, e che egli ha dato l'assenso a tali leggi e regole».

Provvidenza non è che nel tempo all'uomo le cose vadano bene, ma che venga il "Regno di Dio" e la "sua giustizia" si adempia»⁴⁶.

Il senso religioso e cristiano dell'escatologia così concepita si lega e si sposa con l'allargamento della creazione come ri-creazione, attivo lavoro dell'uomo nella storia e nel tempo. La grazia è per tutti, anche per la natura, come si vede nella tradizione francescana. Il tempo della pandemia è una straordinaria opportunità per esprimere la circolarità tra il pensiero teologico della creazione e della redenzione da un lato e il pensiero pratico della trasformazione delle istituzioni e delle prassi dall'altro. Questa trasformazione non è l'applicazione della teoria, ma vivere e testimoniare praticamente la realtà dell'umano comune, rendendo vivo nel mondo secolare l'inscindibile legame del discorso tra gli uomini (*dia-logos*) con il discorso su Dio (*theo-logia*):

attraverso gli avvenimenti dell'esistenza passa l'orientamento verso la nuova creazione, nella quale l'uomo nuovo vive sotto il nuovo cielo e sulla nuova terra, tanto più fortemente e puramente, quanto più diverranno limpida la sua fede e audace il suo amore⁴⁷.

⁴⁶ Ivi, p. 241.

⁴⁷ Ivi, p. 228.