

cezza e perfino di attesa, in qualche momento», «non uragano, ma piuttosto brezza e, ancora una volta, respiro»³².

In tal modo, nonostante tutto, paradossalmente si direbbe, in Zanzotto possiamo ritrovare forse un alito di quell'ansia di preservazione che muoveva la *Pascendi dominici gregis*. Certo nella *Pascendi* il carattere di preservazione aveva un tono più netto, più roccioso, in Zanzotto l'andamento è molto più mosso e 'errabondo', oscilla tra arcaismi pre-cristiani – si vedano i motivi virgiliani o gli agganci poetici alla religione delle antiche popolazioni venetiche, entrambi citati da Moretto – immagini medioevali e rinascimentali – le Abbazie, il *Galateo*... – fino a lambire le posizioni irrazionalistiche del Novecento francese – Lacan, Michaux... Ma in tutto questo andare e venire, si ripete, resta anche in Zanzotto, e Moretto lo nota bene, un riferimento pensoso al tramandato³³, a un provenire territoriale, oscuro e ricco, ma anche fragile, da difendere e da tramandare a propria volta, certo pure trasformato, ma non reciso, a coloro che verranno³⁴.

Così con Zanzotto Moretto, dopo lungo cammino, è tornato alla sua terra e ci è tornato con nella memoria i tanti maestri e compagni che ha incontrato per la strada. La diade di saldezza 'eterna' e inquietudine 'moderna' su cui era costruita la *Pascendi* si è mostrata per lui assai meno rigidamente contrastiva di quanto poteva parere all'inizio: forse saldezza e inquietudine non sono che risvolti complementari del nostro avvertire «quel vita/morte che ci sta alle spalle e che sta ai limiti di ogni sguardo in avanti»³⁵. ■

³² Si tratta di espressioni da vari scritti zanzottiani citate da Moretto in *Figure del senso religioso*, rispettivamente pp. 225, 218, 220, 222.

³³ Sul processo in Moretto «di perenne *Aneignung* (assimilazione) e *Verwandlung* (trasformazione) del *traditum* storico» cfr. R. Celada Ballanti, *Giovanni Moretto e la religione dell'illuminismo*, p. 239.

³⁴ È evidente che il rapporto al tramandato territoriale diviene culturalmente vivo e significativo laddove viene fatto respirare in termini ampi e 'universali' così come, seppure in modi completamente differenti, in Sarto o in Zanzotto. Il richiamo identitario a tradizioni e ambienti può divenire però – così come in certe posizioni 'leghiste' non assenti anche nella marca trevisana di oggi – una mera chiusura 'particolare', in cui il provenire da un lato viene banalizzato e sclerotizzato in modo schematico e presunto, dall'altro viene separato drammaticamente dall'avvenire.

³⁵ *Cinque domande ad Andrea Zanzotto*, a cura di G.M. Villalta (1997), citato in G. Moretto, *Figure del senso religioso*, p. 230.

Gerusalemme celeste e imperativo dell'eterno

Riflessioni su Apocalisse 21

FRANCESCO GHIA

«Guai al genere umano se in questa *economia della salvezza* anche solo un'unica anima va perduta. Della perdita di quest'unica anima dovranno nel modo più amaro essere responsabili *tutti*, perché ciascuno avrebbe potuto essere quest'unica anima. E quale beatitudine è così esuberante da non essere avvelenata da una simile responsabilità?».

(Gotthold Ephraim Lessing,
Antitesi ai Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel,
in *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*,
a cura di Guido Ghia, Utet, Torino 2006, p. 501).

Molti segnali sembrano indicare, nella stagione che sta vivendo la Chiesa cattolica contemporanea, la tentazione di un ritorno al temporalismo. Abbiamo assistito, negli anni ottanta del Novecento, a un periodo in cui pareva che questa tentazione si manifestasse nelle forme di una presenza attiva e assidua nel sociale, al fine così di marcare, anche nelle doverose opere e politiche di assistenza e protezione alle persone più svantaggiate, una presenza «cattolica» che venisse necessariamente riconosciuta come indispensabile da parte di chi cattolico non si professava (con i connessi rischi di collateralismi e/o integrismi che tale tendenza recava con sé e con grave lesione al principio di laicità, gratuità e anonimità che sempre dovrebbe informare l'agire del credente nell'ambito del politico e del sociale); oggi tale tendenza sembra invece essersi maggiormente spostata sul terreno dei conflitti morali e politici di valore, al fine di affermare un diritto di prelazione e di veto della Chiesa sulle questioni «eticamente sensibili» e su quelli che,

con termine orripilante, figlio di una cultura della mercificazione, vengono definiti i «valori non negoziabili» (e sui connessi rischi di «biolatrina» insiti in questa forma di neotemporalismo già ci si è soffermati su queste stesse pagine¹).

Nel 1324, Marsilio da Padova nel *Defensor pacis* sosteneva con forza la tesi che l'acquisizione di potere temporale da parte della Chiesa non rientri nel piano provvidenziale di Dio, non faccia parte, cioè, di una «teologia della storia». È tornato il momento, credo, di riprendere sul serio questa tesi. La teologia cristiana della storia comprende una protologia e una escatologia, una creazione e una redenzione: il Regno di Dio non è il regno di *questo* mondo e ogni indebita identificazione dei due regni non fa che indebolire e neutralizzare il carattere «eversivo» e «critico» dell'escatologia (sarà un caso che nelle nostre assemblee domenicali quasi nessuno parla più di *zoé aionios*, «vita eterna»?). L'escatologia tende così a perdere, anche in forza del ritornante neo-temporalismo, il suo potenziale di – per dirla in termini kantiani – «idea regolativa», ossia di nozione di raffronto tra lo *hic et nunc* della vita di questo mondo e la pienezza della redenzione racchiusa nel concetto di «vita eterna». Scopo delle seguenti riflessioni è far cogliere come la meditata lettura di Apocalisse 21 possa forse aiutarci a recuperare il potenziale regolativo ed «eversivo» dell'escatologia.

La Gerusalemme nuova non è la Chiesa

Il potente *incipit* di Apocalisse 21, 1-2 («E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo») ci presenta immediatamente un'immagine di non facile comprensione: la Gerusalemme celeste, ossia la Gerusalemme nuova che scende dal cielo, vestita come una sposa pronta per il banchetto nuziale. Nella simbologia giovannea le nozze sono, come è noto, un segno che rimanda alla manifestazione della gloria di Gesù (cfr. Gv 2,11) e si può pertanto ipotizzare che questa Gerusalemme celeste vestita da sposa sia l'immagine del Regno di Dio che si unisce in nozze con la redenzione operata dal Cristo (Ap 21, 9: «Vieni, ti mostrerò la promessa sposa, la sposa dell'Agnello»); del resto, come sappiamo dal Pro-

¹ Cfr. Emanuele Curzel, *In regime di biolatrina*, "Il Margine", 30 (2010), n. 10, pp. 12-17.

logo del quarto vangelo, redenzione e glorificazione coincidono: cfr. Gv 1, 14).

Ora, il fatto che la Gerusalemme che scende dal cielo venga connotata con l'aggettivo «nuova» non può che significare che essa è qualcosa di totalmente e radicalmente inedito, che non corrisponde a nessuna delle forme storiche esistenti nel mondo. Essa quindi *non* coincide con la Gerusalemme terrena e con nessuna Chiesa intesa come istituzione storica determinata e visibile, destinata anch'essa a perire e a essere superata nella forma, appunto, della Gerusalemme «nuova». Potremmo dire che la Gerusalemme nuova è quella Chiesa «invisibile» che funge da idea regolativa per ogni Chiesa «visibile»: ideale, cioè, a cui le Chiese visibili, se vogliono essere fedeli al proprio mandato, tendono, ben sapendo però che quell'ideale, in quanto eterno, è sempre nell'al di là della storia concreta e presente.

Del resto, dopo che uno dei sette angeli gli ha mostrato da un'altura la Gerusalemme nuova, il veggente di Patmos può dichiarare con certezza: «In essa non vidi alcun tempo: il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempo» (Ap 21, 22). La Gerusalemme nuova non ha quindi bisogno di luoghi esteriori di culto. Essa è la realizzazione in pienezza di quell'«ora» in cui i «veri adoratori» (*oi alēthinoi proskynētai*) «adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4, 23), essendosi ormai lasciati definitivamente alle spalle ogni discussione teologica sul *topos*, sul luogo in cui bisogna, secondo la Legge, adorare. Questa piena realizzazione dell'«ora» del culto in spirito e verità, e non secondo la Legge, porta anche a compimento la tradizione profetica dell'ammaestramento diretto da parte di Dio prefigurata, per esempio, in Is 54, 13 e Ger 31, 34 e riassunta nel quarto vangelo con la sentenza (nella quale compare non a caso la locuzione «vita eterna»): «Sta scritto nei profeti: E *tutti* saranno *istruiti da Dio*. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me. Non perché qualcuno abbia visto il Padre; solo colui che viene da Dio ha visto il Padre. In verità, in verità io vi dico: chi crede ha la vita eterna» (Gv 6, 45-47).

Il compimento dei tempi, l'«ora» escatologica coincide dunque con il compimento della mediazione storica e politica tra «cielo» e «mondo» assolta temporaneamente dalle Chiese visibili (che per questo sono destinate a scomparire nel settimo giorno, allorché, secondo la celebre e bellissima definizione di Agostino, *nos ipsi erimus*, «saremo noi stessi»): questo è del resto, a me pare, anche il significato del *pléroma* paolino di 1 Cor 15, 28 in cui si profetizza che, dopo che l'ultimo nemico sarà sconfitto, ossia la morte, persino Colui che ha sottomesso la morte, Cristo, il Figlio, «sarà sottomesso

[*hypotaghesetai*] a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti [*ho Théos ta panta en pasin*]. Il settimo giorno ricompone dunque protologia ed escatologia, principio e fine, alfa e omega.

La «nascita dall'alto»

La Gerusalemme che scende dal cielo è la manifestazione apocalittica, ovvero la visione e rivelazione, della «nascita dall'alto» di cui Gesù, nel quarto vangelo, parla con Nicodemo (Gv 3, 3-8). Nicodemo è un fariseo che va a trovare Gesù di notte (lo ritroviamo in questo vangelo altre due volte, dopo un primo tentativo di arresto di Gesù da parte dei capi dei giudei e dei farisei, quando Nicodemo tenta un timido tentativo di scagionare Gesù dalle accuse, e poi dopo la crocifissione di Gesù, quando Nicodemo con Giuseppe di Arimatea va a recuperare il corpo) e significativamente il discorso che Gesù gli rivolge si conclude qui proprio con la metafora della lotta tra le tenebre e la luce (Gv 3, 19-21). La «nascita dall'alto» è l'*analogon* del culto in spirito e in verità, è la fede che sgorga dal *pneuma*, dalla *ruah*, dal vento che «soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va» (Gv 3, 8). È inoltre la fede che è filtrata attraverso la redenzione operata da Gesù, da «colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo» e che, «come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Gv 3, 14-15).

Naturalmente, nel linguaggio giovanneo, la dialettica tra «discesa» e «salita», che si condensa nella figura dell'«innalzamento», è un chiaro rimando alla *theologia crucis*: «quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che Io Sono [*Ego eimi*, ossia la locuzione che sempre ricorre nel quarto vangelo come autodefinizione messianica di Gesù esemplata su Es 3, 14] e che non faccio nulla da me stesso, ma parlo come il Padre mi ha insegnato» (Gv 8, 28); «E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12, 32).

È la croce a riscattare e a vincere definitivamente le tenebre, ad «attirare» tutti a sé (simbologia della universalità della salvezza), è la gloria della risurrezione e della liberazione a illuminare la Gerusalemme nuova, a far sì che essa non abbia più bisogno della luce (esterna) del sole e della luna: «la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello. Le nazioni cammineranno alla sua luce, e i re della terra a lei porteranno il loro splendore. Le sue

porte non si chiuderanno mai durante il giorno, perché non vi sarà più notte» (Ap 21, 23-25).

Il senso della *novitas*, fondamento cristiano della speranza

Che cosa significa che «non vi sarà più notte»? Il passo è direttamente collegato al «faccio nuove tutte le cose» del versetto 5, introdotto, al versetto 4, dalla profezia: «*e asciugherà ogni lacrima dai loro occhi* e non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate». La *novitas* o, per dirla con il termine greco dell'Apocalisse, il *kainos* del messaggio evangelico è quindi l'essenza della redenzione. Ha scritto bene al riguardo il filosofo Alberto Caracciolo:

«Che il momento della creazione non possa esser pensato disgiunto dal momento della redenzione; che centrale nel mistero trinitario sia la persona del Figlio; che nel *fiat* del Genesi sia già l'*idou kainà poiō panta* (*Ecce nova facio omnia*) di Apoc. 21, 5 e che solo in questo *eschaton* sia intravedibile, sempre *in nube et aenigmate*, il senso di quella *archē* – è pensiero che variamente percorre tutto il più profondo pensiero contemporaneo»².

Con questa *novitas* ne va infatti del problema fondamentale su cui da sempre si sono affaticati, si affaticano e sempre si affaticheranno i filosofi e chiunque sostenga a riflettere sul destino dell'esistenza umana: esiste un senso che oltrepassi la finitudine dell'esperienza umana? Che dia a questa finitudine un orizzonte che la risani dalle sue irresolubili contraddizioni? Si tratta del problema fondamentale che per esempio ha fatto dire all'Aristotele della *Poetica* che la poesia è più filosofica della storia, perché la storia narra il mondo per come è, mentre la poesia lo narra per come *dovrebbe essere*. È il medesimo problema che troviamo, inoltre, nella tematizzazione kantiana (e poi goethiana) del *dover essere* (in tedesco «*es soll sein*», ed è inutile ricordare la centralità che il verbo «*sollen*» ha nella filosofia di Kant) e che porta il filosofo di Königsberg a postulare l'immortalità dell'anima: poiché il limite posto alla esistenza umana sulla terra rende praticamente impossibile realizzare quell'unione tra la virtù e la felicità in cui solo consiste il sommo bene, occorre ipotizzare, per le esigenze imposte dalla stessa struttura della virtù – che anche se non motivata dal premio, non può tuttavia non vedere co-

² Alberto Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, Il melangolo, Genova 1983, p. 51.

ronati dal successo i propri sforzi – che tale unione sia garantita da un al di là della storia.

Insomma, la realtà che viviamo e che sperimentiamo, segnata dal limite, dall'iniquità e dal male, invoca dal suo stesso interno un *imperativo dell'eterno*, ovvero di essere trasfigurata in quel *novum*, in quella *novitas*, che sola la rende santa. Richiede che non solo non ci siano più morte, lutto, lamento e affanno e che tutte le lacrime siano asciugate, ma anche, per dirla con le parole di Lessing riportate in esergo di queste note, che nessuna lacrima e nessuna anima vadano mai più perdute. Che ogni lacrima e ogni anima abbiano dunque un'intima e profonda giustificazione di senso.

L'*imperativo dell'eterno* di Apocalisse 21 racchiude in sé un pressante argomento di teodicea e richiede pertanto, già qui e ora, il nostro impegno a che le porte della Gerusalemme nuova non vengano mai chiuse per nessuno.

Un'ermeneutica della continuità?

A ben guardare, è solo la paura, il timore, umano troppo umano, che il terreno ci frani sotto i piedi e quindi il terrore di perdere in un battibaleno ciò che abbiamo conquistato con fatica nel corso di una storia millenaria, che ha spesso fatto preferire, nella Chiesa, il richiamo alla *traditio* e alla *identitas* rispetto alla sconcertante imprevedibilità della *novitas* dell'imperativo dell'eterno.

Ma può un cristiano, che abbia interiorizzato la dimensione escatologica della *novitas* di Apocalisse 21, essere ancora un conservatore? Può ancora proclamarsi un fedele adoratore della *traditio* e della *identitas*?

Come si sa, questa domanda (che percorre da sempre la vita della Chiesa, come del resto di ogni istituzione storica) è tornata di prepotente attualità specie in forza della caratterizzazione teologica manifestamente conservatrice conferita da Benedetto XVI al suo pontificato e ben sintetizzata dal suo discorso alla curia romana del 25 dicembre 2005 in ordine alla preminenza della ermeneutica della continuità su quella della discontinuità nell'analisi teologica del Concilio Vaticano II.

Ora, a me pare che, se inserite nel quadro che siamo qui venuti sommariamente tratteggiando, l'ermeneutica della discontinuità e quella della continuità esplichino il loro contenuto più produttivo solo se tenute sempre assieme, come momenti antitetici, ma non auto-escludentisi, di un processo di comprensione e re-interpretazione del fatto religioso. Se vengono solo giu-

stapposte o contrapposte come reciprocamente incompatibili, si verifica nei loro riguardi la stessa dinamica che Kant individuava tra il dato dell'intelletto e il dato dell'esperienza sensibile: il primo senza il secondo è cieco (la discontinuità senza continuità), ma il secondo senza il primo è vuoto (la continuità senza discontinuità). Se è vero che leggere in un momento della storia della Chiesa (se pure epocale come il Vaticano II) solo la discontinuità con il passato, ossia l'elemento di novità radicale, impedisce di cogliere il lento processo di gestazione che i concetti teologici vivono all'interno della storia della Chiesa, mano a mano affinandosi e sempre meglio conformandosi allo spirito del tempo abitato dallo Spirito di Dio, nondimeno enfatizzare unicamente la dimensione della continuità soffoca, imbrigliandola e fagocitandola nei meccanismi normalizzanti dell'istituzione giuridica, la dinamica «eversiva» e «rivoluzionaria» della profezia escatologica che vive e si alimenta della ermeneutica della discontinuità.

Misconoscere del tutto la dinamica eversiva e sconvolgente della intuizione/ispirazione profetica significa precludersi l'autentica ermeneutica del *besser Verstehen* che ha ispirato (nel senso genuinamente religioso di questo termine) papa Giovanni XXIII nell'indizione proprio del Vaticano II: «il Vangelo non è cambiato, ma siamo noi che abbiamo imparato a conoscerlo e interpretarlo meglio». Il «comprendere meglio» (un principio cardine della ermeneutica filosofica, da Kant e Schleiermacher fino a Dilthey) è alla base anche della ermeneutica del non detto implicita nella ermeneutica della discontinuità: il cristiano è quindi sempre chiamato a inverare il *novum* carsicamente presente in ogni fatto storico, per trasfigurarli in forme inedite e sempre in trasformazione.

In conclusione: il «semper idem» (non a caso il motto del conservatore card. Ottaviani, uno dei più fieri oppositori del Vaticano II!) ha quindi senso per il cristiano che si faccia ispirare dalla forza eversiva e dalla *novitas* dell'escatologia solo se declinato alla maniera del *Carmen saeculare* di Orazio, ovvero, come contemporaneamente anche «semper alius»... ■