

Il tempo e la fine

LUIGI GIORGI

«Quelli che dormono, infatti, dormono di notte; e quelli che si ubriacano, di notte si ubriacano. Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza»

(1Ts 5, 7-9).

C'è soltanto questa spiaggia fra noi e l'Onnipotente: così dice, più o meno, un soldato americano sbarcato in Normandia nel film di Steven Spielberg *Salvate il soldato Ryan*. Ciò mi spinge a una riflessione: quanto c'è fra noi e il ritorno del Cristo? Fra noi e la fine del tempo? Fra noi e il Regno? Fra noi e la salvezza?

C'è una parte del saggio di Paolo Flores d'Arcais su Gesù¹ nel quale l'autore affronta il tema della venuta del Regno e della salvezza, e lo fa seguendo un percorso storico interessante, ma che, a mio parere, resta sulla superficie del problema, se di "problema" si tratta (ma potremmo parlare più che altro di "mistero"). Flores d'Arcais, partendo dalla lettera di Paolo ai Tessalonicesi scrive: «il trionfo apocalittico del Regno avverrà nel corso della generazione stessa degli apostoli»². Ma lo spazio dell'attesa si è dilatato e l'attesa, la speranza che non arriva, afferma Flores d'Arcais, «rende necessaria la fondazione della Chiesa»³.

Ma se storicamente si può, anche se con qualche rischio di interpretazione, prendere alla lettera testi scritti molto dopo la morte e resurrezione di Gesù, cosa che Flores d'Arcais fa, tale approccio non riesce a fare il paio con la fede. Lo stesso studioso scrive infatti che:

«La fede consente di dire tutto, naturalmente, come già sapeva San Paolo, che usa la parola *moria* (folia, stoltezza, comunque l'opposto della "ragione" nel senso greco del termine) a proposito della fede. La ricerca storica no»⁴.

¹ Paolo Flores d'Arcais, *Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, add Editore, Torino 2011.

² Flores d'Arcais, *Gesù*, p. 21.

³ Flores d'Arcais, *Gesù*, p. 26.

⁴ Flores D'Arcais, *Gesù*, p. 35.

Giorgio Agamben ragiona sullo stesso problema e nella stessa linea, anche se sposta il piano prospettico dell'analisi. Scrive infatti che:

«Occorre sottolineare con forza questo punto, contro un'opinione che si sente spesso ripetere dai teologi, a proposito di un preteso "ritardo della parusia". Secondo quest'opinione, che mi è sempre parsa blasfema, quando la comunità delle origini, che aspettava come imminente il ritorno del messia e la fine dei tempi, si rese conto di avere a che fare con un ritardo di cui non riusciva più a venire a capo, avrebbe allora mutato il suo orientamento per darsi una stabile organizzazione istituzionale e giuridica. Ciò significa che essa avrebbe cessato di *paroikenin*, di soggiornare come straniera nel secolo, per cominciare a *katoikein*, ad abitarvi come cittadina, come qualsiasi altra istituzione mondana»⁵.

Agamben indica una diversa qualità e concezione del tempo: «il tempo del messia non designa, infatti, una durata cronologica ma, innanzitutto, una trasformazione qualitativa del tempo vissuto».

Eppure il tempo si è dilatato, allungato nella storia. Storia che è un *interim* come scrive Agamben stesso ragionando su Schmitt e Peterson⁶.

Ma il tempo sul quale ragioniamo è da noi determinabile o meno? Il "frattempo", l'"interim" quanto dureranno? Agamben scrive che: «il messianico non è la fine del tempo, ma il tempo della fine»⁷, soprattutto quando ragiona sul fatto che fare esperienza del "tempo messianico" «implica una trasformazione integrale di noi stessi del nostro modo di vivere»⁸. Il tempo mes-sianico è l'unico nel quale la Chiesa può vivere, poiché essa, ricorda Agamben, «può vivere come istituzione soltanto mantenendosi in relazione immediata con la propria fine»⁹.

⁵ Giorgio Agamben, *La Chiesa e il Regno*, nottetempo, Roma 2010, p. 7.

⁶ Cfr. Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 19. Schmitt parla della Chiesa come di una *complexio oppositorum*: «Pare non possano darsi opposizioni che essa non riesca ad abbracciare [...] Ma anche dal punto di vista teologico la *complexio oppositorum* domina ovunque. L'Antico e il Nuovo testamento valgono entrambi, l'uno accanto all'altro, e all'*aut aut* marcionita si risponde qui con un "sia sia"». Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 15 e p. 16.

⁷ Agamben, *La Chiesa e il Regno*, p. 8.

⁸ Agamben, *La Chiesa e il Regno*, p. 11.

⁹ Agamben, *La Chiesa e il Regno*, p. 18.

Ma il problema di che cosa fare nell'attesa, in questo fra-tempo, si pone in tutta la sua "tragicità". Che cosa bisogna fare nel tempo datoci? Ecco la domanda angosciata dell'uomo... Scriveva Sergio Quinzio:

«È assolutamente impossibile vivere e lavorare nel mondo per quasi tutte le ore del giorno e insieme "cercare il regno"; come sarebbe stato impossibile a Matteo seguire Gesù e insieme continuare a fare l'appaltatore d'imposte. Se, d'altra parte, sofferissimo adeguatamente questa impossibilità non potremmo continuare a vivere»¹⁰.

Come attendere alle cose ultime e penultime? Scriveva Dietrich Bonhoeffer: «il penultimo va salvaguardato per amore dell'ultimo. Una sua distruzione arbitraria pregiudicherebbe gravemente l'ultimo»¹¹.

L'attesa diviene una "lotta", quasi un "corpo a corpo" fra la natura umana e quella divina. Scrive Rita Fulco commentando le opere di Quinzio che «il fatto che si continui a morire, nella sua tragicità, non è l'unica pietra dello scandalo. Il "da farsi" nel continuare a vivere non lo è da meno»¹². Per Quinzio, infatti,

«Proprio perché l'imminenza dell'éschaton è vissuta come certa, l'attesa dell'evento risolutivo che si confida ogni giorno di vedere con i propri occhi diventa ogni giorno più difficile [...]. Ogni volta che un credente muore con la sua speranza, la sua morte rimbomba come un masso caduto nell'abisso dell'assenza di Dio, risuona nel vuoto come una smentita della promessa, una smentita della fedeltà di Dio, una smentita di Dio»¹³.

Comunque Quinzio non si rassegnava, come ha ricordato Giuseppe Cantarano: «Eppure, se Dio è stato sconfitto, l'attesa messianica non può convertirsi nell'evento apocalittico. Era quello che Quinzio pensava – ne soffriva – ma non cessava di credere. Credeva e non si rassegnava»¹⁴. E infatti Quinzio invitava, nell'attesa nel fra-tempo, alla preghiera, con tutta la sua "precarietà"¹⁵ alla conversione, con tutta la sua fatica¹⁶.

¹⁰ Sergio Quinzio, *La fede sepolta*, in Rita Fulco, *Il tempo della fine. L'apocalittica messianica di Sergio Quinzio*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, p. 133.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Etica*, Queriniana, Brescia 2010, p. 133.

¹² Fulco, *Il tempo della fine*, p. 138.

¹³ Sergio Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, in Fulco, *Il tempo della fine*, p. 138.

¹⁴ Giuseppe Cantarano, *I giorni della vita*, Ed. San Raffaele, Milano 2011, p. 216.

¹⁵ Cfr. Fulco, *Il tempo della fine*, p. 136.

¹⁶ Cfr. Fulco, *Il tempo della fine*, p. 134.

Di fronte all'angoscia dell'attesa, alla fatica del vivere mi viene alla mente il grido¹⁷ di Gesù sulla croce, che un po' tutti ci accomuna. Gesù urla infatti il salmo 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Non usa l'ebraico, ma la lingua del popolo minuto, l'aramaico. E questo perché egli è uomo fra gli uomini, dà corporeità alla sua divinità e lo fa con l'ultima "disperata" invocazione. Ha scritto Benedetto XVI che quello di Gesù

«non è un qualsiasi grido d'abbandono. Gesù recita il grande Salmo dell'Israele sofferente e assume con sé tutto il tormento non solo d'Israele, ma di tutti gli uomini che soffrono in questo mondo per il nascondimento di Dio. Egli porta davanti al cuore di Dio stesso il grido d'angoscia del mondo tormentato dall'assenza di Dio. Si indentifica con l'Israele sofferente, con l'umanità che soffre a causa del «buio di Dio», assume in sé il suo grido, il suo tormento, tutto il suo bisogno di aiuto e con ciò, al contempo, li trasforma»¹⁸.

Resta la speranza, la fiducia, la voglia, faticosa e piena di "tradimenti", dell'incontro con il Cristo e con il Regno. Un'ultima suggestione. Nel Vangelo di Luca si narra dei discepoli di Emmaus: essi, pur non riconoscendo il Risorto, lo esortano a restare con loro perché la sera si avvicinava. La versione greca dice: «*kai parabiasanto auton*» cioè «e forzarono lui»¹⁹. Ecco forse una chiave, per quanto ardua, quando incontriamo, per pura Grazia, la voce del Signore, in attesa del suo ritorno: "forziamolo" a restare con noi, e "sforziamoci" di restare con lui, secondo la sua volontà²⁰. ■

¹⁷ Sul gridare nel Vangelo mi sembra interessante il saggio di Matteo Prodi, "Gridare": *un verbo centrale per chi crede nel Vangelo*, "Il Margine", 32 (2012), n. 3, pp. 13-19.

¹⁸ J. Ratzinger Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, p. 239. Ha scritto Umberto Curi che: «Proprio nell'abbandono, quando Cristo si sente completamente abbandonato, attraverso il grido egli esprime il momento della massima relazione. Nella croce coincidono il culmine dell'abbandono e il culmine della relazione. Si può allora comprendere perché, nella concezione cristiana, le due dimensioni – quella della vita e quella della morte – vadano letteralmente pensate insieme, non l'una come negazione dell'altra; perché dunque la vita stessa sia vista come qualcosa che ha in sé la morte, ma che alla morte non si arrende». Umberto Curi, *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 225-226.

¹⁹ *Vangeli e Atti degli apostoli*, a cura di P. Beretta, San Paolo, Milano 2005, pp. 748-749.

²⁰ Scrive Agamben: «*Parousia* significa in greco semplicemente: presenza (*para-ousia*, letteralmente: essere accanto; nel presente, l'essere sta, per così dire, accanto a se stesso)». G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 70.