

## QUALE ESCATOLOGIA PER GESÙ DI NAZARET?

**Card. Gianfranco Ravasi**

Si impone una nota preliminare: il “*per Gesù*” del titolo corrisponde a un genitivo soggettivo, ossia l’escatologia proposta da Gesù di Nazaret, il cosiddetto “Gesù storico”. Appare subito la complessità di questa operazione perché la fonte dei quattro Vangeli, unica base documentaria, appartiene a un genere letterario ove s’intrecciano storia e kerygma, *Lógos* e *sarx* in modo inestricabile. Sceverare, quindi, il pensiero del Gesù storico è piuttosto impegnativo e spesso gli esiti sono fragili e non incontrovertibili, come attestano le varie tappe della *Quest* storiografica sulla figura, la parola e l’opera di Gesù di Nazaret, ampiamente sviluppatasi nel secolo scorso, il cui cantiere non è ancora chiuso.

### **Una questione fluida e complessa**

Noi, perciò, preferiamo muoverci puntando non tanto sul Gesù storico ma piuttosto sul “Gesù della storia”, così come emerge dalla fonte dei Vangeli, assumendo perciò i dati sul nostro tema in maniera inclusiva non esclusiva, nella loro totalità così come è assegnata dagli evangelisti alla figura di Gesù Cristo. Come affermava R. Schnackenburg nel suo famoso saggio sulla categoria “Regno di Dio”, «il problema se Gesù abbia atteso e presupposto la venuta del Figlio dell’uomo e del Regno di Dio in un futuro prossimo, temporalmente limitato, è uno dei più difficili e scabrosi che l’esegeta del Nuovo Testamento debba affrontare. L’amore per la verità lo obbliga a evitare qualsiasi artificio apologetico; d’altra parte, oltre alla sua stessa fede, anche la necessità di valutare tutti i testi disponibili gli vieta di accontentarsi della spiegazione razionalistica, secondo cui su questo punto Gesù si sarebbe ingannato e la Chiesa primitiva avrebbe cambiato il senso della sua attesa imminente»<sup>1</sup>.

Due sono i principi metodologici suggeriti dall'esegeta tedesco. Da un lato, evitare sia la Scilla apologetica sia la Cariddi storicistica. D'altro lato, adottare una visione sincronica capace di assumere tutti i dati testuali finali, che si rivelano strutturati a più livelli (storico, letterario, teologico) in modo compatto e che sono difficilmente dissezionabili. Certo, come vedremo, questa massa testuale tematica non è sempre coerente e tenere «tutte insieme le parole del Signore», come ancora propone Schnakenburg<sup>2</sup>, rivela appunto questa incoerenza, per cui «è delicato tentare di ricostituire la posizione originale di Gesù o quella della comunità primitiva sull'argomento» escatologico<sup>3</sup>. Dati i limiti della nostra analisi e il protocollo adottato, noi non ricostruiremo e analizzeremo, sempre che sia alla fine possibile, le due “posizioni” – cioè il pensiero del solo Gesù storico o quello dell'intera documentazione evangelica al riguardo – ma ci accontenteremo di allestire un dossier essenziale con un giudizio generale sulla sua complessità.

Come è risaputo, la svolta fondamentale in questo ambito è stata segnata da J. Weiss e A. Schweitzer che, reagendo alla teologia liberale, assegnarono sia alla figura sia alla predicazione di Gesù un carattere escatologico-apocalittico, protese com'erano verso l'imminente venuta del Regno di Dio. Certo è che Gesù, pur rivelando tratti sapienziali, non è riconducibile alla tipologia del semplice maestro di etica. Questo profilo profetico-escatologico si è imposto in tutta la teologia del Novecento: basti pensare, sia pure con notevoli varianti e talora con antitesi dialettiche, a Barth, Bultmann, Cullmann, Dodd, Moltmann, Conzelmann, per elencare i nomi più alti, dei quali J. Ratzinger offre una galleria di ritratti incisivi nel suo saggio sull'*Escatologia*<sup>4</sup>.

È indubbio, poi, che, come la cristologia sarà il cuore della predicazione post-pasquale, il tema del Regno di Dio lo è per la predicazione pre-pasquale, essendo la sintesi e il centro della predicazione di Gesù (J. Gnllka). Categoria desunta e rielaborata dall'Antico Testamento (cf. ad esempio *Sal* 96-99), il Regno dei cieli, secondo la locuzione eufemistica matteana, ha come titolari Dio (*Mt* 12,28; 19,24), il Padre (*Mt* 6,10), ma anche Gesù stesso (*Mt* 20,21), Figlio dell'uomo (*Mt* 13,41;

16,28). Che sia un nucleo fondamentale nell'annuncio di Gesù è evidente anche a livello statistico: delle 122 occorrenze neotestamentarie, 99 appartengono ai Sinottici e 90 sono messe in bocca a Cristo stesso. È ormai noto che si tratta di una categoria dinamica, per cui è una regalità, una "kingship", una "Herrschaft" operativa storico-escatologica, più che un "kingdom" o un "Reich" spaziale o mondano (cf. Gv 18,36), pur non escludendo la dimensione cosmica del governo regale divino. È altrettanto noto che questo dinamismo è in progresso, come attestano le parabole "della crescita" (Mc 4,26-32) attraverso l'immagine vegetale del seme e dell'albero.

È pure acquisita la distinzione tra la concezione "escatologica" del Regno – che suppone una continuità tra i due eoni, quello storico presente e il trascendente futuro, secondo una compattezza che unisce temporalità ed eternità – e la visione "apocalittica" che esige una frattura tra presente e futuro, tra un prima e un poi, attraverso la conflagrazione dell'eone storico, sostituito da quello trascendente. Illuminante per il nostro tema rimane il kerygma primordiale di Gesù, giunto a noi col rivestimento redazionale degli evangelisti. La versione più ampia è quella di Marco 1,15: «Il tempo (*kairós*) è giunto a pienezza, il Regno di Dio è vicino (*énghiken*); convertitevi e credete nel vangelo». Le due coppie di appelli si distinguono: la prima è di natura teologica, la seconda antropologica. In pratica si coniugano intimamente grazia e libertà, l'asserto di fede e la norma morale.

La formula si presenta – sempre secondo la stessa struttura – ridotta in Matteo 4,17: «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino (*énghiken*)». Anche al Battista è assegnato lo stesso kerygma: «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicino (*énghiken*)» (Mt 3,2), e l'imminenza per il Precursore è chiara (Mt 3,10: la scure e il fuoco). Anche i discepoli devono proclamare lo stesso annuncio: «Predicate, dicendo che il Regno dei cieli è vicino (*énghiken*)» (Mt 10,7). Il tema del Regno attraverserà da quel momento l'intera predicazione e azione di Gesù: si pensi alle Beatitudini matteane, alle parabole, al Padre nostro, alla missione dei discepoli, ai miracoli stessi e agli esorcismi. Come scrive J. Ratzinger, «la persona di Gesù stesso si trova al punto prospettico di ciò che egli afferma sul Regno di Dio»<sup>5</sup>.

Per il nostro tema, però, merita una sottolineatura il verbo *énghiken* usato per definire la presenza del Regno in tutte le formule citate. Grammaticalmente è un perfetto del verbo *enghízô* che di per sé designa una vicinanza sia spaziale sia temporale. Ora, il perfetto greco, come è noto, indica un atto del passato il cui effetto perdura nel presente. Come fa notare M. Zerwick, il valore di questo perfetto è equivalente quasi a un *adest*, “è presente”, basato su un passato, ammettendo anche uno sviluppo futuro<sup>6</sup>. Il concetto, allora, non è di per sé riducibile all’idea di un’“imminenza” ma piuttosto di una “presenza”, che, come si vedrà, Gesù collega non di rado a se stesso e alla sua opera. In questa luce bisogna considerare alcuni passi sull’urgenza del Regno come appello a una scelta esistenziale immediata, di conversione e di fede, nei confronti della persona di Cristo e del suo messaggio. Detto in altri termini, spesso «il linguaggio escatologico non ci anticipa gli eventi a venire ma... è piuttosto espressione della speranza religiosa in veste mitologica» o, meglio, esistenziale, come scriveva D.C. Allison<sup>7</sup>.

Questo, però, non esclude che nel dossier evangelico non manchino, come vedremo, attestazioni di una tensione verso il futuro più o meno imminente, cosa per altro implicita, come dicevamo, nell’*énghiken* del kerygma primordiale. La questione più spinosa riguarda la convinzione di Gesù proprio sull’imminenza temporale di stampo apocalittico. Egli condivideva quell’atmosfera che si era creata in certi ambiti del I sec. secondo i quali l’*eone* presente aveva le ore contate e si sarebbe inaugurato quello futuro governato da Dio? Una simile atmosfera socio-religiosa è attestata a più riprese da Giuseppe Flavio<sup>8</sup> ed evocata da Gamaliele nel suo discorso davanti al Sinedrio ove si citano Teuda e Giuda il Galileo (*At* 5,36-37). Per questo alcuni studiosi sospettano che «essendo Gesù un giudeo del I secolo..., prendesse l’escatologia in senso più letterale di molti di noi»<sup>9</sup>. In realtà, come vedremo, la complessità così variegata del dossier escatologico riguardante Gesù incrina questa ipotesi, a prescindere poi dall’impossibile riduzione di Cristo a un eccitato agitatore socio-religioso, come ormai è pacificamente acquisito dall’analisi completa della sua figura e del suo messaggio globale.

## L'escatologia presenziale

Nei Vangeli «non esiste uno sviluppo lineare in ciò che concerne l'attesa della fine prossima», questa considerazione di Ratzinger<sup>10</sup> registra un dato di fatto che ora cercheremo di illustrare attraverso una trilogia documentaria che comprende la presenzialità dell'escatologia in Cristo, l'imminenza dell'evento escatologico e la sua traslazione verso un futuro remoto. È una trilogia che può essere ben rubricata sinteticamente con l'invocazione del Padre nostro: «Venga il tuo Regno!». Iniziamo col primo quadro di questo ideale trittico tematico, quello della presenzialità escatologica. In esso troviamo al centro un testo emblematico: **Luca 17, 20-21**, ove si descrive la radice dell'intero albero escatologico. Infatti, il Regno che deve venire ha già iniziato in Cristo la sua presenza, come per altro si indicava nel citato *énghiken* del kerygma iniziale di Gesù.

Il passo si apre con un'interrogazione dei farisei, modulata su uno stereotipo apocalittico, ossia la data della “venuta” del nuovo eone definitivo, quello del Regno: «Quando viene (*érchetai*) il Regno di Dio?». Non per nulla si è soliti definire il paragrafo 17,20-37 di Luca come “la piccola apocalisse” (o “escatologia”) in correlazione con “la grande apocalisse” (o “escatologia”) di 21,5-36. Significativo è l'uso del presente, anche se è probabile la sfumatura di futuro. Il presente, infatti, è ribadito nella risposta di Gesù: «Il Regno di Dio non viene (*érchetai*) con *paratéresis*»<sup>11</sup>. Questo hapax può essere reso come se indicasse un’“attraazione dell'attenzione” o come se fosse possibile “osservare” un evento attraverso segni previsionali o sulla base di un clamore capace di attirare l'attenzione. È, quindi, una venuta non teofanica col relativo apparato di simboli cosmici visibili (cf. *Es* 19,16-18). Per questo, Gesù esclude gli annunci apocalittici: «Nessuno dirà: Eccolo qui! Oppure: Eccolo là!».

È a questo punto che egli introduce una dichiarazione che è stata oggetto di molteplici interpretazioni: «Perché, ecco, il Regno di Dio è *entòs hymôn*». Questa preposizione ha un valore piuttosto fluido che può oscillare tra un “dentro di” e, quindi, si riferirebbe al cuore, alla coscienza, all'esperienza interiore di fede dei

presenti, e un “in mezzo”. È quest’ultima la resa più corretta perché ricalca una formula anticotestamentaria sulla presenza di Dio in Gerusalemme attraverso il tempio e la sua opera di salvezza: «Re di Israele è Jhwh in mezzo a te», per cui la figlia di Sion «non temerà più alcuna sventura» (*So* 3,15). Significativo in questo versetto profetico è il rimando al Regno di Dio, come altrove (*Is* 24,23). Non si tratta, quindi, di uno spazio interiore personale, soggettivo, etico-psicologico ma di una presenza reale oggettiva cristologica. Come aveva intuito Origene, Cristo è l’*autobasiléia* nella storia umana.

La conferma di questa escatologia presenziale è evidente in un altro passo lucano: «Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto (*éphrasen*) tra voi (*eph’ hymâs*) il Regno di Dio» (11,20). Gli esorcismi e i miracoli che Cristo compie sono un segno escatologico che anticipa la pienezza della redenzione e della salvezza. Dio manifesta la sua signoria regale già ora nell’opera di Cristo, che agisce col “dito” stesso del Creatore e Salvatore divino (cf. *Sal* 8,4; *Es* 8,15). Che questa presenza salvifica sia quasi il primo atto di un’escatologia che si protende verso una pienezza futura appare dal fatto che nei versetti successivi (17,22-37) entra in scena il «giorno del Figlio dell’uomo» (17,24.26) con una coreografia di stampo apocalittico (Noè, Lot, Sodoma). È pure interessante che si riprenda in parallelo per l’atto escatologico ultimo lo schema usato per l’escatologia presenziale, coi falsi annunci: «Vi diranno: Eccolo là! Oppure: Eccolo qui! Non andateci, non seguiteli!» (17,23).

È, comunque, significativo che anche questo evento estremo venga annodato alla tappa radicale originaria, quella incarnata dalla figura di Gesù. Il «giorno del Figlio dell’uomo», evidente parallelo del «giorno di Jhwh» profetico (cf. *Am* 5,18), è, infatti, preceduto dalla vicenda salvifica pasquale: «Prima è necessario che egli soffra molto e venga rifiutato da questa generazione» (17,25). L’escatologia, così come è concepita in questo paragrafo lucano è perciò unitaria, coinvolge l’“ora” e il “poi”, il “prima” e l’“infine”, delineando quindi un’unica storia della salvezza nella quale già è innestata l’escatologia che innerva il tempo presente.

In questo orizzonte si colloca l'“escatologia realizzata” giovannea, particolarmente approfondita, come è noto, da Ch.H. Dodd, ove si assiste al trapasso da un'escatologia dell'imminenza a un'escatologia dell'immanenza (tema che è oggetto di una trattazione a parte). Non entriamo, perciò, nel merito di questo orizzonte che gode di una sua autonomia e originalità, considerato anche il forte tasso di elaborazione teologica che il quarto evangelista opera sulla sua specifica base storica. La sequenza dei passi è ampia e significativa, a partire da 5,24-25: «Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato (*metabébeken*) dalla morte alla vita... Viene l'ora – ed è questa – in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno» (cf. *IGv* 3,14: «Noi sappiamo che siamo passati – *metabébekamen* – dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane – *ménei* – nella morte»).

La serie testuale può continuare in Giovanni 3,18-21; 6,50-51; 8,51-52; 11,21-26. Tuttavia dobbiamo subito segnalare che con questa escatologia realizzata nel quarto Vangelo ne coesiste un'altra futura, ad essa intimamente collegata a partire ancora dal discorso di 5,28-29: «Viene l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e usciranno quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di morte». Così si ha anche nel discorso della sinagoga di Cafarnaò ove, a 6,50-51, si accosta in contrappunto 6,39.40.44.54. Si tratta di una questione ormai molto esaminata che è affrontata da tutti i commenti al quarto Vangelo<sup>12</sup>.

Per concludere, possiamo allegare il celebre passo di **Marco 13,32**, un testo che può essere un forte antidoto alla riduzione di Gesù a un semplice predicatore apocalittico. Un loghion, tra l'altro, contrassegnato da un'indubbia autenticità storica per il cosiddetto criterio dell'“imbarazzo” o della “discontinuità”: il cristianesimo delle origini non avrebbe mai “inventato” una simile confessione di ignoranza del suo Maestro. Si spiega, così, anche la situazione testuale accidentata, per cui la frase è omessa dal Codice Sinaitico, dalla Vulgata e da vari manoscritti copti e siriaci (e

ignorata da Luca, a differenza di *Mt* 24,46), rivelandosi così come una *lectio difficilior* da accogliere. Ecco il passo: «Quanto a quel giorno e a quell'ora nessuno lo sa, né gli angeli in cielo, né il Figlio se non il Padre». In parallelo si potrebbe allegare, quasi a conferma, Atti 1,7: «Non spetta a voi conoscere tempi e momenti che il Padre ha riservato al suo potere». Un tema che ha qualche traccia analoga nella precedente tradizione biblica (*Zc* 14,7) e giudaica (*2Bar* 21,8; 48,2-3). Certo è che questa affermazione è in stridente contrasto con la dichiarazione antecedente di Gesù che dovremo esaminare nella nostra prossima tappa: «In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute» (*Mc* 13,30).

### L'escatologia imminente

In controcanto con la dichiarazione di Marco 13,32, il versetto appena citato di **Marco 13,30** presenta un'imminenza escatologica legata alla «generazione» apparentemente contemporanea a Gesù. Se, poi, si considera che il tradizionale computo di una generazione è circoscritto ai 40 anni, il passo potrebbe essere un rimando al 70 d.C., e quindi all'evento della distruzione di Gerusalemme. Per questo il testo di Marco 13,30 è collegato da molti esegeti ai dati che nei discorsi escatologici dei Vangeli si riferiscono a quell'evento storico epocale e che, perciò, dovrebbe essere ricondotto all'opera redazionale degli evangelisti. Tuttavia il contesto è carico di componenti di impronta apocalittica futura: «Invierà gli angeli e radunerà gli eletti dai quattro venti, dall'estremità della terra all'estremità del cielo» (13,27). Come scrive H.-J. Klauck, «gli eventi contemporanei per Marco non devono essere male interpretati al fine di calcolare delle date, ma devono ricordare ai lettori che qualsiasi tempo è posto sotto una riserva escatologica»<sup>13</sup>. Non, quindi, un determinismo cronologico ma una tensione teologica innestata nella storia.

Se vagliamo più minuziosamente il versetto, notiamo che gli eventi ai quali Gesù si riferisce sono designati con uno stereotipo apocalittico *táuta pánta*, «tutte queste cose» e, quindi, si assumerebbe il blocco del precedente discorso escatologico (13,7-27). Allora, la «generazione» contemporanea a Gesù, come si diceva,

riguarderebbe i giudei del tempo e si potrebbe pensare alla scadenza dell'imminente fine di Gerusalemme. Oppure si potrebbe interpretare l'espressione come un concetto non strettamente temporale, per cui l'indicazione risulterebbe vaga e indeterminata, non stringente a livello cronologico<sup>14</sup>.

Il testo più incisivo sull'escatologia imminente è, invece, riscontrabile in **Marco 9, 1**, un loghion di Gesù che ha generato un imponente dibattito e un'altrettanto imponente bibliografia<sup>15</sup>: «In verità vi dico: Vi sono alcuni, qui presenti, che non gusteranno la morte<sup>16</sup> finché (*héôs an*) vedano il Regno di Dio venuto (*elelythyân*) in potenza (*en dynámei*)». Si noti anche in questo caso (come in *Mc* 1,15) l'uso del perfetto che evoca un atto passato il cui effetto perdura nel presente e si apre al futuro (*héôs an*). Al passo marciano è da accostare il parallelo stretto di Matteo 16,28 e il testo analogo ma di diversa prospettiva e specificazione di Matteo 10,23: «Quando sarete perseguitati in una città, fuggite in un'altra. In verità vi dico: non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo». Il linguaggio sembra essere qui connotato da un profilo escatologico-apocalittico piuttosto mobile, tant'è vero che il versetto precedente suona così: «Chi avrà perseverato sino alla fine (*eis télos*) sarà salvato» (*Mt* 10,22). Ha, perciò, ragione Ratzinger quando afferma che «non esiste uno sviluppo lineare in ciò che concerne l'attesa della fine prossima»<sup>17</sup>.

Ma ritorniamo al merito di Marco 9,1 con una breve carrellata delle principali interpretazioni. Convinzione diffusa è che si tratti di un loghion autentico di Gesù e non redazionale a causa della tipologia della sua formulazione (le locuzioni «in verità io vi dico» e «non gustare la morte», così come il “vedere” e il nesso *héôs an*). Per alcuni (ad es. Dodd) il Regno è sperimentabile già ora attraverso i miracoli (spesso chiamati *dynámeis*) e la parola autorevole ed efficace di Cristo. Altri vedono una vena polemica nei confronti degli avversari che saranno spiazzati dalla venuta del Regno nella persona e nell'opera di Gesù (T.R. Hatina). Al contrario, per altri ancora, questa è una promessa rivolta ai discepoli per incoraggiarli alla perseveranza, soprattutto dopo che nei versetti precedenti (8,34-38) Cristo ha delineato le sue

esigenze radicali per la sequela (S. Légasse, J. Mateos). C'è chi rimanda, invece, alla caduta di Gerusalemme (cf. *Mc* 13,30; così R.T. France) o alla successiva Trasfigurazione, vera e propria epifania della potenza e della gloria di Cristo (J. Gnilka, R. Pesch, G. Perego), che potrebbe essere concepita come una prefigurazione della parousia (C. Focant, E. Nardoni).

C'è, infine, chi opta per una parousia imminente che Gesù connetteva alla sua morte (A. Ambrozic). Infatti, nel processo giudaico al sommo sacerdote Gesù risponde: «Vedrete il Figlio dell'uomo assiso alla destra della Potenza [*dýnamis*] e venire [*erchómenon*] con le nubi del cielo» (*Mc* 14,62). È evidente il ricalco del discorso escatologico marciano: «Vedranno il Figlio dell'uomo venire [*erchómenon*] sulle nubi con grande potenza [*dýnamis*] e gloria» (*Mc* 13,26). Il peso del parallelo è indubbio e per questo alcuni pensano che il detto di Marco 9,1 abbia la funzione di «contrastare i dubbi che evidentemente cominciavano ad affiorare tra i discepoli sul fatto che l'avvento del Regno sia veramente vicino»<sup>18</sup>, in connessione con la crisi del ministero di Gesù in Galilea e con la svolta del passaggio in Giudea.

Questa fluidità ermeneutica fa comprendere quanto sia difficile assegnare un significato netto al passo, tenendo conto del rilievo che, da un lato, ha l'escatologia presenziale sopra evocata e, d'altro lato, quella futura che tra poco considereremo. È in questa oscillazione che si deve collocare l'affermazione di Marco 9,1, oscillazione marcata anche dal versetto precedente (8,38) di taglio più "futuro" e la successiva Trasfigurazione che è invece di impronta "presenziale". Tra l'altro, è da notare che – nonostante la svolta di Gesù ipotizzata da alcuni, dopo la "crisi galilaica", con l'abbandono dell'attesa di una parousia imminente – questa oscillazione continuerà a permanere a lungo nella visione escatologica delle comunità cristiane delle origini, come testimoniano le Lettere ai Tessalonicesi e la Seconda Lettera di Pietro, polemiche nei confronti di un'escatologia dell'imminenza dominante in alcune Chiese.

## L'escatologia futura

È indubbio che i Vangeli attestano anche una prospettiva più lunga per la piena venuta del Regno e dei suoi corollari. A livello simbolico è significativa la parabola della zizzania e del grano che distingue, da un lato, un tempo storico in cui i due vegetali crescono insieme e, d'altro lato, il tempo della mietitura (immagine apocalittica per designare il giudizio divino finale: cf. *Mt* 13,39; *Ap* 14,15; *Ger* 51,33) ove avverrà il discernimento: «Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e la momento della mietitura dirà ai mietitori: Raccogliete prima la zizzania e legatela in fasci per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio» (*Mt* 13,30). La stessa vicenda è reiterata non più metaforicamente ma eticamente nel grande affresco sul giudizio finale di Matteo 25,31-46.

I testi fondamentali sono i tre discorsi escatologici sinottici (*Mt* 24; *Mc* 13; *Lc* 21) che hanno suscitato complesse analisi esegetiche, che noi ovviamente non possiamo ora proporre, proprio a causa di quella oscillazione dei piani a cui sopra ci riferivamo e che si riflette anche in essi. Infatti, l'escatologia futura si interseca col rimando alla caduta di Gerusalemme per cui orizzonte remoto ed evento imminente s'incrociano tra loro. Significativa al riguardo è anche la "piccola escatologia" di Luca 17,22-37 sul «giorno del Figlio dell'uomo», che abbiamo già avuto occasione di evocare nella sezione dedicata all'escatologia presenziale. Noi ora selezioneremo solo alcuni passi dai tre discorsi escatologici che possono risultare più significativi. Complessa rimane la determinazione dell'assegnazione degli asserti al Gesù storico o alla redazione evangelica che riflette la temperie della Chiesa delle origini.

È interessante notare che le locuzioni per designare quell'orizzonte futuro variano, attingendo comunque alla tradizione biblica e giudaica. Iniziamo con **Marco 13, 24-27** (parallelo nella sostanza al già citato *Mc* 8,38): «In quei giorni, dopo quella tribolazione [*thlipsis*], il sole si oscurerà e la luna non darà più il suo chiarore e le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno scosse. E allora vedranno il Figlio dell'uomo venire nelle nubi con grande potenza e gloria. Egli manderà gli angeli e radunerà i suoi eletti dai quattro venti, dall'estremità della terra fino

all'estremità del cielo». I verbi sono tutti al futuro, a differenza del resto del discorso che spesso privilegia l'imperativo. Lo stile è solenne e attinge ampiamente alla tradizione profetico-apocalittica. Infatti la locuzione iniziale «in quei giorni» è parallela al sintagma «in quel giorno» di taglio escatologico presente in *Is* 19,16.18.19.21.23.24, ed equivalente all'altro modulo «alla fine dei giorni» (*Is* 2,2), erede del tema del «giorno di Jhwh» di Amos (5,18-20).

Non si tratta, quindi, di un'indicazione cronologica puntuale ma di una meta futura finale, come è suggerito dall'evocazione della *thlipsis*, la tipica “tribolazione” storica apocalittica (cf. *Gl* 3,2; 4,1; *Zc* 8,23), e dalla scenografia cosmica, anch'essa apocalittica, che attinge a *Is* 13,10 e 34,4, vera e propria de-creazione rispetto alla creazione genesiaca (*Gen* 1,14-19). Entro questa cornice si presenta il Figlio dell'uomo con un rimando al celebre passo di Daniele 7,13-14, ripreso da Gesù nel processo giudaico (*Mc* 14,62). Questo loghion sul Figlio dell'uomo è considerato dalla maggior parte degli esegeti come il primordiale capostipite dell'intera sequenza dei loghia assegnata a Gesù dai Vangeli. L'uso di questi materiali profetico-apocalittici, spesso orientati in chiave di giudizio, qui invece assume una qualità salvifica con l'originale introduzione del «raduno degli eletti», la cui universalità è marcata dalla menzione dei quattro punti cardinali (cf. *Zc* 2,10 LXX). Come è evidente, siamo in una prospettiva non tanto cronologico-eventuale quanto piuttosto storico-salvifica escatologica.

Diversa, al riguardo, è l'impostazione di **Matteo 24, 3**, passo preceduto dallo sguardo sulla riduzione di Gerusalemme a «pietra su pietra» (24,2): «Dicci quando accadranno queste cose e quale sarà il segno della tua *parousía* e della *synteleías tou aiônos*». È qui evidente il riferimento a una concezione apocalittica giudaica che distingueva una sequenza di eoni, destinati a scandire la storia della salvezza: dalla creazione all'elezione di Abramo, dall'elezione all'alleanza del Sinai con Mosè, dall'alleanza alla promessa e alla discendenza davidica, dall'esilio all'avvento del Messia, con la corrispondente “fine” o “compimento” (*synteleia*) degli eoni. Il cristianesimo, invece, distingueva sostanzialmente due ère: quella con la prima

venuta di Cristo, che riassumeva in sé l'antica alleanza e il tempo della Chiesa, e quella finale con la *deutéra parousía*, come la definiva s. Giustino, sulla base di Giovanni 14,3 («Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, verrò di nuovo e vi prenderò con me, perché dove sono io siate anche voi»).

Se è più esplicito in Matteo il riferimento alla fine del primo eone, più enigmatica e blanda è la connessione con la distruzione della città santa, e ugualmente fluida è la definizione cronologica. Infatti in Matteo 24,29-31 si ripresenta la sostanza di Marco 13,24-27, con la stessa cornice della «tribolazione (*thlipsis*) di quei giorni». Possiamo, perciò, concludere a una sostanziale coincidenza dei due evangelisti che, pur con sfumature e varianti diverse, presentano un evento di natura escatologica futura che è più *il* fine della storia che non *la* fine del mondo. La novità di Matteo sta, invece, nell'introduzione della categoria *parousía*, presente 24 volte nel Nuovo Testamento (Paolo registra 14 occorrenze) ed esclusiva di Matteo nei Vangeli: nel discorso escatologico, infatti, appare quattro volte (24,3.27.37.39)<sup>19</sup>.

Essa definisce «lo svelamento definitivo della storia salvifica del singolo, dei popoli e del mondo al momento della venuta gloriosa di Cristo»<sup>20</sup> a suggello della creazione, della redenzione, del giudizio e della salvezza. Come tale, la *parousia* è una realtà escatologica in senso pieno, coinvolgendo passato, presente e futuro, storia e trascendenza, tempo salvifico ed eternità. Perciò essa si configura nell'«oggi» sotto la forma dell'attesa e della speranza. È, quindi, priva di una connotazione cronologica precisa. Tuttavia nella cristianità delle origini fu proprio usata come espressione dell'escatologia «imminente». Si pensi, ad esempio, alle tensioni presenti nella comunità di Tessalonica, in cui si viveva «quasi che il giorno del Signore fosse imminente» (2Ts 2,2; il vocabolo *parousía* è, invece, in 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23). Oppure al monito di 2 Pietro 3,4 che, dopo aver segnalato il fatto che si tratta di domande artificiali e ingannevoli, ricorda che alcuni dicono: «Dov'è la sua *parousía* che egli ha promesso? Dal giorno in cui i nostri padri chiusero gli occhi, tutto rimane come al principio della creazione».

Di questa tensione che serpeggiava nella Chiesa delle origini si ha un indizio nel tema non raro del ritardo, il *chronízein*, della venuta finale del Signore pensata come imminente e invece sempre più dilazionata. Così, nella parabola del maggiordomo si legge: «Se quel servo malvagio dicesse in cuor suo: Il mio signore (*kýrios*) tarda (*chronízei*) ...» (Mt 24,48; cf. Lc 12,45). Anche in quella delle vergini sagge e stolte si nota che «lo sposo tardava (*chronizóntos*)» (Mt 25,5). Questo corollario sulla parousia, che di per sé è da connettere all'escatologia futura, ci rivela però come il tema potesse essere coordinato e declinato anche secondo le caratteristiche dell'escatologia imminente.

In appendice vorremmo riservare un cenno anche al passo di **Luca 21, 24** a cui J. Ratzinger ha dedicato un'attenzione particolare. Nel contesto della futura venuta del Figlio dell'uomo «su una nube con grande potenza e gloria» (21,27), Luca presenta un segno particolare connesso all'antecedente distruzione della città santa: «Gerusalemme sarà calpestata dai pagani finché i tempi dei pagani (*kairoì ethnôn*) non giungano a pienezza (*plerôthôsin*)». Il linguaggio apocalittico adottato in questa sezione, a cui abbiamo già fatto riferimento, fa pensare che si tratti di una rivisitazione dello spazio temporale simbolico di settant'anni (*Ger* 25,11; 29,10; *2Cr* 36,20-21; *Dn* 9,1-2) o di settanta settimane d'anni (*Dn* 9,24-27) in cui Dio usa le nazioni pagane come strumento del giudizio su Israele peccatore.

Un tempo intermedio, quindi, prima dell'escatologia perfetta finale, che è secondo Ratzinger «il tempo della Chiesa dei popoli del mondo». Per questo, «la fine di Gerusalemme non è la fine del mondo, bensì l'inizio di un nuovo periodo della storia della salvezza... Il presente non si muove verso la parousia ma verso il tempo dei pagani nel quale, dopo la diaspora di Israele, la Parola si metterà in cammino verso i popoli»<sup>21</sup>. Questa fase intermedia è, per altro, evocata anche in due passi del discorso escatologico di Marco e di Matteo. In Marco 13,10 si legge: «Prima è necessario che il vangelo sia annunziato a tutte le genti (*éthnê*)». Matteo 24,14, invece, suona così: «Questo vangelo del Regno sarà annunziato in tutta l'ecumene in testimonianza a tutte le genti (*éthnesin*), e allora giungerà la fine (*télos*)». Perciò,

secondo questa concezione – che può essere frutto dell'interpretazione della Chiesa delle origini (cf. *Rm* 11,25-26) – il *télos* escatologico accadrà solo quando l'intera terra abitata (l'«ecumene») avrà ricevuto l'annuncio del vangelo. Sono questi i *kairoí*, i tempi dei pagani, a cui rimanda Luca che li considera l'arco temporale della Chiesa, in armonia con la sua teologia generale<sup>22</sup>.

### **Spunti per un bilancio**

L'impressione generale che si può ricavare al termine di questo itinerario esegetico sommario, che si è mosso solo nell'ambito sinottico, è forse di spaesamento e persino di contraddizione intertestuale. Il grande Thomas S. Eliot in uno dei suoi celebri *Four Quartets* suggestivamente affermava: «Quanto ad afferrare il punto di intersezione tra l'eterno e il tempo, si tratta di un'occupazione da santo, non tanto un'occupazione, ma qualcosa che è donato e ricevuto in un morire d'amore durante i tempi della vita, nell'ardore, nella negazione di sé e nell'abbandono di sé»<sup>23</sup>. Effettivamente il cuore del problema è nell'identificazione ardua del «point of intersection» tra il tempo e l'eterno, che è il centro dell'escatologia come una specifica realtà teologica, studiata da una specifica disciplina, dotata di un suo approccio specifico.

Possiamo, però, abbozzare un bilancio tirando le fila di un'analisi incompleta ma sufficiente a elaborare una sintesi, seppure segnata da elementi tra loro in contrappunto e talvolta persino in dialettica. Innanzitutto, come spesso accade nell'esame dei Vangeli, ribadiamo che è difficile separare il Gesù storico dal Cristo della storia evangelica finale. È per questo che non ci siamo ristretti ai soli loggia gesuani, spesso oggetto di differenti selezioni e giudizi in sede storico critica, anche se indubbiamente nella decina di passi da noi considerati alcuni sono dotati di una marcata autenticità storica (ad esempio *Mc* 9,1 e *Lc* 17,20-21). È indiscutibile che il cuore dell'annuncio di Gesù, ma anche del Battista e dei discepoli, è la categoria «Regno di Dio», basata su una matrice biblica e intesa non secondo i canoni

apocalittici radicali che negano ogni presenza storica di questo Regno demandandolo solo all'eterno futuro (significativo è *Mc* 13,32).

Questi ultimi, dunque, spezzavano la compattezza e la continuità tra storia ed eschaton, a differenza della concezione evangelica che, come si è visto, coniuga in unità i vari eoni di un'unica "storia della salvezza" ove tempo ed eterno si intrecciano. Questa è la visione più genuina dell'escatologia. Significativo al riguardo è il valore tendenzialmente tridimensionale dell'*énghiken*, il verbo della prossimità, ancorata al passato e innestata nel presente (cf. *Mc* 1,15). In questa luce si comprende il rilievo dell'*escatologia presenziale* che ha in *Lc* 17,20-21 la sua attestazione esplicita che è, a nostro avviso, di genesi gesuanica. Il Regno di Dio, spoglio di coreografie teofaniche apocalittiche, è già «in mezzo a voi», impiantato quindi nell'areopago della storia, pur non escludendo l'apertura a un'ulteriore pienezza, come attesta il contesto di *Lc* 17,22 ss.

A questa visione è, però, da accostare anche quella che di solito è denominata come *escatologia imminente* e che ha il suo apice in Marco 9,1 (cf. *Mt* 16,28; 10,23): «In verità io vi dico: vi sono alcuni, qui presenti, che non gusteranno la morte finché vedano il Regno di Dio venuto in potenza». Una riedizione è registrata in Marco 13,30 ove il contesto è più vasto e interseca, come è noto, la fine di Gerusalemme e l'escatologia futura. Come si è visto, il passo marciano primario è stato oggetto di differenti interpretazioni fino ad essere, da un lato, considerato un'inserzione non gesuanica e, dall'altro, l'autentica attesa di Gesù proteso verso un'escatologia imminente, poi non realizzata così da far scattare le varie e successive correzioni redazionali in altri passi evangelici. Noi optiamo per assegnare la paternità a Gesù che, però, rimanda alla sua persona e in particolare al suo destino di Figlio dell'uomo, attuato nella morte, come attesta il linguaggio parallelo nel processo giudaico (*Mc* 14,62). In pratica ci muoveremmo ancora nell'orizzonte dell'escatologia presenziale, anche se il passo è sospeso su una certa ambiguità.

Infatti, il contesto in cui questo loghion è incastonato, pur affacciandosi sulla Trasfigurazione (evento "presenziale"), ha un antefatto (*Mc* 8,38) che si apre al terzo

modello presente nei Vangeli, quello dell'*escatologia futura*. Qui entrano in scena col peso della loro complessità i discorsi escatologici e la categoria *parousía* che di per sé non ha connotazione cronologica ma che viene usata nella prospettiva della venuta futura, generando anche il corollario del suo ritardo (*chronízein*). Noi abbiamo selezionato una trilogia testuale che, nonostante l'impressione immediata, spinge ad evitare una lettura "cronologica", anche sulla base del monito negativo già citato di Marco 13,32 sull'ignoranza di Gesù riguardo al "giorno" e all'"ora" dell'evento finale. Così, in Marco 13,24-27 la cornice è affidata a «quei giorni», un sintagma escatologico quasi stereotipato, mentre in Matteo 24,3 è la *syntéleia* dell'etere storico presente, cioè una meta remota che non è *una* fine bensì *un* fine. Da ultimo abbiamo scelto anche Luca 21,24 che, coi suoi «tempi dei pagani», sembra delineare lo spazio temporale universalistico della salvezza, intermedio tra la prima venuta e l'ultima, ossia l'arco storico della Chiesa. In questo caso sembra più evidente la voce del Cristo di Luca e, quindi, la genesi redazionale dell'evangelista.

L'escatologia del Gesù evangelico è, in ultima analisi, impostata su una traiettoria progressiva che ha le sue radici nel presente storico di Gesù: egli è il seme necessario perché cresca l'albero del Regno di Dio fino alla sua pienezza (*Mc* 4,30-32). L'imminenza può essere legata all'urgenza con cui Gesù invita spesso a optare già ora con una scelta decisa e netta per il Regno e per la sua persona (cf., ad esempio, *Mt* 11,16-19; *Lc* 12,54-56). Anche il *Maranatha'* aramaico di 1 Corinzi 16,22, certo, marca – come l'Apocalisse – l'attesa futura (*marana' tha'*, «Signore, vieni!»), ma in sé contiene la certezza della venuta storica di Gesù (*maran'atha'*, «il Signore è venuto»). Possiamo, perciò, concludere con le parole limpide di Ratzinger: «Gesù ha annunciato il messaggio del Regno di Dio come una realtà contemporaneamente presente e futura... Cristo è la forma presente del Regno. La cristianità, guardando al Risorto, sapeva di un arrivo già avvenuto... La promessa si era già trasformata in presente. Tuttavia proprio questo presente è insieme speranza: esso porta in sé il futuro»<sup>24</sup>.

- <sup>1</sup> R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971, p. 198.
- <sup>2</sup> O. c., p. 199.
- <sup>3</sup> C. Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, Assisi 2015, p. 539.
- <sup>4</sup> J. Ratzinger, *Escatologia*, Assisi 2008, pp. 58-70.
- <sup>5</sup> O. c., p. 44.
- <sup>6</sup> M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1966, p. 79.
- <sup>7</sup> D.C. Allison, *Cristo storico e Gesù teologico*, Brescia 2012, p. 131.
- <sup>8</sup> Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* XX, 97; *Guerra Giudaica* II, 257; 261.
- <sup>9</sup> D.C. Allison, o. c., p. 134.
- <sup>10</sup> O. c., p. 49.
- <sup>11</sup> Il lemma «entrare (*érchomai*) nel Regno di Dio» è reiterato tre volte in *Mc* 10,23-31 (cf. *Mt* 19,23-30; *Lc* 18,24-30) in connessione con la scelta nei confronti della persona di Gesù, in occasione del suo incontro col giovane ricco. Costui aveva interpellato Gesù sull'«ereditare la vita eterna», quindi con una netta impostazione escatologica (*Mc* 10,17).
- <sup>12</sup> Cf., ad esempio, i commenti di R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi 1979; R. Infante, *Giovanni*, Cinisello Balsamo 2015; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, Cinisello Balsamo 1990-1998; R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1973-1987; Y. Simoens, *Secondo Giovanni*, Bologna 2000.
- <sup>13</sup> H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978, p. 322.
- <sup>14</sup> C'è persino chi (come F. Mussner) ha riferito al popolo ebraico la «generazione»: esso «non passerà» (in 13,30-31 si usa per tre volte il verbo *parérchomai*, «passare») finché non siano attuati tutti gli eventi escatologici e quindi rimarrebbe presente fino alla parousia come testimone della storia della salvezza nella sua continuità e unitarietà tra l'antica e la nuova alleanza.
- <sup>15</sup> Rimandiamo a C. Focant, o.c., pp. 351-358 e in particolare a M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung, mit einer Nachwort zur Auslegungsgeschichte von Markus 13,30 par.*, Tübingen 1977.
- <sup>16</sup> La locuzione è presente altrove nei Vangeli (ad es., *Mt* 16,28; *Lc* 9,27).
- <sup>17</sup> J. Ratzinger, *Escatologia* cit., p. 49.
- <sup>18</sup> Così G. Jossa, *Gesù aspettava veramente la venuta imminente del Regno di Dio?*, in «Rivista Biblica» 63 (2015), pp. 533-547 (p. 545). L'autore si muove in ambito esclusivamente storico, ritiene autentico Marco 9,1 (a differenza di *Mc* 13,30 e *Mt* 10,23), ed è convinto che Gesù attendesse veramente come imminente la venuta del Regno di Dio e che si preoccupasse di rassicurare i suoi discepoli nei quali si stava insinuando il dubbio. L'insuccesso della predicazione in Galilea lo spingerà a proiettare nel futuro tale venuta.
- <sup>19</sup> Vedi, ad esempio, W. Radl, *Parousía, presenza, arrivo, avvento, venuta*, in H. Balz – G. Schneider edd., *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, coll. 819-822 (con bibliografia).
- <sup>20</sup> B. Marconcini, *Escatologia*, in R. Penna – G. Perego – G. Ravasi, *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, p. 430.
- <sup>21</sup> J. Ratzinger, *Escatologia* cit., p. 51. Il tema del «tempo dei pagani» è sviluppato ampiamente anche nel II volume del *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso di Gerusalemme fino alla risurrezione*, Città del Vaticano 2011, (cap. 2, n. 2).
- <sup>22</sup> Si veda, al riguardo, il famoso saggio di H. Conzelmann, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Casale Monferrato 1996. Secondo il teologo tedesco, fondamentale è la figura di Cristo che è *die Mitte der Zeit* e che regola e dà senso anche all'*Endzeit*: egli orienta a sé sia la prima alleanza sia il tempo della Chiesa, le due tappe capitali della storia della salvezza.
- <sup>23</sup> «But to apprehend / the point of intersection of timeless / with time, is an occupation for the saint / no occupation either, but something given /and taken, in a lifetime's death in love, / ardour and selflessness and self-surrender» (*The Complete Poems and Plays 1909-1950*, New York 1952, p. 136).
- <sup>24</sup> J. Ratzinger, *Escatologia* cit., p. 56.