

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO
Ferdinando MENGA
Rachel MUERS
Domenico SCARAMUZZI
Luca TORRE

Luca ALBANESE
Gualtiero BASSETTI
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Alexandru MĂLUREANU
Francesco SCARAMUZZI
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V
GENNAIO / GIUGNO 2019

EDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-
irizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

FERDINANDO MENGA

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.

Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale

alla luce di un'etica dell'alterità..... » 5

MICHELE ILLICETO

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente » 25

LUCA TORRE

I limiti del contrattualismo » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

La responsabilità è dal futuro..... » 63

RACHEL MUERS

«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual

Configurations of Time, Responsibility and Justice » 81

ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

La pace del Mediterraneo.

Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea » 99

VINCENZO DI PILATO

Interiorità e socialità.

Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede » 107

ANTONIO BERGAMO

Identità e appartenenza nella prospettiva

di un'antropologia trinitaria..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

Repetitorium Theologiae Fundamentalis. Una riflessione

sull'evoluzione della teologia fondamentale

a partire da un testo apologetico » 141

LUCA ALBANESE	
<i>La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani</i>	» 177
ALEXANDRU MĂLUREANU	
<i>The Importance and Significance of Communication and Communion: Conceptual Framework and Theological Perspective</i>	» 199
MANUELA TEDESCHI	
<i>Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich</i>	» 215
RECENSIONI.....	» 249

DOMENICO SCARAMUZZI*

La responsabilità è dal futuro

1. *Oportet intelligere*

Le previsioni catastrofiche ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. Potremmo lasciare alle prossime generazioni troppe macerie, deserti e sporcizia [...]. L'attenuazione degli effetti dell'attuale squilibrio dipende da ciò che facciamo ora, soprattutto se pensiamo alla responsabilità che ci attribuiranno coloro che dovranno sopportare le peggiori conseguenze [...]. Noi credenti non possiamo non pregare Dio per gli sviluppi positivi delle attuali discussioni, in modo che le generazioni future non soffrano le conseguenze di imprudenti indugi.¹

Il tono preoccupato di queste parole di papa Francesco, oltre a segnalare l'improcrastinabile urgenza per la cura della «casa comune», sollecita la riflessione teologica a entrare, con le competenze ad essa proprie, nell'odierno dibattito concernente la problematica della *giustizia intergenerazionale*. La responsabilità per le generazioni future, infatti, non solo non consente «imprudenti indugi», ma pone una questione la cui complessità, mentre rigetta deboli appelli alla buona volontà e boccia risposte improvvisate, intercetta, in molti modi e a diversi livelli, le istanze di una fede adulta sostenuta da più approfondite e rigorose argomentazioni.

In tal senso, la riflessione credente, più che limitarsi a estemporanee considerazioni *à la page*, magari sposando questa o quella causa senza vagliarne la reale posta in gioco, è chiamata, oggi più che mai, a mettere a fuoco taluni plessi tematici specificamente teologici che, a pieno titolo e in maniera pertinente, possano offrire un costruttivo contributo alla discussione.

* Docente di Ecclesiologia presso l'ISSR metropolitano «San Michele Arcangelo» - Foggia (scaradom@yahoo.it).

¹ FRANCESCO, lettera enciclica sulla cura della casa comune *Laudato si'*, 24 maggio 2015, nn. 161.169: EV 31/741ss.

Di qui la ragione per cui l'intento di queste pagine è quello di richiamare l'attenzione alla struttura *teo*-logica della responsabilità che, a quanto pare, non coincide perfettamente (nel senso che non si riduce) con la *logica* ordinaria a cui fa riferimento il concetto comune di essa. Si tratta, cioè, di rendere ragione di quella differenza strutturale ed eccedente che, come vedremo, iscrive la responsabilità teologica più nella forma dell'assegnazione che in quella dell'attribuzione. Riteniamo, infatti, che la questione posta dalla responsabilità per la giustizia intergenerazionale non possa in alcun modo essere fondata, legittimata o condotta con logiche di tipo «causale» dal momento che queste ultime, a un'analisi un po' più approfondita, esibiscono non poche aporie, soprattutto in merito alla questione dei futuri e, quindi, dei diritti di coloro che non sono ancora.

Ora, nell'intraprendere questo compito di chiarificazione, la teologia cristiana ha a disposizione un ventaglio di opportunità e può offrire diverse prospettive di riflessione: ad esempio, può affrontare la questione della responsabilità per il futuro a partire dai noti testi che affidano a Adamo la gestione del creato (cf. Gen 2,15), oppure esplorare le implicanze insite nelle categorie dell'alleanza e della promessa;² così come può accostare la problematica servendosi degli assunti sulla «personalità corporativa»³ disseminati nell'Antico e nel Nuovo Testamento, soprattutto in merito alle figure di Adamo e Cristo, nonché far leva sulle affermazioni teologiche circa la redenzione «per i molti» e la «sostituzione vicaria»;⁴ e, ancora, trarre vantaggio dalle innumerevoli asserzioni escatologiche che, in maniera plurale e sinfonica, segnano l'inscrivere della salvezza di Dio nella storia degli uomini.

Tra queste possibilità, nelle pagine seguenti optiamo per la categoria di «alleanza» così come ci è consegnata nel versetto che chiude

² In realtà, tutta la Scrittura, dal Genesi all'Apocalisse, è costellata di «futuri»: la «terra», la «promessa», la «discendenza», la «dimora», la «parusia», la «nuova creazione», la «Gerusalemme celeste», la «risurrezione», il «giudizio».

³ Per la categoria della «personalità corporativa», da cui non può prescindere alcuna teologia dell'Antico e del Nuovo Testamento, è sufficiente il rimando ai due testi classici: H.W. ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Fortress, Philadelphia 1964 (orig. 1936) e J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, Desclée de Brouwer, Paris 1959. In ordine al discorso che qui interessa, è opportuno segnalare due aspetti essenziali ben evidenziati dal de Fraine: in primo luogo, la sottesa concezione «realista» che trascende il livello meramente letterario o idealizzante che di solito si attribuisce alla nozione di personalità corporativa; in secondo luogo, il fatto che tale categoria supera il momento presente per estendersi in egual modo al passato e all'avvenire (cf. *ivi*, 58).

⁴ Per alcune indicazioni fondamentali, cf. H.U. VON BALTHASAR, «Sulla rappresentanza vicaria», in *Id.*, *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 344-351; *Id.*, *Teodrammatica, 4: L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 245-276.

una sezione importante del cosiddetto ciclo di Abramo:⁵ «Stabilirò la mia alleanza con te e con la tua discendenza dopo di te, di generazione in generazione, come alleanza perenne, per essere il Dio tuo e della tua discendenza dopo di te» (Gen 17,7).⁶

2. Unilateralità del patto

La fecondità semantica e la forza evocativa di questo versetto sono indiscutibilmente evidenti. Ogni singolo termine è, infatti, gravido di significazione e risulta assolutamente interessante per il discorso che intendiamo imbastire: dalla menzione della «alleanza perenne» (*berit olam*) all'esplicito riferimento alla «discendenza», dall'espressione tipicamente biblica di «generazione in generazione» alle evidenti allusioni a quella promessa – «dopo di te» – aperta al futuro.

Tuttavia, considerando il contesto dell'intera sezione, quel che immediatamente salta agli occhi è l'evidente unilateralità del patto. È Dio che «giura su se stesso»⁷ al cospetto del patriarca definendosi non solo come il «suo» Dio, ma anche come il Dio della «sua discendenza» dopo di lui; da parte sua, Abramo, posto dinanzi a colui che giura su se stesso, è solo il destinatario passivo del patto: di lui non è riferita nessuna risposta, parola o reazione, se non l'*obbedienza* all'ingiunzione di Dio che definisce in radice tanto la sua identità quanto quella delle generazioni a venire. Le parole con cui Dio impegna⁸ se stesso nelle vicende del

⁵ Sulla centralità storico-teologica di Abramo e il contesto entro cui comprendere i testi appartenenti al suo ciclo, si rimanda soprattutto ad A. PASSARO – A. PITTA (a cura di), «Abramo tra storia e fede. XLII Settimana nazionale (Roma, 10-14 settembre 2012)», in *Ricerche Storico Bibliche* (2004)1-2.

⁶ Questo versetto costituisce una sorta di appendice esplicativa sia del «fatto» che del «rituale» dell'alleanza dettagliatamente descritti nell'intera sezione che raccoglie, nei capitoli 15–17 del Genesi, due diverse tradizioni interpretative. Vi è consenso pressoché unanime nel ritenere questi due capitoli un *collage* di testi provenienti dalla tradizione jahwista (J) e dalla più recente tradizione sacerdotale (P). In ogni caso, non si tratta di un doppione, bensì della versione più recente (tradizione P) e soprattutto più sintetica rispetto al resoconto di J. Per essenziali riferimenti bibliografici e i termini di una *quaestio* ancora *disputata*, cf. J.A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1987, 169-177.

⁷ Che qui si tratti non di un'alleanza tra pari o patto bilaterale, ma di un «giuramento», lo ha stabilito in maniera inequivocabile e con dovizia di argomentazioni N. LOHFINK, *La promessa della terra come giuramento*, Paideia, Brescia 1975 (orig. ted. 1967).

⁸ È frequente nell'AT l'attribuzione di questo carattere a Dio stesso, soprattutto là dove viene ufficializzato solennemente il suo *impegno* verso gli uomini, sia nel concedere un bene che nel minacciare il peggio. Per una panoramica esaustiva, cf. C.A. KELLER, «Giurare», in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, 772-778.

popolo che verrà segnano l'*incipit* di quella promessa senza di cui tutta la rivelazione ebraico-cristiana risulterebbe una storia incomprensibile.

Questa considerazione preliminare è importante per due serie di ragioni: innanzitutto, ci consente di prendere le distanze da diffuse letture che inclinano a concepire l'alleanza alla stregua di una relazione «paritetica» o comunque «bilaterale» tra Dio e l'uomo; in secondo luogo, denuncia, sul piano di una riflessione più attenta al dato biblico e non solo, la strutturale debolezza di quel paradigma dialogico che, spesso non dichiaratamente, si invoca a mo' di orizzonte legittimante della presunta bilateralità.⁹

Biblicamente pensando, l'asimmetria rimane la legge fondamentale del rapporto degli uomini con Dio. Anzi, è proprio da questo sbilanciamento che emerge il dato assolutamente interessante oltre che inquietante: cosa potrebbe co-rispondere il vecchio patriarca a un Dio che viene a proporre un patto alle generazioni di un padre senza figli? Che senso potrebbe avere un giuramento che Dio presta *qui e ora* ad Abramo, ma che pretende validità per quelli che verranno?

Per quanto non sia un *unicum* nella Scrittura, tutto ciò sconcerta e dà a pensare. Diremo, allora, che, stando così le cose, quella che potremmo chiamare, in termini correnti, «esigenza etica» non ha il suo fondamento in Abramo né nella sua discendenza, bensì nel giuramento che Dio fa a se stesso davanti a lui, vale a dire nella forza di una «fedeltà» che viene da altrove, nell'attestazione di un appello che *ingiunge* sopraggiungendo. Tradotta nelle parole della teologia di scuola, troviamo qui affermata una forma di responsabilità indelebilmente connotata da un accentuato senso escatologico o, se vogliamo, da una vera e propria *estroversione dell'oggi*: il darsi, cioè, di una responsabilità «escatoversata»¹⁰ in un presente affetto da ciò che ad esso viene incontro.

⁹ Per quanto ampiamente invocato a fondamento dell'interazione tra gli individui e persino tra le comunità, il paradigma dialogico non è, a nostro avviso, in grado di far fronte alla complessità del problema. Il suo punto di debolezza consiste proprio nel non rispettare le strutturali asimmetrie dei partner, i quali sono sempre portatori di posizioni, *desiderata*, istanze, saperi, poteri, competenze, interessi inevitabilmente differenti se non addirittura inconciliabili. Per non parlare dei molti legami di tale paradigma con gli assunti di marca giusnaturalista, tra cui, in particolare, il riferimento a orizzonti (*a priori*) comuni e/o a universali pre-dati e pre-supposti. In ambito ecclesiologico, ne abbiamo già segnalato e discusso la debolezza in D. SCARAMUZZI, *Fare Chiesa. Saggi di aggiornamento ecclesiologico*, Sao ko kelle terre, San Giovanni Rotondo (FG) 2012.

¹⁰ Escatoversata più che archeoversata. L'intento di questi due neologismi mira a segnalare, in estrema sintesi, la differenza decisiva tra Gerusalemme e Atene.

3. Appelli da altrove

Questo tratto paradossale che segna l'alleanza con Abramo ripropone una scena che nella Scrittura è piuttosto consueta, la stessa che si registra in situazioni analoghe, là dove, ancor prima di esibire verdetti di condanna o richiami morali, si allude significativamente a un *rendere conto*, a un *rispondere di* e a un *rispondere a*. Si pensi, ad esempio, alla vicenda di Caino: «Dov'è tuo fratello?» (cf. Gen 4,9) o, ancor prima, alla domanda – «Dove sei?» – che Dio rivolge a Adamo (cf. Gen 3,9).¹¹

Anche in questi casi, si ha a che fare con una responsabilità che i protagonisti non hanno scelto, ma in cui si trovano comunque implicati, come se l'appello a «rendere conto» precedesse qualsivoglia legame.¹² In tal senso, Caino è responsabile per il semplice fatto di essere «aggrovigliato» in una storia che prevede anche la presenza di altri (il fratello) e, quindi, di *ex-sistere* come libertà-prolettica. E, soprattutto, la sua è una responsabilità *per e dell'altro* attestata da una voce che, non importa se sia quella di Dio o di Abele, con-voca e chiama da «altrove», anzi che «grida» – come dice la Scrittura – dall'*esteriorità* del «sangue» e del «suolo».¹³

Da questo punto di vista, è senz'altro interessante individuare nella domanda/risposta che, a sua volta, Caino rimbalza all'indirizzo della voce – «Sono forse custode di mio fratello?» – una sorta di *ricorso alla non obbligazione*, come se, ribattendo all'ingiunzione, Caino dicesse: «Io non sono obbligato a custodire mio fratello» o, in termini drammaticamente interrogativi: «Sono forse obbligato a custodire mio fratello?». Ma, al di là di questo, quel che interessa direttamente il nostro discorso è che l'appello, in quanto richiamo a «rispondere di» (e *rendere conto*), sopraggiunga dall'«altrove» di una voce «altra». È, infatti, su questa

¹¹ Secondo la narrazione biblica, l'alleanza in Abramo è terza di una serie. In primo luogo, essa è preceduta dal patto in Adamo, come si legge in Gen 2,15-17, là dove Dio affida al primo uomo il doppio compito di «custodire» il giardino e di «difendere» l'albero della vita. Segue poi, a fine diluvio, il patto con Noè, più conosciuto come «alleanza dell'arcobaleno» (cf. Gen 9,9-17). Per la correlazione teologica di queste «alleanze» e il loro substrato storico-culturale, cf. lo studio approfondito di E. TESTA, «Il concetto di alleanza nella storia primitiva (Gen 2,4–11,9)», in *Liber Annuus* 45(1995), 9-43.

¹² A tal proposito, ci permettiamo di rimandare al nostro D. SCARAMUZZI, «Etica e teologia. Riflessione teologica e domanda filosofica», in *Rivista di Scienze Religiose* 9(1996)1, 45-70.

¹³ Per la segnalata *esteriorità* della voce, cf. i due fondamentali passi biblici di riferimento. Il primo direttamente correlato al testo appena ricordato: «Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!» (Gen 4,10). Il secondo tratto dalla rilettura cristiana del sangue dell'aspersione (dell'alleanza di/in Gesù) «dalla voce più eloquente di quella di Abele» (cf. Eb 12,24).

malintesa fraternità che la voce «ac-cade» richiamando Caino a non dis-trarsi – a non *tirarsi fuori* – dal vincolo che lo annoda inescusabilmente al fratello, il quale, tra l'altro, è indicato dal testo come l'anello debole (*ebel*, cioè il «vapore») della storia.¹⁴ È, dunque, a partire dal vincolo di questa fraternità che il racconto intende svegliare la responsabilità del forte primogenito, chiara figura di quella medesimezza centrata su di sé e contrapposta al debole secondogenito che, non da ultimo per il nome che lo designa, assurge a figura dell'alterità «informe», ma non per questo meno «effettiva».

4. Identità «sotto assegnazione»

Tornando alla vicenda di Abramo, possiamo riscontrare in essa la medesima logica: anch'egli è responsabile di un patto che non ha scelto e per la cui siglatura non ha da sottoscrivere alcuna condizione.¹⁵ Da qui, il paradosso del cambio del nome che fa di lui – come direbbe Lévinas – il paradigma dell'ostaggio per eccellenza, non solo perché «subisce» una decisione che non ha preso, ma soprattutto perché, d'ora in poi, non potrà definire se stesso se non a partire dall'identità «assegnatagli» da Dio. In termini rigorosi, infatti, Abramo non ha un nome proprio: il suo nome è una «assegnazione» o, meglio, connota l'identità di un soggetto «sotto assegnazione».¹⁶

Nominato come *Abraham*, cioè «padre delle moltitudini» (dei popoli), d'ora in poi egli non può che definirsi entro l'inevitabile passi-

¹⁴ Abele indica nel racconto il «vapore» (*ebel*) ovvero la «leggerezza» che l'incipit del Qoelet riprende come «vanità» in chiara contrapposizione a Caino. Il testo gioca, insomma, su suggestive opposizioni tra «forza» e «debolezza», tra prevaricazione e arrendevolezza.

¹⁵ Sulla «reciprocità asimmetrica» dell'alleanza di cui si è già detto, si può leggere utilmente Z.A. CROOK, «Reciprocità. Lo scambio pattizio come caso esemplare», in P.F. ESLER (a cura di), *Israele antico e scienze sociali*, Paideia, Brescia 2009, 106-113. Nella stessa direzione, M. WALZER, *All'ombra di Dio*, Paideia, Brescia 2013 (orig. ingl. 2012), 19-30 e F. CRÜSEMANN, *La torà*, Paideia, Brescia 2008 (orig. ted. 1992), 363-365.

¹⁶ «[...] non pas un Moi, mais moi sous assignation. Assignation à identité pour la réponse de la responsalité dans l'impossibilité de se faire remplacer sans carence» (E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, 180). Ricordo, *en passant*, che quella di «assegnazione» è una categoria feconda, ma poco nota, di E. Lévinas. Nel caso di Abramo, si tratta appunto di quella «assegnazione» che – come scrive il filosofo lituano – «ne laisse aucun lieu de refuge» (*ivi*). Annota, a tal proposito, J.L. MARION: «Il faut garder ici à l'accusation, outre sono sens juridique patent, quelque chose d'un sens d'abord phénoménologique: je me sais un *moi* accusé, comme lorsqu'une lumière trop vive me vise et *accuse* mes propres traits, qu'elle rend mieux visible à mon spectateur» (J.L. MARION, «La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger», in *Pardès* 42[2007]1, 131).

vità implicata nella paternità assegnatagli come responsabilità. In tal modo, l'ingiunzione divina porta a espressione il fatto che, per Abramo, essere e/o avere una discendenza significherà «doversi» o, più radicalmente, «lasciarsi» definire al cospetto dell'altro e degli altri da sé,¹⁷ cioè in riferimento a un'alterità implicante relazione e custodia di quanto stabilito in lui. È, quindi, a partire da questa costitutiva «affezione» che la voce «promette»: essa, cioè, appellando Abramo alla responsabilità per le generazioni che porta nei lombi, non fa che confermare¹⁸ la responsabilità per il tempo e la terra a venire e, di riflesso, il compito-missione di una custodia da espletare in termini di costruzione della storia.

A questa altezza, risiede la ragione per cui la sua esistenza di patri-arca (padre originario) è individualizzata *da* e *nel* movimento attivato dall'altrove di quel futuro che, promesso dal giuramento di Dio, lo chiama a «comparire» per sé e per coloro che da lui verranno. Osando un po', si potrebbe persino affermare che Dio «significa» Abramo in quanto patriarca delle generazioni a venire proprio nella misura in cui il patto resta, formalmente e materialmente, unilaterale, cioè sbilanciato dalla parte di Dio. In breve, ciò che rende Abramo *in quanto* Abramo non è il suo coincidere con se stesso né con ciò che egli vuole e ancor meno con ciò che egli è. Ciò che costituisce Abramo in quanto Abramo è, appunto, l'ingiunzione di questa *vocatio in ius*.

Come possiamo agevolmente notare, vi sono qui tutte le premesse di quella ricordata «eologia della sostituzione» che, dalle figure rappresentative dell'Antico Testamento,¹⁹ si dirigono verso il Nuovo annodandosi definitivamente in Gesù Cristo. E non solo. È su queste premesse che diventa possibile ripensare la soggettività scardinando quelle concezioni forti che fanno dell'io un soggetto presente a se stesso, posto come inizio e fondamento di ogni rapporto. Qui, infatti, tutto si definisce in relazione all'esteriorità del giuramento di Dio, e ciò sino a indurre Abramo a scoprirsi responsabile senza averlo voluto o pensato, a vedersi assegnato a una responsabilità che, paradossalmente, è «sua», ma anche «dopo di lui» e «per (al posto di) altri».

Tutto ciò trova conferma nell'espressione che leggiamo nel versetto sopraindicato: «di generazione in generazione» e che ricorre centinaia di volte nelle pagine dell'Antico e del Nuovo Testamento, sempre in stretta correlazione alle due fondamentali categorie della tradizione ebraico-cristiana: l'alleanza e la promessa.²⁰ Peccato, però, che general-

¹⁷ «Lasciarsi» esprime la *passività* meglio e più di «doversi».

¹⁸ Nel senso etimologico di rendere ancora più stabile (*confirmare*).

¹⁹ Si pensi al «Servo di JHWH» o alla figura danielica del «Figlio dell'uomo».

²⁰ Lo stesso si registra nel NT, là dove l'espressione rimarca un'accezione segnatamente volta al futuro coniugandosi al «*πασαι αι γενεαι*» che si legge ripetuto in

mente siffatta espressione sia letta più in funzione della «memoria» o del riferimento al passato che non invece in chiave prolettica, vale a dire quale *refrain* tendente a rimarcare, appunto, quella forma di responsabilità che, a un tempo, «interconnette» le generazioni e ci «interconnette» alle generazioni a venire.

Lo spazio di questo contributo non lo consente,²¹ ma va da sé che il senso di tale espressione non può che tenersi sul patto, a sua volta, (man)tenuto dal giuramento di Dio su se stesso.²² Pare, infatti, che in questa espressione l'accento debba cadere proprio sulla connessione data dalle preposizioni «di ... in ...» secondo una continuità che è tenuta insieme dal futuro veniente di Dio, senza tuttavia che di questa «catena» si possa scorgere – come attesta il Qoelet – l'origine e la fine. In ogni caso, anche questa formula conferma, sebbene per altra via, come sia *l'eschaton* (ciò che viene) più che il passato-presente a segnare il rapporto delle generazioni, l'interconnessione di coloro che – alla lettera – «si aggiungono» per dar vita alla comunità, al popolo, alla Chiesa, all'umanità.²³

5. Una fede adulta, cioè un cammino senza mappa

Alla luce di quanto siamo venuti meditando, risulta a questo punto abbastanza chiaro come e per quali ragioni il senso del discorso si decida nell'alternativa tra una responsabilità «assunta» da sé e una responsabilità «assegnata» da altri, ovvero nell'accadere di una vocazione/elezione che, in termini rigorosamente teologici, nessuno può dare a se stesso.²⁴ Detto altrimenti, qui la differenza decisiva si gioca

Lc (1,48.50) e che, per l'appunto, «significa *tutti gli uomini che verranno*» (F. BUCHSEL, «γενεά», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH [a cura di], *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1967, 393).

²¹ Segnaliamo, però, due illuminanti trattazioni: D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM, «dôr» (generazione), in G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (a cura di), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, 194-209; H.D. PREUSS, «zāra» (discendenza), *ivi*, 704-729.

²² Fondamentale è qui la figura di «Abramo», cioè del «patri-arca» (radice, *arché*) che porta nei lombi tutte le generazioni future (e la loro benedizione); cf. Gen 12,1-13.

²³ L'espressione insiste fortemente sull'aspetto temporale ed è variamente correlata a numerosi avverbi di tempo. «La forma caratteristica e quasi esclusiva di P è il plurale con suffisso preceduto da *l'* (39x) [...] ha la funzione di un avverbio temporale riferito al futuro ed è in qualche modo sinonimo di *l'olām*» (G. GERLEMAN, «Generazione», in JENNI – WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, I, 385).

²⁴ Uso qui il termine «vocazione» in un senso più ampio rispetto al significato ad esso attribuito nel linguaggio ordinario della vita cristiana e della prassi ecclesiale. Lo

tra l'«assumere» una responsabilità, in quanto scelta procedente da una soggettività forte, e l'«essere investiti» di una responsabilità che, invece, segna una soggettività non auto-pontesi ma obbediente.

Ora, il fatto che Abramo si stagli come la figura più congeniale di quello «squilibrio» che spiazza l'unilaterale centratura sul soggetto in sé compiuto o quel modello di «identità» che la nostra tradizione culturale e teologica ha sempre espresso con i verbi forti dell'essere e dell'avere, ci porta, ancora una volta, a segnalare come e quanto il *dia*-logico soccomba sotto il peso del *teo*-logico. L'unilateralità dell'alleanza, infatti, incrocia frontalmente l'ordine dell'etico, cioè quell'ordine che non può essere dialogico proprio per il darsi di una libertà che è già sempre posteriore alla responsabilità e non viceversa. Insomma, quel che l'ontologia soggiacente al dialogico non riesce a supportare è il darsi di una responsabilità che è svegliata non dal peccato o dalla colpa, ma dalla grazia-dono, un appello a rispondere in cui il «debito» autentico è in riferimento alla grazia ricevuta più che al peccato da risarcire.

Siamo così posti di fronte all'istanza, poco o niente convenzionale, di una fede adulta che ammette di essere in debito nella logica di un «dono» che si comprende a partire dal «dovuto» o, se vogliamo, dalla precedenza di un debito immemore e proprio per questo correlato al futuro, il debito dell'essere eletti e assegnati a un nome nuovo: debito che, molto spesso, la Scrittura non teme di rinfacciare a Israele con il «ricordati che sei stato schiavo in terra straniera».²⁵

Con il ciclo di Abramo nasce, in definitiva, una forma di responsabilità che trova adeguata e significativa articolazione solo nell'ordito di una fede adulta. A tal proposito, la Scrittura è chiara e senza equivoci. Dopo il peccato delle origini e il diluvio purificatore, cioè quando la storia «ricomincia», si comincia dalla responsabilità che «grava» sulle spalle adulte di Abramo. Questa volta, però, la voce che viene da altrove assegna la responsabilità a un camminatore, a un nomade sollecitato a mettersi in cammino perché prenda le distanze da un contesto gestito dagli idoli o – come dice il Talmud da qualche parte – perché segni il distacco da padri venditori di idoli, per rompere con un'origine corrotta e, quindi, istituire sempre nuovi legami nella contingenza dell'andare.

assumo a mo' di sinonimo di «appello» rivolto da qualcuno/qualcosa a qualcuno sulla falsariga della «interlocuzione» di husserliana memoria.

²⁵ Il motivo della «memoria» è ricorrente, oltre che negli scritti profetici, soprattutto nel Deuteronomio, quale premessa necessaria al comandamento e all'identità di Israele in quanto popolo dell'elezione «particolare» di Dio. Un testo tra tanti: «Ricordati che sei stato schiavo nella terra d'Egitto e che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso» (Dt 5,15).

Tipo di adulto nella fede, Abramo già porta in sé la radicalità dell'esodo, tant'è che la terra promessagli non risarcisce né può essere assimilata alla casa dei padri, alla sicurezza dell'origine, alla garanzia dell'ordine. A questo punto, più che rammentare l'arcinota antitesi Abramo-Ulisse,²⁶ oseremmo far notare come la responsabilità assegnata ad Abramo e, in lui, «di generazione in generazione» non si differenzi da quella di Ulisse per l'evidente assenza di origine, quanto piuttosto per un'origine da rincorrere: un'origine assegnata come futuro e perciò continuamente «avanti» più che alle spalle.

Ecco, dunque, il profilarsi netto di quel *proprium* che segna indelebilmente l'orizzonte biblico e attraversa da parte a parte tutta l'economia della rivelazione ebraico-cristiana: l'interessante, ma complesso rapporto di storia e natura, ovvero l'irruzione del tempo sul *perennius* dell'essere che «sta».²⁷ È, infatti, da questo rapporto che emerge come una presunta «essenza» della natura possa difficilmente essere integrata o correlata alla «storia», dal momento che si ritrova continuamente messa in crisi per l'insorgere della libertà. Non è quindi il riprodurre la natura che contribuisce a «fare» la storia, ma il rispondere della libertà agli appelli ad essa portati da una storia sovraccarica dell'*eschaton*.

Comprendiamo così come l'alleanza più che garanzia di ciò che è stato è servizio e cura di ciò che sarà, non fondamento, ma ingiunzione, non mappa di un itinerario pre-disegnato, ma cammino in cui solo il passo precedente svela la direzione del successivo nella logica di un cominciamento sempre nuovo,²⁸ così come apprendiamo dalla lunga

²⁶ Per altri aspetti interessanti, cf. F. GENTILONI, *Abramo contro Ulisse. Un itinerario alla ricerca di Dio*, Claudiana, Torino 2003; P. FRIDLUND, «Derrida, Abraham and Responsible Subjectivity», in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 141(2016)1, 59-78; J. DERRIDA, «Abraham, l'autre», in J. COHEN – R. ZAGURY-ORLY (a cura di), *Judéités. Questions pour J. Derrida*, Galilée, Paris 2003, 11-42; C. MONGE, *Stranieri con Dio. L'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, Edizioni Terra Santa, Milano 2013; R. LAUTH, *Abramo e i figli della sua alleanza con Dio*, a cura e con la postfazione di M. IVALDO, Il Ramo, Rapallo 2005.

²⁷ Siamo consapevoli di toccare qui uno dei nodi più controversi della problematica, vale a dire la messa in discussione di quel presupposto giusnaturalistico spesso inconfessato che pervade larga parte della teologia cattolica e che ha il suo punto di forza legittimante nel concetto di «natura», ovvero nell'affermazione di una «essenza» uguale per tutti e dappertutto. Ma – e ciò non è un caso – è proprio questo tipo di fondazione che entra in crisi e mostra le sue debolezze nel momento in cui si pone la necessità di coniugarlo alla «storia». Di fatti, non appena l'uomo viene pensato come «storia» diventa assai problematico sostenere un'essenza di *natura umana* valida ora e sempre. Cf. H. FAES, «Droits de l'homme et contingence de l'humain», in J. GREISCH (a cura di), *Le Droit*, Beauchesne, Paris 1984, 89-134.

²⁸ Per approfondimenti in tal senso, cf. A. NEHER, *L'existence juive: solitude et affrontements*, Seuil, Paris 1962; ID., *L'esilio della Parola*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983 (orig. fr. 1970).

lista dei testimoni che camminarono nella fede «senza sapere dove andare» (cf. Eb 11). *Expressis verbis*: nell'orizzonte teologico della fede, l'origine non può essere un fondamento, bensì una decisione, vale a dire risposta all'accadere dell'ad-veniente. Dicendo «Eccomi», Abramo non accetta la proposta di una terra per un'altra, ma acconsente al movimento: il cammino è la «risposta» all'ingiunzione del Dio-che-chiama a ciò che non è ancora.

Ancora una volta, siamo ricondotti a una responsabilità «adulta» che non solo non prescinde, ma, al contrario, acuisce la differenza tra storia e natura quale impegno ad attraversare «di fede in fede» (Rm 1,17) il non-mondo che separa da quella terra sempre «pro-messa» (gettata in avanti). Del tutto inutile, quindi, cercare qualche verità che sorregga o copra le spalle, perché qui la sola evidenza è la responsabilità di una libertà prolettica che incede rispondendo all'appello che a essa – ad-viene – viene incontro. Pensare altrimenti, sarebbe irrimediabilmente disastroso, nel senso che non si andrebbe al di là della mera conformità a ciò che è stato o è stato posto. Ma, in tal caso, più che di responsabilità, dovremmo parlare di «rispondenza» al mito!

6. La responsabilità è «dal» futuro

Se – come si è detto – la vocazione nessuno la dà a se stesso, allora non può esservi «risposta» se non a fronte di un appello – ingiunzione, vocazione, pro-vocazione – che sopraggiunga da altrove. Questa sintesi provvisoria di quanto si è venuto discorrendo sino a questo punto apre ora ai termini della questione decisiva: quella cioè di determinare se questo «altrove» sia da intendere in termini di localizzazione per così dire spaziale (*fuori*) o se non abbia in qualche modo a che fare anche con il tempo, soprattutto nella declinazione futura dell'*ac-cadere* e/o dell'*av-venire*.

In un senso analogo a quanto si è accennato in merito all'esteriorità della voce, si può pensare all'evidente, ma non sempre sufficientemente considerata, *esteriorità del futuro* rispetto al presente e ovviamente al passato.²⁹ A tal proposito, proporremo di mettere in correlazione il celebre assunto di Aristotele, secondo cui «la memoria è *del* passato»,³⁰

²⁹ Fortunatamente, ci pare di poter cogliere nel clima odierno una sempre più accentuata frammentazione della linearità del tempo, se non altro per le crescenti difficoltà a «prevedere» su lunghe durate, come invece era possibile in un passato non molto remoto. Non crediamo di esagerare affermando che la *discontinuità* è oggi la legge più adeguata alla comprensione del «tempo» e dei «tempi».

³⁰ Assunto inequivocabilmente paradigmatico del pensiero occidentale nel suo complesso.

con quanto appartiene alla specificità³¹ della rivelazione ebraico-cristiana di modo che si possa dire: «la responsabilità è *dal* futuro», ma adducendo due opportune precisazioni.

La prima. Il senso dell'affermazione fa leva sul fatto che il futuro, per una ragione di semplicissima evidenza, è necessaria condizione di possibilità del presente e, nello stesso tempo, condizione di possibilità di ogni impegno. Diversamente, infatti, il presente sarebbe inesorabilmente destinato a tenersi su se stesso a mo' di approdo ultimo, come il concluso che conclude, il definitivo che *de-finisce* in una sorta di *hapax* risolutivo del tempo. Ma, in questo caso, non ci sarebbe motivo di darci pensiero, se non altro perché, in un ipotetico presente senza futuro, nessuna responsabilità e nessuna libertà potrebbero aver senso. In termini rigorosi, infatti, un presente chiuso in sé non potrebbe avere né morale né diritto né teologia perché avanzerebbe o indicherebbe richieste di fatto impossibili e – come si sa – *ad impossibilia nemo tenetur*.

La seconda. Con estrema cautela, occorre opportunamente evidenziare che, in quanto condizione di possibilità del presente e dell'impegno, il futuro, nella misura in cui è assunto nella sua radicale imprevedibilità, postula inevitabilmente una strutturale *passività del presente e dei presenti*. Con altre parole si potrebbe anche dire che, se tutto ciò che si dà accade nel tempo, nel senso che *accade verticalmente* e non secondo linee di programmata continuità, allora non possiamo negare di essere costitutivamente interpellati non dal presente, ma dal futuro e, quindi, inevitabilmente raggiunti, in quanti destinatari passivi, dall'imprevedibilità di ogni accadere.

A corollario di questa duplice e complementare chiarificazione, ci pare di poter aggiungere che *nasciamo carichi di futuro* molto più di quel che solitamente siamo disposti ad ammettere a causa dell'unilaterale luogo comune secondo cui verremmo al mondo carichi del passato (eredità biologica, genetica, culturale...). E, invece, nasciamo ed esistiamo come *pro-missi*, cioè come implicati e mandati-verso quel che verrà, non come riproposizione di un'origine prestabilita né come riproduzione di un copione già dato, bensì come protensione (*prolixitas*) a quanto viene e verrà a noi incontro. D'altra parte, non del passato, ma *solo di quel che verrà si può essere*, effettivamente e sensatamente, *responsabili*.

³¹ Un patrimonio purtroppo dimenticato e disatteso a causa di una consolidata consuetudine, teologica e più ampiamente culturale, ai quadri prescrittivi della tradizione e, quindi, a fondazioni tanto radicate quanto legittimate esclusivamente dal/nel passato.

7. Appunti conclusivi

Accingendoci a concludere, ci pare di poter affermare che i tratti peculiari della dinamica sin qui illustrata in riferimento alla vicenda di Abramo si ritrovano nella migliore escatologia cristiana, là dove l'alterità radicale di Dio si offre non solo in quanto «Parola» che ingiunge, ma anche in quanto «Regno» che av-viene in Gesù di Nazaret. L'unilateralità della grazia o della «pienezza» di Cristo non fa che ricapitolare e radicalizzare la riscontrata unilateralità dell'antico patto.

Nell'ambito dell'evento cristiano il *debito verso il futuro* si accresce esponenzialmente nella misura in cui l'avvento del Regno viene a coincidere a pieno titolo con quella causa dell'uomo che Dio ha assunto in Gesù come causa propria. Detto per inciso, vi è una *responsività* correlata al Regno, quale categoria fondamentale del messaggio e della prassi di Gesù, che, oltre a costituire uno dei tratti caratterizzanti della «buona notizia», si segnala altresì come urgenza/indicazione/imperativo a vivere e credere non tanto in vista dell'esito finale di una salvezza o perdizione dell'anima, ma nel vigilare e tener desta³² la consapevolezza di *esistere nella fine*.³³

Attorno a questo *debito verso il futuro che in Cristo si è fatto urgenza presente* vogliamo, in via del tutto provvisoria, raccogliere tre appunti programmatici.

1) Sul piano specificamente credente, non è possibile sposare la causa dei diritti delle future generazioni a prescindere dalla questione escatologica, sebbene questa, nonostante gli innumerevoli e lodevoli tentativi messi in atto negli ultimi cinquant'anni,³⁴ rimanga ancora la Babele o, come ebbe a scrivere von Balthasar da qualche parte, il «focolaio dei disordini» della teologia contemporanea.

Il primo compito a cui i cristiani sono chiamati è pertanto quello di riscattare l'escatologia dall'interessamento pressoché esclusivo per le «cose ultime» e di considerare l'*eschaton* non quale momento conclusivo

³² Non a caso, la *vigilanza* è virtù escatologica e peculiare categoria di avvento.

³³ Anche i «penultimi» appartengono all'*eschaton*. È quanto afferma esplicitamente il NT soprattutto là dove il tempo inaugurato da Gesù è connotato come un tempo escatologico, cioè salvificamente nuovo ed eticamente urgente. Secondo G. Kittel, il termine *eschatos*, in quanto sia aggettivo che sostantivo e avverbio, significa di solito l'esperienza della definitività della salvezza in Gesù Cristo, all'interno della tensione presente-futuro. Cf. G. KITTEL, «ἐσχάτος», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 1967, 995-1000.

³⁴ Per una sintesi degli sviluppi dell'escatologia nella teologia contemporanea, cf. M. MICHEL, «Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine», in *Revue des Sciences Religieuses* 58(1984)1, 180-195.

della storia del mondo, ma in funzione del «presente» della fede coerentemente al carattere «presentista» che il quarto evangelista ha dato alla sua versione del mistero di Cristo depurandola dalle ultime scorie apocalittiche in parte ancora influenti nei sinottici. Per dirla con una nota metafora, *l'eschaton* non serve a immaginare l'arrivo dello Sposo, ma per preparare, lavorando senza sosta e con atti di giustizia, il vestito della sposa.³⁵

In termini un po' più radicali, si tratta di prendere sul serio l'affermazione di Bultmann secondo cui, in virtù dell'evento-Cristo l'escatologia ha inghiottito la storia:³⁶ affermazione senza dubbio esagerata, ma non del tutto priva di una porzione di verità, almeno per l'ammissione che la storia è stata, indelebilmente e irreversibilmente, segnata dall'*eschaton* dell'ora di Cristo.

Di conseguenza, il futuro che urge e chiama a responsabilità non è per i credenti un domani che diventerà presente, ma – come ha scritto von Balthasar –

un continuo essere-già-sempre-*stato*: infatti esso non deve più cercare la sua dimora a partire da qualcosa di estraneo, ma lo possiede-già-sempre nella sua libera proprietà. Nessuna di queste tre «estasi» della vita eterna può essere separata dalle altre, esse si implicano reciprocamente, ed è per questo che si può parlare di un tempo eterno ovvero infinito.³⁷

2) Sul piano più concreto, ma non meno complesso, della prassi ecclesiale, questa medesima istanza di fondo pone il compito di rendere conto dei dinamismi autentici di una «memoria» da non ridurre a nostalgia e di una «profezia» da non squalificare come divinazione. Anche a tal proposito, l'invito è, per lo meno in via concretamente programmatica, a investire un po' più di energie pastorali in direzione di una responsabilità che chiama da ciò che non è ancora, da ciò che avviene a noi da un dove che ancora non ha luogo o che, pur se in qualche modo atteso, ci si fa incontro nella non-forma dell'inimmaginato e dell'inimmaginabile.³⁸

³⁵ «τά δικαιώματα». Cf. U. VANNI, *L'Apocalisse: ermeneutica esegesi teologia*, EDB, Bologna 1988.

³⁶ Cf. R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989 (orig. ted. 1958, poi riveduto nel 1964), 52.

³⁷ H.U. VON BALTHASAR, «Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo», in Id., *Homo creatus est*, Jaca Book, Milano 2010 (orig. ted. 1986), 36. Con la complessità che lo contraddistingue, l'autore si riferisce al futuro presente (*gegenwärtige Zukunft*) della relazionalità trinitaria di Padre, Figlio e Spirito. È ricorrente in von Balthasar l'idea che un'eternità pensata come assenza di tempo oppure come *nunc stans* altro non sarebbe che la «vera immagine della dannazione» (*ivi*, 37).

³⁸ È la seria imprevedibilità e precarietà del nostro essere nel tempo.

Si badi bene: ciò che ci viene incontro, proprio in quanto *in-forme* e privo di *eidos*, apre alla creatività e all'iniziativa. E aggiungeremmo che solo in riferimento ad esso ha la propria ragion d'essere quella che siamo soliti indicare come speranza. Questa, infatti, nel suo fondo più radicale, è *ricettività creatrice* nella misura in cui è *passività accogliente* della presione esercitata dal futuro che viene. Come abbiamo visto in Abramo, è questa speranza che sollecita a camminare producendo, ma solo passo dopo passo, le condizioni stesse dell'andare.

In tale logica, si legittima altresì una sorta di impegno a *ricordare il futuro* – si perdoni l'ossimoro di un'espressione un po' eslege – che, di fatto, è l'essenza della «profezia» in quanto sollecitazione a salvaguardare dall'oblio non tanto ciò che è stato [su questo ci si è alquanto esercitati nel corso dei secoli] quanto piuttosto a rispondere e prendersi cura di ciò che sta per essere e, per lo più, senza poter contare su tracce, memorie, reperti e cose di questo genere.³⁹

E qui l'obiettivo diventa, in primo luogo, quello di lavorare al fine di scalzare o, per lo meno, scuotere gli assetti di una comunità ecclesiale – come dice papa Francesco – ancora troppo autoreferenziale perché improntata a criteri di un'escatologia esageratamente statica e integralmente da rivedere. Per le urgenze della questione, l'Ufficio escatologico più che fare ore di straordinario ha da essere aperto h24⁴⁰ allo scopo di promuovere un'adeguata formazione cristiana in dimensione escatologica insistendo su fondazioni segnatamente innovative rispetto a quelle a cui siamo abituati e, volesse il cielo, rimarcando con maggiore convinzione il senso di quel «presentismo» che è ancora appannaggio della teologia di scuola, ma scarsamente diffuso e incidente nella coscienza ecclesiale del credente medio.⁴¹

³⁹ Suggestiremmo, però, di non essere frettolosi. Anche allo storico, che lavora sulla memoria, manca la visione interna delle cose con cui ha a che fare. Anche lo storico ha da fare i conti con le tracce dell'assenza, con i «segni» dell'assenza, con le «interpretazioni» dell'assenza.

⁴⁰ Rincariamo la dose alla vivace affermazione di H.U. von Balthasar secondo cui «mentre per il liberalismo del XIX secolo poteva essere applicato il detto di Troeltsch: "L'ufficio escatologico è per lo più chiuso", dall'inizio di questo secolo [XX], viceversa, esso fa delle ore straordinarie» (H.U. VON BALTHASAR, *I Novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, 31).

⁴¹ Tutta la *Teodrammatica* del ricordato von Balthasar fa leva sul «sovrappeso» insuperabile del presente cristologico su cui insiste la teologia giovannea, ma letto dall'autore in prospettiva trinitaria. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica, 4: L'azione*, Jaca Book, Milano 1986 e soprattutto *Id.*, *Teodrammatica, 5: L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986. Per alcuni veloci ma puntuali ragguagli, si rimanda a V. HOLZER, «L'escatologie trinitarie et la critique de la philosophie de l'histoire chez Hans Urs von Balthasar», in *Transversalités* 4(2009), 87-123.

3) Venendo ai dettagli, si tratta di assumere nella fede il dovere di garantire il bene e il giusto alle generazioni future secondo la forma di una responsabilità fino a ora sconosciuta e mediante una prassi ispirata alla giustizia del Regno.⁴² Ma di questa assunzione adulta è *conditio sine qua non* l'urgente superamento dell'ovvietà del futuro.

Se è vero, come si è cercato di dire in queste pagine, che essere uomini non si riduce all'essere membri della specie umana sul piano della «natura», ma significa essere «storia» accogliendo il futuro come condizione di possibilità del proprio presente e fondamento del correlativo impegno, allora più che di una giustizia che crea futuro bisognerebbe cominciare a pensare a un futuro che crea giustizia.⁴³

A fronte di catastrofi annunciate, non ha davvero alcun senso attingere dall'escatologia solo appelli alla buona volontà o solleciti a sperare in un mondo più giusto. Ci vuole ben altro! Il diritto delle generazioni future non può essere garantito solo sul fondamento di una paritaria essenza di natura, ma sull'eguaglianza «nel» tempo. Più che la fragile comunanza di natura, è il futuro che, nella misura in cui ci rende concittadini di coloro che non sono ancora, postula la necessità di sancire diritti più che assecondare conati di buona volontà. È dal futuro che ci raggiunge il «dovere» dell'accoglienza e della ospitalità di coloro che verranno, perché è il futuro che decreta la non-proprietà del mondo che abitiamo: solo per grazia, infatti, non siamo «stranieri né ospiti» (cf. Eb 2,19). Anzi, è il futuro inaugurale dell'evangelica «giustizia superiore» che, ricordandoci di non essere proprietari dell'esistente, ci fa responsabili dei futuri che verranno.

In termini ancora più radicali di quel che abbiamo appreso dalla vicenda di Abramo, c'è un dovere che ci precede dal futuro, cioè una responsabilità antecedente la nostra libertà e che, perciò stesso, pone le generazioni future quale condizione di possibilità del senso stesso del nostro presente e del nostro essere presenti. Non a caso, la verità della fede *viene ora*, ma *dalla fine*, così come osiamo pregare con le parole semplici del *Prefazio* di Avvento:

⁴² Cf. J. MOLTMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990; ID., *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011.

⁴³ Cogliamo l'occasione per segnalare che non sarebbe del tutto peregrino ipotizzare una sorta di allargamento del «patto sociale» tale da comprendere anche i «non ancora nati». *En passant*, si tenga presente che il «patto sociale», quale sfondo delle grandi costituzioni moderne, ha chiare connotazioni religiose ed espliciti rimandi all'«alleanza» biblica. Ne ha trattato ampiamente J.F. COLLANGE, *Teologia dei diritti umani*, Queriniana, Brescia 1991.

Ora Egli viene incontro a noi
in ogni tempo e in ogni uomo
perché lo accogliamo nella fede
e testimoniamo nell'amore
la beata speranza del suo Regno.



La responsabilità per le generazioni future e, quindi, la questione dei diritti di coloro che non-sono-ancora, non consentono imprudenti indugi né appelli alla buona volontà, né risposte improvvisate, ma intercettano, in molti modi e a diversi livelli, le istanze di una fede adulta e di una riflessione teologica sostenuta da più approfondite e rigorose argomentazioni. Per la teologia, si tratta, secondo l'autore, di vagliare con maggior rigore la reale posta in gioco di questo problema cruciale mettendo a fuoco taluni plessi tematici che, a pieno titolo e in maniera pertinente, possano offrire un costruttivo contributo alla discussione. Nello specifico, l'urgenza è quella di richiamare l'attenzione alla struttura teo-logica della responsabilità, di cui tanto si parla, e di rendere ragione di quella eccedenza strutturale che la iscrive nel suo venire dal futuro.



The responsibility for future generations and, thus, for the rights of those who are yet to be born, do not consent hesitation, calls for good will or impromptu answers. On the contrary, it deserves the reflection of mature faith and a deeper theological understanding supported by rigorous argumentations. As regards theology, the author recommends a more meticulous examination of such a crucial issue, by drawing attention to some subject matters which may pertinently and constructively contribute to the discussion. In particular, it is strongly necessary to focus on the very talked-about theo-logical structure of responsibility and justify its being structurally inscribed into its coming from the future.

**GIUSTIZIA INTERGENERAZIONALE – ALLEANZA – RESPONSABILITÀ
– PROFEZIA – FUTURO**