

GIÀ E NON ANCORA?
REGNO DI DIO, CHIESA E TEOLOGIA

Duilio Albarello

Il teologo tedesco Christoph Böttigheimer ha recentemente pubblicato un saggio intitolato *Il messaggio di Gesù sul regno di Dio. Il centro perduto della fede cristiana*¹. La tesi di fondo può essere formulata in modo piuttosto chiaro: se si prende sul serio la testimonianza dei vangeli sinottici, il contenuto centrale della predicazione di Gesù non è costituito anzitutto dalla sua persona, né dalla sua futura morte redentrice, ma dall'annuncio della venuta del regno di Dio. È questa la «causa» alla quale Gesù consacra la propria esistenza, il nucleo che raccoglie le parabole, i gesti di guarigione, l'accoglienza dei peccatori, il perdono e la vicinanza agli esclusi.

Da questo dato, Böttigheimer fa derivare una domanda teologicamente impegnativa. Se il regno di Dio rappresenta il centro della predicazione di Gesù, come mai nella successiva storia del cristianesimo esso sembra aver progressivamente perso la propria funzione centrale? Nella coscienza cristiana, nella catechesi e talvolta anche nella stessa sistematica teologica, il baricentro pare essersi spostato verso la morte e la risurrezione di Cristo, la remissione dei peccati e la salvezza individuale. È precisamente a questo slittamento che allude il sottotitolo del libro, quando parla del regno come «il centro *perduto* della fede cristiana».

Böttigheimer non intende evidentemente sostenere che la tematica del regno sia scomparsa dalla tradizione della fede. Essa continua ad essere presente nel Nuovo Testamento, nel Padre nostro, nella liturgia e nella teologia. Il problema, piuttosto, è che il regno di Dio non sembra più svolgere quella funzione architettonica che possedeva nella predicazione di Gesù. Ossia, non costituisce più la prospettiva entro la quale vengono interpretate la soteriologia, la cristologia, l'ecclesiologia e l'escatologia. Il rischio è allora quello di avallare una discutibile divaricazione tra il Gesù terreno che predica il regno e la comunità ecclesiale che predica Gesù stesso come il Cristo morto e risorto.

In questa tensione riaffiora inevitabilmente il celebre problema sollevato da Alfred Loisy, esponente del modernismo cattolico francese, con la formula secondo cui «Gesù annunciò il regno ed è venuta la Chiesa» (*L'Évangile et l'Église*, 1902). Böttigheimer non assume in maniera acritica questa contrapposizione, ma la rielabora sotto un profilo più radicalmente teologico. La questione decisiva diventa allora comprendere come si possa stabilire una continuità tra il vangelo annunciato da Gesù e il vangelo incentrato su Gesù annunciato dalla comunità cristiana dopo la Pasqua. Il passaggio dall'uno all'altro approccio è da considerare uno sviluppo legittimo, oppure implica uno spostamento problematico del centro originario?

Nella mia relazione cercherò anzitutto di raccogliere in maniera sintetica le linee portanti del contributo di Böttigheimer sulla teologia del regno di Dio, abbozzando poi un confronto critico circa l'esito della sua ricerca. In un secondo momento allargherò lo sguardo su altri due autori, che ci permetteranno di intravedere possibili sviluppi ulteriori di una teologia del regno di Dio: mi riferirò a Christophe Theobald, che ci indirizza

¹ C. BÖTTIGHEIMER, *Il messaggio di Gesù sul regno di Dio. Il centro perduto della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2024. Da ora in avanti citato come MGR).

a tematizzare la rilevanza pubblica del cristianesimo; e a Jürgen Werbick, che apre a nuovi «accertamenti» nel campo interreligioso.

I. L'INSUPERABILE CENTRALITÀ DEL REGNO PER LA FEDE CRISTIANA IN CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER

Böttigheimer si sofferma anzitutto sul significato della espressione «*basileía tou theou*». Il termine greco «*basileía*» nel linguaggio evangelico non indica principalmente un territorio, bensì la signoria, la regalità e l'azione sovrana di Dio. Parlare del regno significa quindi parlare di Dio che interviene, salva, libera, guarisce, perdona, ristabilisce la giustizia e conduce la creazione al proprio compimento. Dunque, il soggetto del regno è Dio. L'essere umano può invocarlo, può accoglierlo, può vivere conformemente ad esso, può anticiparne alcuni segni nella storia, ma non può produrlo. Questa precisazione consente di evitare due riduzioni opposte. Da una parte, il regno non accetta di essere spiritualizzato fino a combaciare con la sola interiorità religiosa. Dall'altra, non ammette di essere identificato con un progetto politico o con il progresso morale dell'umanità. Il regno non coincide con la Chiesa e tantomeno con una società ideale. Anche quando l'azione umana mette in opera forme di giustizia, riconciliazione e liberazione, esse rimangono soltanto segni anticipatori e non la realizzazione definitiva del regno.

Un problema, sul quale Böttigheimer si sofferma in modo particolare, riguarda il rapporto tra presente e futuro del regno. Nei vangeli esistono testi dove esso sembra già presente nell'azione di Gesù e altri nei quali viene invece proiettato in un futuro indisponibile². Oscar Cullmann, nel suo volume *Cristo e il tempo* pubblicato nel 1962 ha cercato di risolvere questa tensione attraverso la formula fortunata del «già e non ancora»³. Böttigheimer mostra però una certa perplessità nei confronti di questa espressione sintetica. A suo giudizio, la formula può facilmente trasformarsi in uno slogan convenzionale, che nasconde il problema invece di chiarirlo. Dire che il regno è già presente e al contempo non ancora presente rischia di restare un espediente puramente retorico, soprattutto se si immaginano il presente e il futuro come due livelli diversi dello stesso compimento.

La proposta di Böttigheimer tende perciò a porre l'accento non tanto su una più o meno parziale realizzazione del regno, quanto sulla sua vicinanza. Il regno rimane propriamente futuro, perché il mondo non è ancora stato trasformato nella nuova creazione promessa da Dio. Tuttavia, in Gesù, questo futuro di Dio si è fatto vicino e ha prodotto effetti reali nel «qui e ora» della storia. Le guarigioni, il perdono, la comunione con i peccatori, la liberazione dal male sono segni nei quali la futura signoria di Dio tocca anticipatamente il corso della storia, senza però mai coincidere con esso.

² «La *basileía* è così vicina, che di essa si può parlare ancora soltanto proclamandola e nel senso di una promessa certa. Poiché le categorie temporali non hanno più valore, il futuro e il presente si confondono tra loro senza poterli distinguere» (MGR, 33).

³ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna 1965, 118. La formula è stata in seguito recepita da molti teologi, tra i quali Gerhard von Rad, Hans Conzelmann, Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg.

Questa distinzione permette di preservare la dimensione escatologica della fede cristiana. Il regno non è da intendersi come il progressivo miglioramento del mondo, bensì come l'azione definitiva di Dio che porta la creazione al suo compimento. In questo senso l'autore si oppone sia ad una concezione puramente evolutiva del divenire storico, sia ad una riduzione dell'escatologia al destino del singolo soggetto dopo la morte.

È proprio su questo punto che emerge uno dei tratti salienti della proposta di Böttigheimer. La teologia moderna, secondo lui, ha concentrato riduttivamente l'escatologia sulla sorte ultima dell'individuo: la morte, la risurrezione personale, la vita eterna e il destino dell'anima separata dal corpo. Tuttavia, se Dio è il creatore dell'intero universo, anche il compimento salvifico deve allora riguardare la creazione nel suo complesso. Il regno di Dio non può esaurirsi nell'accesso del singolo alla comunione eterna con Dio; deve coinvolgere la storia, la natura, la materia, il mondo animale e vegetale, il cosmo stesso. Diventa allora particolarmente significativa la prospettiva delineata da Paolo nel capitolo ottavo della lettera ai Romani, tramite l'immagine dell'intera creazione che geme e soffre nell'attesa di essere liberata dalla caducità. Così la salvezza assume una dimensione universale: non si tratta soltanto della redenzione dell'essere umano, ma del compimento dell'opera creatrice di Dio nella sua totalità. Da questo punto di vista risulta rilevante anche il linguaggio biblico dei «cieli nuovi e terra nuova», che troviamo in Apocalisse 21: l'*eschaton* non significa la fine del mondo, ma la trasfigurazione del creato⁴.

Questo approccio consente a Böttigheimer di collegare teologia della creazione, responsabilità ecologica ed escatologia. Se tutta la creazione è destinata al compimento in Dio, allora possiede una dignità teologica propria, e non può essere considerata un semplice scenario, sul quale si svolge la storia religiosa e profana dell'umanità. Il cristianesimo, pertanto, non annuncia la salvezza dell'uomo a scapito del mondo, ma la salvezza dell'essere umano all'interno del destino condiviso dall'intera creazione.

Dentro questo quadro acquista particolare importanza il tema delle vittime della storia, che si richiama alla Teologia politica di Johan Baptist Metz. Se il regno di Dio coincide con il compimento della giustizia, allora esso riguarda anche coloro ai quali la storia non può più rendere giustizia. Esistono sofferenze irreparabili, vite spezzate, soprusi che nessuna evoluzione sociale può cancellare. L'escatologia cristiana, quindi, contiene una promessa che coinvolge anche i morti, gli oppressi e quanti sono rimasti senza possibilità di riconoscimento. La storia umana non possiede in sé stessa le risorse per riscattare tutte le vittime, che raccoglie spietatamente lungo il suo corso. La speranza nel regno afferma invece che non saranno l'ingiustizia e la morte a decidere la sorte definitiva dell'umanità e del suo mondo.

A questo punto incontriamo uno snodo particolarmente strategico per il discorso di Böttigheimer, ossia la riflessione sul rapporto tra il messaggio del regno e la croce di Gesù. L'autore prende le distanze dalle forme di soteriologia nelle quali la morte di Gesù appare come la condizione richiesta da Dio affinché il peccato del mondo possa essere perdonato. Se Gesù già durante la propria vita terrena annuncia il perdono gratuito di Dio, se accoglie i peccatori e rende loro accessibile la comunione con il Padre senza esigere una compensazione

⁴ L'autore qui riprende alcuni temi contenuti nella prospettiva teologica della cosiddetta «*deep Incarnation*». Si veda al riguardo D. EDWARDS, *Incarnazione profonda. Sofferenza di Dio e redenzione delle creature*, Queriniana, Bescia 2024.

sacrificale, allora inevitabilmente diventa problematico sostenere che Dio abbia ancora bisogno della morte del Figlio incarnato per rendere effettiva l'efficacia del suo perdono.

La critica si rivolge soprattutto alle concezioni amartiocentriche o penalistiche della redenzione, dalle quali sembra emergere l'immagine di un Dio che esige una vittima designata per poter placare la sua ira contro il peccato e così riconciliare l'umanità con sé. Böttigheimer ritiene giustamente che una simile interpretazione sia difficilmente conciliabile con il Dio misericordioso annunciato da Gesù⁵. La croce non dovrebbe quindi essere intesa come condizione previa dell'amore di Dio, ma come esito della fedeltà radicale di Gesù alla propria missione dedicata all'avvento del regno e segnata dalla logica della «pro-esistenza», ossia il vivere per Dio e per gli altri. Perciò la crocifissione di Gesù va interpretata a partire dalla sua vicenda complessiva. Prima della croce viene la pro-esistenza. La croce è il compimento estremo di questa specifica forma di vita. Gesù rimane fedele alla propria missione anche quando essa si scontra con il rifiuto e la violenza. Da qui si ricava che non è la sofferenza in sé stessa ad essere salvifica; piuttosto, salvifica è la fedeltà di un amore incondizionato, che non viene meno neppure quando si misura con la prova della sofferenza e della morte.

Qui si colloca tuttavia uno dei punti teologicamente più ambigui del saggio, che stiamo considerando. Böttigheimer riesce con efficacia a criticare le rappresentazioni soteriologiche, nelle quali la croce diventa il prezzo necessario che Dio richiede per convalidare il suo perdono. Resta però aperta la questione di come formulare positivamente il valore salvifico della morte di Gesù. Se la croce viene interpretata quasi esclusivamente come esito storico della fedeltà di Gesù alla propria missione a favore del regno di Dio, occorre ancora spiegare in che senso il Nuovo Testamento possa allora attribuire alla crocifissione un significato propriamente salvifico.

La domanda diventa ancora più pressante quando si considera il rapporto tra il Gesù prepasquale e l'annuncio della comunità apostolica e post-apostolica. Come già si diceva, Gesù di Nazaret predica il regno di Dio, mentre la Chiesa predica Gesù Cristo morto e risorto, con la conseguenza che il riferimento al Cristo pasquale ad un certo momento sembrerebbe aver oscurato il riferimento al regno. Tuttavia, mi pare che il problema sarebbe da formulare diversamente. In effetti, è possibile sostenere che la Chiesa postapostolica non abbia abbandonato il tema regno, ma sia giunta alla convinzione che proprio nella persona e nella vicenda di Gesù, dal suo inizio al compimento pasquale, la signoria di Dio abbia assunto la sua forma definitiva a livello della attuazione storica, fatta salva l'attesa del compimento escatologico, espresso soprattutto negli scritti paolini e deuteropaolini con la cifra della «*parusía*», appunto la venuta di Gesù Cristo alla fine dei tempi.

In quest'ottica, il passaggio dal regno a Cristo non sarebbe necessariamente da intendersi come una sostituzione del «centro». Piuttosto, potrebbe rappresentare l'esito storico-salvifico di una concentrazione cristologica, dove il riferimento al regno non verrebbe affatto assorbito da Cristo, bensì reso presente da lui

⁵ «Non è possibile un'ottica ristretta in senso staurologico, non solo a causa del significato soteriologico dell'incarnazione del *Lógos* divino, ma anche perché l'annuncio di Gesù della *basileía* non era per nulla fissato soltanto sul peccato. [...] Gesù non redime soltanto dai peccati, ma anche dalle malattie del corpo, dalla discriminazione sociale, dalla marginalizzazione e dall'emarginazione» (MGR, 181).

nella forma di un'attuazione personale e normativa⁶. Una prospettiva del genere consentirebbe di valorizzare la critica formulata da Böttigheimer, senza con ciò creare una contrapposizione troppo rigida tra il Gesù annunciatore e il Cristo annunciato.

Un'osservazione analoga può essere applicata anche alla critica della formula relativa al «già e non ancora». Böttigheimer ha buone ragioni nel denunciare l'uso troppo facile di questa espressione sintetica, soprattutto quando diventa un modo per eludere il problema del rapporto complesso tra storia ed escatologia. Tuttavia, il rischio opposto consiste nel ridurre eccessivamente la dimensione del «già». Il Nuovo Testamento sembra attribuire alla risurrezione di Gesù un carattere genuinamente escatologico. Quando Paolo parla di Cristo come «primizia dei risorti», lascia intendere che un inizio del futuro ultimo di Dio sia davvero anticipatamente accaduto nella storia.

Si potrebbe dunque sostenere che il problema non stia tanto nella formula in sé stessa, quanto nel modo in cui essa viene interpretata. Il «già» non dovrebbe indicare una parziale presenza del regno ormai realizzata, ma il fatto che il futuro definitivo di Dio è stato *irreversibilmente inaugurato* nell'esito pasquale della vicenda di Gesù Cristo⁷. In questo modo sarebbe possibile accogliere la preoccupazione di Böttigheimer per custodire la trascendenza del compimento escatologico come elemento immancabile dell'accadere del regno, senza con questo indebolire il significato teologico-salvifico della morte e risurrezione.

In questo contesto, la presenza e la missione della Chiesa riceve una più precisa collocazione teologica. Se il regno appartiene a Dio e supera radicalmente ogni forma storica, la Chiesa non può identificarsi con esso. Ne costituisce un segno, un'anticipazione, un sacramento, ma di certo non è considerabile come la proprietaria del regno e meno ancora come la sua realizzazione compiuta. La Chiesa semmai esiste in funzione del regno, e non viceversa. La sua credibilità dipende dunque dalla misura in cui rende riconoscibili nella storia quei tratti che caratterizzano la signoria di Dio annunciata da Gesù e inaugurata in maniera irreversibile da Cristo crocifisso e risorto: misericordia, giustizia, riconciliazione, liberazione, dignità degli esclusi e cura della creazione.

Da questo punto di vista, l'approccio di Böttigheimer possiede una rilevanza teologico-fondamentale molto marcata. Non si limita a interrogare la soteriologia o l'escatologia, ma chiama in causa la configurazione stessa del cristianesimo. In effetti, prima ancora di chiedersi come la fede possa essere comunicata in modo credibile nel mondo contemporaneo, occorre domandarsi quale sia il contenuto che viene proposto come suo centro. Se il messaggio cristiano si trova ridotto alla salvezza individuale dal peccato e alla prospettiva della

⁶ In *Gesù di Nazaret*, discutendo l'interpretazione origeniana dell'*autobasileia*, Josef Ratzinger formula la propria posizione in modo estremamente netto: «Gesù stesso è il “regno” [...] È persona, è Lui» (J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo nel Giordano alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007, 72).

⁷ Lo esprime bene Daniel Marguerat: «Si tratta di comprendere che la morte violenta del Nazareno non è la chiusura della sua vita. Dio ha ripreso l'iniziativa e ha donato un avvenire alla storia di Gesù. La fede nella Pasqua, dunque, è una lettura teologica della croce. Le visioni pasquali modificano potentemente la comprensione della morte di Gesù, mettendo sotto sopra l'ottica dei discepoli e delle discepole. La croce non è il fallimento del profeta di Galilea; Dio l'ha riabilitato, schierandosi dalla sua parte. Il «no» che gli hanno contrapposto le autorità di Gerusalemme non è irrevocabile, poiché è superato dal «sì» di Dio. Dio ha ristabilito colui che, a livello della storia, sembrava essere lo sconfitto» (D. MARGUERAT, *Gesù di Nazaret. Vita e destino*, Claudiana, Torino 2020, 215).

vita ultraterrena, è destinato a perdere quella larghezza e profondità che apparteneva all'annuncio originario di Gesù.

Il paradigma del regno consente di precisare la buona notizia in termini più articolati e complessi: Dio vuole la vita della propria creazione; in Gesù la sua volontà salvifica si è fatta vicina; il male, l'ingiustizia e la morte non occupano il posto del definitivo; il futuro indisponibile della realtà è custodito nella promessa di Dio Padre. Di conseguenza diventa chiaro che la fede cristiana non invita semplicemente a sottrarsi al mondo, ma sollecita a vivere qui e ora alla luce di un compimento che ancora non possediamo e che tuttavia ci interpella e ci incalza nel presente.

In tal senso, Böttigheimer propone anche un mutamento significativo della grammatica dell'annuncio. Una certa catechesi tradizionale poteva strutturarsi secondo una sequenza relativamente lineare: l'uomo è peccatore, ha bisogno di redenzione, Gesù muore per i peccati e in quanto Cristo pasquale rende possibile la salvezza. Il paradigma del regno allarga decisamente questa prospettiva troppo angusta. La narrazione cristiana può e deve essere raccontata a partire dalla creazione, dalla benedizione originaria di Dio, per arrivare all'annuncio del regno nella vita terrena di Gesù fino alla sua morte e risurrezione, sfociando così nella missione della Chiesa lungo il frattempo della storia, per partecipare alla promessa realizzata della nuova creazione.

La croce, in questa prospettiva, non viene rimossa, ma ricollocata. Non sostituisce il regno, non cancella ciò che Gesù ha annunciato e operato durante la propria vita. Deve piuttosto essere interpretata come il luogo nel quale la fedeltà di Gesù alla causa del regno raggiunge la sua forma più radicale. Allo stesso modo, la risurrezione può essere compresa come la conferma divina di quella stessa causa, e come anticipazione del compimento sperato a favore di tutti.

Per concludere questa prima parte, mi sembra di poter dire che il merito principale del discorso sviluppato da Böttigheimer consista proprio nel riaprire questioni, che la teologia potrebbe essere tentata di considerare già risolte. Il suo punto di forza non sta quindi tanto e soltanto nelle soluzioni proposte, quanto piuttosto nella capacità di mostrare come alcune connessioni fondamentali del discorso cristiano abbiano bisogno di essere ancora ripensate più attentamente. In particolare, recuperare il regno di Dio come centro e orizzonte significa restituire alla fede il suo carattere di promessa universale, capace di riguardare non soltanto la salvezza dell'individuo, ma il destino della storia e della creazione nella sua totalità. Proprio qui, probabilmente, si colloca il valore più profondo della istanza sollevata da Böttigheimer: obbligare la teologia a pensare insieme ciò che troppo spesso è stato separato, riconducendo la cristologia, la soteriologia e l'escatologia al «*bigger picture*» della signoria salvifica di Dio annunciata e inaugurata una volta per tutte da Gesù il Cristo.

2. LA SENSIBILITÀ PER IL REGNO. SVILUPPI TEOLOGICI RECENTI

Si tratta ora di ampliare lo sguardo per intravedere possibili sviluppi ulteriori di una teologia del Regno di Dio: Christophe Theobald sollecita a tematizzare la rilevanza pubblica del cristianesimo; Jürgen Werbick apre a nuovi accertamenti teologici nel campo interreligioso.

2.1. *Regno di Dio e spazio pubblico in Christoph Theobald*

Nella teologia di Christoph Theobald, il rapporto tra regno di Dio e rilevanza pubblica del cristianesimo può essere ricostruito a partire da una convinzione fondamentale: il regno non costituisce un programma politico alternativo e neppure il progetto di una «società cristiana», ma spalanca l'orizzonte messianico entro il quale il cristianesimo comprende il significato e il valore della propria presenza nel mondo. La sua rilevanza pubblica non consiste anzitutto nell'imporre contenuti religiosi allo spazio sociale, bensì nel rendere riconoscibile, attraverso una specifica maniera di abitare il mondo, un anticipo della forma evangelica del regno, che implica ospitalità, gratuità, fraternità, riconoscimento dell'altro, attenzione ai vulnerabili e capacità di aprire possibilità di vita là dove esse sembrano destinate a chiudersi irreparabilmente. Il riferimento decisivo è all'evento di Gesù: il suo stile messianico si manifesta nella santità ospitale, nella gratuità degli incontri, nella capacità di far emergere nell'altro la fiducia nella vita e aprire un campo relazionale di accoglienza, in cui diventa percepibile l'approssimarsi del regno.

Ne deriva una conseguenza ecclesiologica importante: la missione della Chiesa consiste nel discernere, riconoscere e servire ciò che del regno sta iniziando a germinare nella storia. Theobald quindi interpreta la ragion d'essere della Chiesa secondo una modalità di tipo diaconale: essa è chiamata a coltivare e favorire quelle relazioni capaci di ricostituire il legame sociale, soprattutto là dove questo si ritrova minacciato o addirittura spezzato.

È precisamente a questo livello che acquista particolare rilievo la categoria del «*sensus Regni*»⁸. Essa può essere intesa, per analogia con il «*sensus fidei*», come una sorta di sensibilità o capacità di riconoscere la presenza incipiente del regno, che si fa strada all'interno delle comuni esperienze umane. Theobald lo collega alla possibilità di quello che definisce un «pensiero secolare del regno di Dio»: non perché la realtà del regno venga secolarizzata o ridotta ad un progetto intramondano, ma perché è possibile scorgerne anticipazioni anche

⁸ «Si potrebbe chiamare “*sensus Regni*” la capacità di percepire tale fraternità all'opera nelle persone, tra di loro e all'interno della società, nel contesto degli episodi appartenenti alla vita quotidiana così come in occasione di avvenimenti più importanti. Questa capacità è relativa alla “fede”, poiché consiste nel contemplare ciò che rimane nascosto dentro le manifestazioni visibili di ogni fraternità; manifestazioni sempre ambigue e infiltrate da innumerevoli comportamenti improntati alla logica del puro calcolo. Essa [la capacità di percepire la fraternità, N.d.R.] è in grado soprattutto di vedere, nelle “persone che fanno legame”, la loro propria “fede” e il loro proprio senso del Regno di Dio, anche senza che tale riferimento a Dio sia presente. Se occorre distinguere il *sensus fidei fidelium* da questo *sensus Regni*, anonimamente all'opera nelle nostre società, fondate sull'«agire degli esseri umani gli uni verso gli altri in uno spirito di fraternità» (articolo 1 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948), è nondimeno chiaro che il *sensus cristiano dei fedeli* non può esistere senza il secondo. Esso [il *sensus fidei fidelium*, N.d.R.], da un certo punto di vista, ne esplicita e ne “disvela” la radice teologica; ma si lascia anche sorprendere da tale *sensus Regni* quando si presenta in maniera inattesa» (C. THEOBALD, *Le courage de penser l'avenir. Études œcuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*, Cerf, Paris 202, 335-336).

al di fuori dell'appartenenza ecclesiale esplicita. Il *sensus Regni* riconosce, per esempio, quelle persone o quelle pratiche nelle quali una fede elementare nella vita produce relazioni di fraternità, di fiducia e di solidarietà, rendendo così possibile un autentico vivere insieme. Qui interviene la nozione, strettamente collegata, di «*analogia Regni*». Non si tratta di identificare una specifica realizzazione storica con il regno di Dio, ma di stabilire una corrispondenza tra i gesti messianici di Gesù e quelle esperienze antropologiche nelle quali viene ristabilita una relazione spezzata, viene restituita dignità a una persona violata, viene ricostruito un legame comunitario minacciato o resa possibile una convivenza altrimenti compromessa. Il rapporto sociale e politico può pertanto diventare, appunto per analogia, luogo di manifestazione del regno, senza mai coincidere con esso. Questa maniera di procedere permette di evitare tanto la sacralizzazione della politica quanto la privatizzazione della fede. Il cristiano non entra nello spazio pubblico innanzitutto per introdurre una propria agenda confessionale, bensì per esercitare, insieme con altri, la capacità di discernere ciò che rende il mondo più ospitale, vivibile e giusto. In questa prospettiva, anche persone, che non condividono la fede cristiana e più in generale religiosa, possono diventare portatori della fede elementare e contribuire realmente alla attualizzazione storica dei segni del regno.

Questo orientamento consente di comprendere meglio anche la dimensione politica della teologia di Theobald. In una società pluralistica, la fede cristiana deve accettare di essere una voce tra altre, rinunciando a illusorie pretese egemoniche. Tuttavia, questa rinuncia non significa di per sé una condanna all'irrelevanza. La implicazione pubblica del cristianesimo si gioca piuttosto sulla sua capacità di contribuire alla buona qualità del legame collettivo, nella misura in cui introduce nello spazio sociale uno stile relazionale ispirato alla santità ospitale di Gesù. Il riferimento al regno attua pertanto una duplice funzione rispetto all'esercizio della politica, intesa come servizio al bene integrale della *polis*. È anzitutto *istanza critica*, perché impedisce di identificare qualunque ordinamento storico con il compimento della giustizia e di conseguenza vieta ogni indebita "messianizzazione" del potere. Contemporaneamente, il regno è anche *istanza generativa*, perché rende pensabili e praticabili forme di convivenza nelle quali l'attitudine alla fraternità, all'accoglienza e alla solidarietà si presenta come un'anticipazione della riconciliazione promessa.

Dentro questo quadro di fondo, Theobald affronta i fenomeni contemporanei della crisi ambientale e del transumanesimo, intesi come due delle principali trasformazioni antropologiche tipiche della contemporaneità⁹. Nella sua valutazione, i due fenomeni sembrano inizialmente procedere in direzioni contrapposte: la crisi ambientale sollecita l'umanità all'autolimitazione, mentre il transumanesimo mira al superamento tecnologico dei limiti, spingendosi fino all'impresa di oltrepassare la vulnerabilità, l'invecchiamento e addirittura la morte. Tuttavia, entrambe le prospettive pongono la medesima domanda fondamentale: «che cosa significa essere umani e restare umani nella nostra epoca?».

Theobald non liquida troppo velocemente il transumanesimo come un'aberrazione tecnica o morale. Ritiene necessario anzitutto ascoltare le istanze che esso esprime. L'uomo contemporaneo sperimenta infatti una capacità tecnologica senza precedenti di intervenire sul proprio corpo, sui processi biologici, sull'ambiente

⁹ Si veda al riguardo: C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021, 147-212.

e sulla comunicazione. Il problema nasce quando questa capacità si tramuta nell'utopia o meglio nella distopia di un potenziamento incontrollato. In tal senso, il transumanesimo si mostra come il paradosso di una tecnologia prodotta dall'uomo che però finisce per oltrepassarlo, proprio mentre l'essere umano rischia di comportarsi come un «apprendista stregone», coltivando l'illusione di rendere obsoleto perfino il morire.

Da questo punto di vista, la fede nell'incarnazione svolge per Theobald una funzione critica fondamentale. Proprio perché Dio tramite il Figlio Gesù Cristo si inserisce nella condizione umana, la corporeità, la vulnerabilità, la finitezza e la mortalità non possono essere considerate semplicemente difetti tecnici da rimuovere. La speranza cristiana non promette l'eliminazione della finitezza, bensì la sua attuazione in pienezza, grazie ad un compimento che rimane nondimeno opera indisponibile di Dio. Theobald, perciò, definisce a ragione l'uomo come un «essere di speranza radicale»¹⁰. Qui il collegamento con il regno diventa particolarmente evidente. Riconoscere che il regno di Dio ci sta di fronte significa mettere in atto un'attesa operosa della pace e della giustizia non soltanto tra gli esseri umani, ma anche tra l'umanità e la Terra.

È proprio a questo livello che *sensus regni*, crisi ecologica e critica del transumanesimo possono essere letti unitariamente. Il *sensus regni*, nella sua essenza, è la sensibilità per la tensione verso un futuro che meriti di essere considerato umanamente desiderabile. In effetti, non tutto ciò che è possibile a livello tecnico rappresenta un autentico avanzamento sul piano antropologico. Occorre sempre domandarsi quali trasformazioni favoriscano realmente la vita, la fraternità, la giustizia e l'abitabilità sul nostro pianeta.

Ne deriva una comprensione particolarmente significativa della responsabilità politica. Davanti al cambiamento climatico così come davanti alla potenza delle tecnologie - tra le quali emerge nella sua ambivalenza irriducibile il dispositivo della Intelligenza Artificiale - il problema non è soltanto stabilire che cosa siamo capaci di fare, ma per chi e per quale futuro siamo disposti a lottare. Theobald insiste a questo proposito sulla responsabilità verso coloro che non possono ancora ricambiare, in particolare le generazioni a venire. La sfida consiste nel trovare ragioni sufficientemente forti per limitare oggi interessi e vantaggi immediati, in favore di uomini e donne che ancora non esistono. La metafora evocata è quella della relazione dei genitori con il proprio figlio neonato: si tratta di una forma originaria di responsabilità non reciproca, che diventa paradigmatica anche nei confronti delle generazioni future. Riguardo al transumanesimo e alla questione ecologica il cristianesimo non è chiamato tanto ad offrire una soluzione specialistica, quanto piuttosto a mettere in circolo nell'ambiente socio-culturale una grammatica spirituale della speranza: ossia, la capacità di accogliere la vita come ricevuta, di autolimitare il nostro potere e di mobilitarci in favore di un complicato cambiamento di rotta, del quale non saremo necessariamente i beneficiari.

La rilevanza pubblica del cristianesimo può allora essere descritta, secondo Theobald, come esercizio di un *sensus regni* condivisibile anche nello spazio pubblico secolare. Si tratta di mostrare concretamente che ci sono modalità del vivere insieme che rendono il mondo più abitabile, mentre altre lo rendono di fatto sempre più inospitale. Il punto decisivo è che la prospettiva del regno non sottrae il cristiano a prendere l'iniziativa nel divenire della storia; al contrario, gli permette di abitare la storia senza assolutizzarla. Proprio per questo il senso del regno diventa il criterio ultimo della rilevanza pubblica della fede: la Chiesa è significativa non

¹⁰ *Ibidem*, 164-168.

quando occupa lobbisticamente uno spazio sociale sempre maggiore, ma quando accompagna uomini e donne a sviluppare e far crescere tutto ciò che, dentro il presente storico, anticipa una convivenza veramente degna del giusto senso dell'umano.

In quest'ottica, anche la critica di Theobald al transumanesimo non va interpretata semplicemente come difesa di un'essenza umana immutabile. La sua prospettiva è più dinamica: l'umano è realmente aperto ad un processo continuo di trasformazione, ma la questione decisiva è quale tipo di trasformazione sia all'altezza dell'autentico desiderio antropologico. Il cristianesimo di per sé non oppone alla evoluzione transumanista l'ancoraggio alla staticità della natura. Piuttosto, oppone alla produzione tecnica dell'«oltre-uomo» la promessa messianica di un'umanità compiuta nella relazione, nella fraternità e nella comunione con l'intera creazione. È precisamente questa differenza tra potenziamento e compimento, tra futuro prodotto e futuro ricevuto, che consente di cogliere la portata teologico-antropologica della riflessione di Theobald sulla rilevanza pubblica della fede nel Vangelo, orientata dalla sensibilità per il regno.

2.2. Regno di Dio e confronto interreligioso in Jürgen Werbick

Il 29 maggio 2026 Jürgen Werbick, intervenendo alla Università di Münster in occasione del suo ottantesimo compleanno, ha concluso il proprio contributo con un appello pressante a favore di una teologia «posta sotto il segno del regno di Dio già iniziato». Tale teologia sa dire «così no!» a ciò che contraddice la logica evangelica del regno o la deforma in una piega identitaria. Nello stesso tempo, evita la pretesa di stabilire una volta per tutte che cosa sia il regno; piuttosto, indica il «come metaforico» del suo accadere, seguendo le orme della predicazione in parabole portata avanti da Gesù¹¹.

In effetti, nella teologia di Jürgen Werbick il regno di Dio può essere interpretato come una categoria mediatrice di grande rilievo, capace di tenere insieme la singolarità cristologica, l'universalità della salvezza, la relatività storica della Chiesa e l'apertura effettiva all'alterità religiosa. Proprio per questo il regno non appare semplicemente come uno dei molti temi della sua riflessione, ma tende a funzionare come un criterio ordinatore dell'intero discorso teologico. Infatti, se il regno designa la signoria escatologica della volontà buona di Dio, resa storicamente riconoscibile nelle parole e nella prassi di Gesù - così come nella prassi di quelle e quelli che lo seguono - allora esso eccede necessariamente ogni sua particolare configurazione religiosa e istituzionale. È questa eccedenza del regno rispetto alla Chiesa a rendere possibile una concezione e una comunicazione non autoreferenziale della verità cristiana.

In questa prospettiva, la questione del rapporto fra il cristianesimo e le altre religioni si ritrova profondamente riconfigurata¹². Tale rapporto non obbliga il cristianesimo a scegliere tra l'affermazione esclusivistica della propria verità e la rinuncia relativistica ad ogni pretesa normativa. Piuttosto, incalza la fede

¹¹ [Universität Münster > Fachbereich 2 > Fakultät würdigt Jürgen Werbick: Festakt zum 80. Geburtstag](#) (consultato il 19/10/2026).

¹² Il principale testo di riferimento al riguardo è J. WERBICK, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Lit Verlag, Berlin 2011. Un recente aggiornamento a proposito della questione interreligiosa si può rinvenire in: J. WERBICK, *Theologie denken. Beiträge zu einer Neuformatierung der Fundamentaltheologie*, Lit Verlag, Berlin 2026, spec. 17-36.

cristiana a verificare in quale misura le proprie formulazioni dottrinali, le proprie pratiche e le proprie istituzioni corrispondano effettivamente alla figura evangelica della signoria salvifica di Dio annunciata da Gesù. Il rimando al regno può allora assumere una funzione critica nei confronti della stessa identità cristiana, perché impedisce di far combaciare la verità originaria di Dio e la forma storica assunta dalla dottrina, dal pensiero e dalla prassi del cristianesimo nella sua configurazione ecclesiale. In questo senso gli «accertamenti» nel campo interreligioso, che Werbick mette in opera, possono essere compresi come processi nei quali l'incontro e il confronto con chi professa una differente fede religiosa diventano l'occasione di una verifica teologica: «l'altro religioso» non è soltanto il destinatario di una verità già compiutamente posseduta dalla Chiesa, ma può diventare nello stesso tempo colui che interpella il cristianesimo, per sollecitarlo ad interpretare e praticare più radicalmente la verità che confessa¹³.

Il riferimento alla logica del regno consente così di pensare l'universalità della salvezza in una forma diversa da un «universalismo dispotico». L'universalità appartiene propriamente all'iniziativa di Dio in Cristo e alla sua volontà salvifica, non alla capacità della Chiesa di inglobare tutti entro i propri confini istituzionali. In questo senso il riferimento della fede all'evento singolare di Gesù non deve essere concepito come il fondamento di una superiorità autoreferenziale dell'esperienza cristiana, ma come la forma storica decisiva nella quale si rende riconoscibile il modo in cui Dio vuole essere davvero il Dio vivente per tutti gli esseri umani, senza fare «preferenza di persone» (At 10,34). La cristologia elementare di Werbick è in grado di mantenere una forte pretesa di universalità senza trasformarsi automaticamente in ecclesiocentrismo, in quanto Gesù è considerato inseparabile dal Regno che annuncia e rende presente. Proprio per questo Gesù nella sua missione terrena si rapporta in maniera de-centrata rispetto al Padre e alla sua signoria; appunto tale decentramento interno alla «cristologia di Gesù» impedisce che il cristianesimo identifichi immediatamente la verità cristologica di Dio con le sue rappresentazioni religiose e le sue mediazioni istituzionali¹⁴.

Da qui deriva che il criterio decisivo non è più soltanto quello dell'*appartenenza*, come se il problema fondamentale consistesse nello stabilire chi si trova dentro e chi rimane fuori dall'orizzonte della salvezza. Diventa invece più determinante il criterio della *corrispondenza*: ossia l'operazione di discernere in quale misura ciò che una diversa tradizione religiosa immagina, vive e pratica corrisponde a quella realtà singolare che il cristiano attraverso Gesù ha imparato a riconoscere come «regno di Dio». Una simile prospettiva non autorizza a considerare automaticamente le altre religioni come forme implicite del regno, e di conseguenza

¹³ La fede cristiana non è anzitutto da intendere come l'adesione esteriore a un sistema dottrinale chiuso, bensì come l'ingresso in un dialogo, nel quale l'uomo si lascia sfidare dalla Parola di Dio e attraverso questa Parola scopre la propria esistenza come risposta personale ad un'interpellazione che lo chiama in causa. La fede, allora, non consiste in primo luogo in un possesso tranquillo di certezze definite formalmente. Al contrario, l'atto del credere cristiano è la disponibilità ad essere coinvolti in un cammino promettente, che ha come suo orientamento fondamentale il futuro aperto da Dio tramite Gesù Cristo nello Spirito. Si veda al riguardo: J. WERBICK, *Il cristianesimo può scomparire? Credere in un tempo di esaurimento ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2026.

¹⁴ «Il mistero della persona di Gesù viene visto come il mistero del suo annuncio e della sua azione conforme al regno di Dio. Si tratta di un mistero non perché sarebbe enigmatica l'autorità con cui Gesù ha presentato il suo annuncio e ha messo in pratica il regno di Dio, ma perché questa autorità conduce in una profondità e proviene da una profondità che può indurre a ritenere che Dio stesso vi operi per la salvezza della umanità» (J. WERBICK, *Dio-umano. Una cristologia "elementare"*, Queriniana, Brescia 2022, 86. Si veda per lo sviluppo specifico del tema concernente il regno di Dio la sezione del medesimo testo compresa tra pagina 54 a pagina 124.

non elimina la necessità del discernimento reciproco. Permette però di riconoscere che valori come la giustizia, la misericordia, la riconciliazione, il rifiuto della violenza, la restituzione della dignità agli esclusi e il superamento dell'autoreferenzialità religiosa possono mostrare una compatibilità evangelica anche quando emergono fuori dai confini visibili del cristianesimo. In tutti questi aspetti il cristiano può riconoscere una consonanza reale con la logica del regno, senza per questo ritenersi autorizzato a reinterpretare forzatamente «l'altro religioso» come un cristiano inconsapevole o anonimo.

Da questo punto di vista, la Chiesa vive costantemente sotto una «riserva escatologica», per riprendere la celebre formula di Johan Baptist Metz, di cui Werbick non a caso è stato il primo successore sulla cattedra di Teologia fondamentale presso la Facoltà di teologia cattolica della Università di Münster. Questo significa che nessuna forma storica del cristianesimo può pretendere di coincidere pienamente con la verità escatologica di Dio. Tuttavia, la medesima riserva escatologica non conduce affatto all'appiattimento in un pluralismo indifferenziato. Al contrario, conserva la possibilità di un giudizio critico: il fatto che nessuna tradizione religiosa possieda esaustivamente il dinamismo del regno non significa che qualunque religione sia ugualmente conforme a esso. Proprio il riferimento al regno rende possibile una critica delle religioni – compresa la religione cristiana, com'è ovvio - a partire dalla domanda che si interroga se ciascuna di esse promuova oppure smentisca la logica della volontà buona di Dio.

Da questo punto di vista, assume particolare rilievo il criterio del «così no!», che Werbick assegna come compito da porre in atto da parte di un'autentica teologia del regno. Se non possiamo definire positivamente ed esaustivamente la realtà del regno di Dio, possiamo tuttavia riconoscere «*sub contrario*» ciò che la contraddice. Ogni volta che la religione diventa giustificazione della violenza, strumento di dominio, fomentazione della paura, esclusione dell'altro o assolutizzazione del proprio gruppo di aderenti, essa entra in conflitto con la genuina logica del regno. Questo criterio negativo è teologicamente molto fecondo, perché impedisce che il discorso sul regno si riduca ad un ideale astratto. Esso diventa un principio di discernimento concreto, capace di esercitare una critica sia *ad extra* sia *ad intra*. Anzi, per Werbick la critica dovrebbe partire sempre dalla propria tradizione di appartenenza: il cristianesimo è credibile non quando si limita a denunciare le contraddizioni degli altri, ma quando accetta di essere giudicato senza reticenze sulla sua compatibilità rispetto alla verità evangelica che esso stesso proclama.

A questo livello, il riconoscimento del regno si collega direttamente alla categoria della testimonianza. La Chiesa non possiede la verità del regno, ma è chiamata ad attestarla. Proprio perché la attesta, corre anche il rischio di smentirla attraverso le proprie teorie distorcenti o le proprie pratiche incoerenti. La credibilità della fede non si gioca quindi soltanto sul piano della consequenzialità argomentativa delle sue proposizioni, bensì pure nella corrispondenza tra ciò che essa annuncia e la forma di vita che mette in opera. Una Chiesa che proclama la misericordia ma pratica l'esclusione; che annuncia la riconciliazione ma costruisce identità ostili verso l'altro da sé; che confessa il Dio vivente ma difende con rigidità il suo sistema dottrinale, finisce per rendere opaca la realtà che pretende di testimoniare. Il riferimento alla logica del regno diviene così anche un criterio pratico per discernere la credibilità cristiana.

Werbick quindi non si mostra interessato soltanto alla domanda se la fede cristiana disponga di argomenti sufficienti per essere razionalmente giustificabile. La questione più radicale riguarda piuttosto l'autenticità dell'immagine di Dio che la fede si incarica di veicolare. La teologia che si muove nel campo interreligioso è tenuta a verificare se il Dio annunciato dal cristianesimo possa essere riconosciuto da chiunque come Colui la cui signoria si manifesta nella riconciliazione, nella grazia, nella libertà e nella promozione integrale dell'umano. In questo senso, il rimando alla logica del regno costituisce anche una forma di verifica delle condizioni di verità di ogni esperienza religiosa: la dottrina deve verificarsi nella testimonianza, la testimonianza nella prassi, la prassi nella sua capacità di corrispondere alla intenzione originaria di Dio verso gli esseri umani e il loro mondo.

Proprio qui il discorso si collega alla più recente svolta antropologica di Werbick. Se il regno designa il divenire efficace della «debolezza» di Dio per gli esseri umani, allora il rapporto tra teologia e antropologia non è opzionale ed occasionale. La domanda su Dio e la domanda sull'uomo vengono inestricabilmente ad intrecciarsi. Ciò non significa ridurre il dinamismo del regno ad un mero ideale regolativo di stampo filantropico, come se il suo contenuto si potesse esaurire in un progetto etico o politico. Significa piuttosto riconoscere che l'azione di Dio, nella prospettiva cristiana, non marginalizza mai l'antropologico, ma lo abilita a realizzare la vita in pienezza¹⁵.

Rimane tuttavia una difficoltà teorica di non poco conto. Quanto più la corrispondenza alla logica del regno viene assunta come criterio universale di giustizia, riconciliazione, libertà e pienezza umana, tanto più diventa necessario evitare che essa si autonomizzi dalla cristologia e si trasformi in un generico principio umanitario. Werbick cerca di scongiurare questo rischio mantenendo ferma quella che si potrebbe chiamare la «*tassonomia cristologica*»: non è un ideale universale già disponibile a definire che cosa sia il regno, per poi riconoscere Gesù come un suo paradigma eminentemente riuscito; al contrario, è Gesù stesso, con la sua predicazione, la sua prassi e il suo rapporto con il Padre e lo Spirito, ad istruire i cristiani riguardo a che cosa si debba intendere e sperimentare con la formula «il regno di Dio».

Si crea così un paradosso teologicamente fecondo: quanto più la singolarità di Cristo viene presa sul serio, tanto meno essa può degenerare in un'autocelebrazione religiosa del cristianesimo, perché il contenuto di tale singolarità è precisamente il suo radicale orientamento alla signoria di Dio. È qui che cristologia e teologia delle religioni possono incontrarsi senza neutralizzarsi a vicenda. La singolarità di Cristo non viene relativizzata in favore del regno; viene piuttosto compresa come la figura decisiva in cui il regno è attestato.

Si può quindi sostenere che il regno di Dio rappresenti, nella teologia di Werbick, una vera e propria «categoria cerniera». Esso collega la teologia di Dio alla cristologia, la cristologia alla soteriologia, la soteriologia all'ecclesiologia, l'ecclesiologia alla teologia delle religioni e, nelle opere più recenti, connette ulteriormente tutte queste dimensioni alla questione antropologica. In questo quadro, gli accertamenti in campo

¹⁵ «Dio si fa intimo affrancando gli altri da sé stessi e dando loro potere. Egli si fa partecipe della loro perdutezza per renderli partecipi della sua potenza creatrice, per suscitare una vita e un amore che non possono essere sopraffatti e non possono essere tolti da nessun'altra potenza. Rendere partecipi di questa inesauribile e invincibile capacità di creare relazioni: questa è la potenza di cui non se ne può pensare una più grande» (J. WERBICK, *La debolezza di Dio per l'uomo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 111. Si veda ancora sul tema del rapporto fra teologia e antropologia: J. WERBICK, *Teologia pensata antropologicamente*, Queriniana, Brescia 2025.

interreligioso non sono affatto da considerare come un elemento periferico, bensì come uno dei luoghi dove la teologia verifica la propria fedeltà al regno. L'«altro religioso» diventa teologicamente rilevante non perché la sua differenza venga cancellata, ma perché la verità di Dio eccede il patrimonio di ogni tradizione e può proprio per questo interpellare il cristianesimo anche attraverso ciò che gli è esterno.

Da questo punto di vista, la forza della proposta di Werbick consiste nel fatto che il regno consente di tenere insieme apertura e normatività. Esso impedisce al cristianesimo di assolutizzare sé stesso, ma gli impedisce anche di rinunciare alla domanda circa la verità teologica. La questione decisiva non è più chi *possieda* il regno, ma chi e che cosa vi *corrisponda* realmente. Probabilmente è questo il contributo più originale che il tema del regno offre alla teologia dell'incontro interreligioso pensata da Werbick: mostrare che la verità cristiana può essere universale senza diventare totalitaria; può essere normativa senza diventare autoreferenziale; può essere cristologicamente determinata senza diventare ecclesiocentricamente escludente. Il regno rende possibile una forma di identità cristiana che non teme l'alterità, in quanto sa che la verità di Dio la precede, la eccede e la giudica. In questa prospettiva, l'incontro interreligioso non costituisce una minaccia alla certezza della fede, bensì lo si può considerare come uno dei luoghi dove la fede può essere ricondotta con maggiore radicalità al suo «centro»: non la difesa apologetica di sé stessa, ma la testimonianza coinvolgente della signoria buona di Dio come dono di libertà offerto a tutti.

Conclusione.

Regno di Dio, Chiesa e teologia

Il percorso svolto ci consente, in conclusione, di avanzare una tesi sistematica: il regno di Dio non costituisce semplicemente un tema tra gli altri della teologia cristiana, ma può essere assunto come un principio di ordinamento capace di determinare in modo decisivo il rapporto tra cristologia, ecclesiologia, antropologia ed escatologia. Precisamente perché il regno designa la signoria salvifica di Dio, annunciata da Gesù e definitivamente attestata nella sua vicenda pasquale, esso impedisce che una qualsiasi realtà storica — compresa la istituzione ecclesiale — possa identificarsi senza residui con il compimento della promessa cristiana. Al tempo stesso, proprio questa eccedenza escatologica non rende il regno estraneo alla storia: esso diventa, piuttosto, il criterio alla luce del quale la storia può essere sottoposta a discernimento e orientata evangelicamente.

La prima conseguenza riguarda il rapporto tra Regno e cristologia. La presa di posizione di Böttigheimer conserva tutta la sua forza: il cristianesimo non può perdere di vista il fatto che il centro della predicazione di Gesù è costituito dal regno di Dio. Tuttavia, ciò non giustifica la contrapposizione tra l'annuncio prepasquale del regno e la successiva confessione cristologica della Chiesa. Appare più pertinente pensare la Pasqua come *la concentrazione cristologica della promessa del regno*. Gesù non sostituisce il regno, ma ne diventa la forma personale e definitiva: nella sua prassi di dedizione e di misericordia, nella sua fedeltà fino alla croce e nell'evento della risurrezione si rende riconoscibile il modo in cui la signoria di Dio entra nella storia e la dischiude al proprio compimento. In questa prospettiva, il futuro di Dio non è semplicemente anticipato da singoli frammenti di bene, ma ha ricevuto in Cristo una *inaugurazione irreversibile*, senza che

per questo il compimento escatologico possa essere identificato con qualsiasi realizzazione storica nel presente. È precisamente questa tensione che permette di salvaguardare insieme il «già» cristologico e il «non ancora» escatologico.

Da qui emerge una seconda conseguenza, propriamente ecclesiologica. Se il Regno appartiene a Dio, la Chiesa non può esserne né la proprietaria né la realizzazione compiuta. Essa esiste piuttosto in funzione del Regno. La sua identità è quindi strutturalmente testimoniale e sacramentale: la Chiesa è chiamata a rendere visibile, nella provvisorietà della storia, la donazione della misericordia, della giustizia, della riconciliazione e della vita che caratterizzano la signoria di Dio. La sua credibilità non dipende primariamente dalla capacità di preservare la propria rilevanza sociale, ma dalla trasparenza con cui rinvia ad una realtà che la *implica* e al contempo la *supera* radicalmente. Proprio per questo il confronto costante con il dinamismo del regno esercita anche una funzione critica sulla Chiesa stessa: ogni volta che essa assolutizza le proprie forme storiche, propugna apologeticamente la pretesa di essere un fine ultimo, produce esclusione o trasforma la verità evangelica in strumento di dominio, viene giudicata dalla medesima promessa che è chiamata ad annunciare. La Chiesa testimonia il regno nella misura in cui accetta di essere continuamente de-centrata verso di esso.

La prospettiva di Theobald permette di sviluppare ulteriormente tale de-centramento. La Chiesa non è semplicemente il luogo nel quale il regno sarebbe già presente e dal quale dovrebbe successivamente irradiarsi nel mondo. Essa è piuttosto comunità di discernimento, chiamata a riconoscere fuori dei propri confini quelle anticipazioni della promessa di Dio che emergono nella storia. La categoria del *sensus Regni* esprime precisamente questa capacità spirituale e teologica di riconoscere, nelle esperienze di ospitalità, fraternità, cura dei vulnerabili, responsabilità ecologica e ricostruzione del legame sociale, una consonanza analogica con la forma messianica inaugurata da Gesù. Ne deriva un'immagine della Chiesa meno preoccupata di occupare tutti gli spazi e più impegnata a rendere possibile una qualità evangelica delle relazioni. Il rapporto tra regno e Chiesa assume così una forma diaconale: la Chiesa serve ciò che non possiede e riconosce una presenza dell'azione di Dio che sempre la precede e la eccede.

Lo stesso principio acquista, ancora in Theobald, una rilevanza pubblica decisiva. Il regno impedisce alla fede cristiana tanto di ritirarsi nella sfera privata quanto di trasformarsi in un progetto politico di egemonia religiosa. Esso consente alla Chiesa di abitare lo spazio pubblico senza sacralizzarlo, contribuendo alla generazione di legami sociali, alla cura della Terra e alla responsabilità verso le generazioni future. Anche la critica del transumanesimo si colloca entro questa logica: la speranza cristiana non si oppone alla trasformazione dell'umano, ma distingue tra potenziamento e compimento, tra un futuro prodotto tecnicamente e un futuro ricevuto come dono trascendente. Il regno diventa così criterio di un avvenire desiderabile: non tutto ciò che è possibile costituisce per questo un autentico avanzamento dell'umano. La domanda teologica diventa piuttosto se determinate trasformazioni rendano possibile una vita più fraterna, più giusta, più ospitale e più capace di custodire la creazione.

La riflessione di Werbick consente infine di compiere un ulteriore passaggio. Se il regno eccede la Chiesa, esso eccede anche ogni pretesa religiosa di possedere integralmente la verità di Dio. Questa eccedenza, tuttavia, non conduce al relativismo. Al contrario, rende possibile un criterio più esigente di discernimento. Il

problema decisivo non è più soltanto stabilire chi appartenga alla vera religione, ma domandarsi in quale misura una tradizione, una pratica o una forma di vita sia compatibile con la volontà buona di Dio resa riconoscibile attraverso Gesù. Da questo punto di vista, il riferimento al dinamismo del regno diventa insieme criterio di interpretazione e criterio di giudizio: consente di riconoscere fuori dei confini ecclesiali forme reali di giustizia, misericordia e riconciliazione; ma permette anche di pronunciare un netto «così no!» davanti alla violenza religiosa, al dominio, all'esclusione e all'assolutizzazione identitaria. La Chiesa in tal modo non cede sulla propria pretesa di verità; impara piuttosto a formularla come testimonianza libera e non come dotazione insindacabile.

A questo punto si comprende meglio anche quale forma debba assumere una teologia posta sotto la cifra del regno. Essa non può limitarsi a costruire sistematicamente il sapere interno della fede, come se il proprio compito consistesse in sostanza nel gestire la definizione immutabile di un patrimonio dottrinale già garantito una volta per sempre. La teologia diventa, più radicalmente, esercizio critico di discernimento. Essa deve continuamente verificare se il modo in cui il cristianesimo parla di Dio, di Cristo, della salvezza, della Chiesa e dell'essere umano corrisponda realmente alla logica evangelica del regno annunciato e incarnato da Gesù. Da questo punto di vista il regno può assumere una funzione propriamente architettonica: non sostituisce la cristologia, l'ecclesiologia e la soteriologia, ma impedisce loro di chiudersi autoreferenzialmente e le riconduce tutte alla signoria buona e liberante di Dio.

Ne deriva anche una precisa implicazione sul piano della teologia fondamentale. La questione della credibilità cristiana non può essere ridotta alla capacità di fornire ragioni sufficienti per giustificare le proposizioni della fede. Occorre domandarsi quale volto di Dio diventi credibile attraverso la forma concreta del cristianesimo. Una teologia del regno costringe pertanto a collegare verità e testimonianza, dottrina e prassi, identità cristiana e responsabilità storica. La credibilità della fede non si misura soltanto dalla ortodossia di ciò che la Chiesa afferma, ma dalla ortoprassi che rende plausibile il volto di Dio da essa annunciato. Il regno diventa in tal senso criterio della stessa forma ecclesiale della verità.

Si potrebbe dunque descrivere il rapporto sistematico tra regno, Chiesa e teologia attraverso una triplice relazione. Il regno *precede* la Chiesa, perché l'iniziativa salvifica appartiene a Dio e non all'istituzione ecclesiale; *eccede* la Chiesa, perché nessuna forma storica può esaurire la promessa escatologica; e insieme *convoca* la Chiesa, perché essa è chiamata a testimoniare, discernere e servire ciò che Dio sta operando qui e ora nella storia, non senza la partecipazione attiva degli uomini e delle donne che Egli ama. Analogamente, il regno precede ed eccede anche la teologia, impedendole di trasformare il mistero di Dio in un teorema definitivamente padroneggiato. Tuttavia, nello stesso tempo la convoca al compito di interpretare criticamente i segni della promessa escatologica e di custodire la differenza tra ciò che può essere realmente riconosciuto – dentro e fuori i confini del cristianesimo - come anticipazione del compimento e ciò che invece ne costituisce una deformazione.

In questa prospettiva, la provocazione del regno come «centro perduto» del cristianesimo può essere forse ancora meglio precisata. Non si tratta soltanto di restituire maggiore spazio a un tema trascurato. Si tratta caso mai di recuperare una «grammatica» capace di ordinare diversamente l'intero discorso cristiano. Il

riferimento al regno evita che Gesù Cristo venga separato dalla «causa» per la quale ha vissuto e dato la vita; impedisce che la Chiesa si trasformi da segno a fine; vieta che la teologia confonda il suo patrimonio di pensiero con il possesso della verità. Nello stesso tempo, consente di pensare unitariamente la speranza escatologica, la responsabilità per la storia, la cura della creazione, il confronto interreligioso e la rilevanza pubblica della fede.

Proprio qui può essere individuato il risultato più significativo del percorso compiuto. Il regno di Dio restituisce alla teologia cristiana una struttura radicalmente *de-centrata*. Il centro della fede non coincide né con la Chiesa, né con una dottrina isolata dalle forme concrete dell'esistenza. Il centro è l'azione salvifica di Dio che in Gesù Cristo e tramite lo Spirito si è resa definitivamente riconoscibile e che conduce la creazione verso il proprio compimento. La Chiesa vive della testimonianza di questa promessa; la teologia vive del compito di pensarla criticamente; entrambe rimangono sottoposte al giudizio e alla speranza del regno.

Torniamo allora alla domanda del titolo: «Già e non ancora?». Il percorso che abbiamo compiuto forse ci ha permesso di comprendere che, in ultima analisi, il significato più rigoroso di questa formula rimanda ad una dinamica fondamentale dell'esperienza cristiana. Un anticipo del futuro di Dio è già entrato irreversibilmente nella storia con l'evento di Gesù Cristo. Nulla, tuttavia, autorizza la Chiesa a considerare già compiuta la promessa che annuncia. Per questo essa può vivere soltanto come comunità della speranza, e la teologia può esercitare il proprio compito soltanto come pensiero vigile di una promessa che la precede, la eccede e, proprio per questo, non smette mai di interpellarla. Facendone non una confortevole *theologia perennis*, bensì un'instancabile *theologia viatorum*.