

L'ESCATOLOGIA NELLA TEOLOGIA CATTOLICA DEGLI ULTIMI 30 ANNI

SOMMARIO: 1. L'eredità del XIX secolo e il suo superamento; 2. Il modello profetico: escatologia come compimento della storia; – 3. Il modello apocalittico: escatologia come resurrezione; – 4. La questione antropologica: la morte come evento escatologico; – Conclusione.

Il titolo della lezione che mi è stata assegnata – *l'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi trent'anni* – lascia impregiudicati i problemi di fondo, cioè cosa si debba intendere per escatologia, come la si debba costruire ed in base a quali criteri, e porta l'attenzione su una precisa delimitazione cronologica, assunta come blocco significativo. Presumibilmente gli *ultimi trent'anni* equivalgono ad assumere come *terminus a quo* il concilio Vaticano II (1962-1965), visto così come uno spartiacque all'interno della riflessione escatologica. Ho più di un dubbio che le cose stiano così. Il concilio, infatti, non riserva particolare interesse alla problematica escatologica e, del resto, è noto che il capitolo settimo della *Lumen Gentium* ⁽¹⁾ fu aggiunto solo tardivamente allo schema sulla chiesa ⁽²⁾; a detta di Rahner ⁽³⁾, il testo finale risente ancora troppo

(1) Un commento a questo capitolo si ha in P. MOLINARI, *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e i suoi rapporti con la Chiesa celeste*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, Vallecchi, 1965, 1113-1133; N. CAMILLERI, *Natura escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste*, in *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino, Elle Di Ci, 1966, 875-933; C. POZO, *La indole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste*, in PROFESSORI DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI GRANADA, *Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y comentario*, Madrid, 1967, 331-356; J. ALFARO, *Riflessioni sull'escatologia del Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo. 1962/1987*, Assisi, Cittadella, 1987, 1049-1060.

(2) L'inserimento del capitolo settimo nella costituzione dogmatica sulla Chiesa fu una logica conseguenza del contrastato inserimento dello schema su Maria nella *Lumen Gentium*; anche se non vi fu una votazione esplicita, era naturale che il capitolo sui santi seguisse logicamente la scelta effettuata a proposito di Maria.

(3) Si veda K. RAHNER, *Motivi e forme del culto dei santi*, in In., *Nuovi Saggi*. II, Roma, Ed. Paoline, 1968, 359-383.

di quella primitiva impostazione che lo destinava, appunto, a trattare del culto dei santi.

Il testo conciliare fondamentale, per il nostro tema, è *Lumen Gentium* 48: questo numero fonda l'escatologia nel mistero pasquale e la sviluppa in base al dono dello Spirito. *Christus quidem exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum; resurgens ex mortuis Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit [...]. Restitutio ergo quam promissam expectamus, iam incepit in Christo, provehitur in missione Spiritus Sancti et per Eum pergit in Ecclesia in qua per fidem de sensu quoque vitae nostrae temporalis edocemur, dum opus a Patre nobis in mundo commissum cum spe futurorum bonorum ad finem perducimus et salutem nostram operamur* ⁽⁴⁾. Legata alla storia della salvezza, l'escatologia è qui un dato permanente che opera nella storia e si sviluppa fino alla resurrezione dei credenti e al rinnovamento del mondo. La definitività escatologica si impone a tal punto sulla dinamica transitoria della vita cristiana e della istituzione ecclesiale da dover concludere che è dimensione fondamentale in ogni discorso sulla esperienza cristiana ⁽⁵⁾.

Questa prospettiva rimane decisiva. Era stata, del resto, la grande lezione del giovane Barth quando descriveva la natura della concreta esistenza credente concentrandola attorno all'agire trascendente del divino ⁽⁶⁾: pur nella sua trascendenza, Dio determina radicalmente il significato del mondo umano e, in forza di essa, ne dissolve ogni pretesa di autonomia. Il dettato conciliare, quindi, è frutto del cammino precedente.

(4) *Lumen Gentium* 48/416.

(5) Ciononostante C. Pozo è l'unico, a mia conoscenza, a iniziare il trattato di escatologia con una analisi dettagliata del pensiero escatologico del Vaticano II: C. Pozo, *La dottrina escatologica del Concilio Vaticano II*, in In., *Teologia dell'aldilà*, Roma, Ed. Paoline, 1970, 25-72.

(6) Penso al *Römerbrief* del 1922 e, in particolare, alla forte affermazione che vi è contenuta: *un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente da fare con Cristo. Uno spirito che non è in ogni attimo del tempo rivolto alla nuova vita sorgente dalla morte, non è in nessun caso lo Spirito Santo* (K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1974, 295). A questa impostazione trascendente è stata più volte rivolta l'accusa di acosmicità: annuncerebbe un evento che raggiunge sì il cosmo ma non si integra nelle sue strutture. La verità di questo rilievo non dovrebbe far dimenticare l'importanza, qui recuperata, della centralità di Gesù Cristo. A proposito della importanza di una cristologia escatologica, si veda la soluzione di Daniélou che conetterà al dogma calcedonese, apparentemente storico, una vera e propria teologia della storia: J. DANIÉLOU, *Christologie et Eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (hrsg), *Das Konzil von Chalkedon. III*, Würzburg, Echter Verlag, 1954, 269-286.

In realtà, più che all'insegnamento conciliare, bisogna guardare al profondo rinnovamento, metodologico e contenutistico, della riflessione teologica; di questo rinnovamento, secondo la nota immagine di Balthasar (7), l'escatologia è stata il motivo fondamentale. Ciononostante la sua trattazione non riceve ancora quella attenzione che dovrebbe essere naturale: il delinarsi di una convergenza di fondo attende ancora di verificarsi tanto in un impianto condiviso quanto in una precisa organizzazione delle singole tesi. Una scorsa ai bilanci (8) e alle voci dei dizionari (9) di

(7) *Mentre per il liberalismo del XIX secolo poteva essere applicato il detto di Troeltsch: «L'ufficio escatologico è per lo più chiuso», dall'inizio del secolo, viceversa, esso fa delle ore straordinarie.* (H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1967, 31).

(8) Tra le bibliografie ragionate ricordo H. VERWEYEN, *Eschatologie heute*, «Theologische Revue» 79 (1983) 1-12; G. CANOBBIO, *Appendice bibliografica*, in *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia, Morcelliana, 1992, 163-168. Tra i tentativi di bilancio e di analisi teologica richiamo T. RAST, *L'escatologia*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGLIMLER (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo. III: La teologia del XX secolo*, Roma, Città Nuova, 1972, 314-335; G. MOIOLI, *Dal «De Novissimis» all'Escatologia*, «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 553-576; G. GOZZELINO, *La lunga marcia dell'escatologia cattolica contemporanea (abbozzo critico)*, «La Rivista del Clero italiano» 59 (1978) 199-215; C. SCHÜTZ, *La riscoperta dell'escatologia e dei suoi nuovi compiti per il presente*, in *Mysterium salutis. XI*, Brescia, Queriniana 1978, 86-98; G. MOIOLI, *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, in E. QUARELLO (a cura di), *Il mistero dell'aldilà*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1979, 25-35; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido. Una introducción a la escatología* Madrid, Marova, 1979; R. WINLING, *Eschatologie et foi chrétienne*, in Id., *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Centurion, 1983, 430-442; H.U. VON BALTHASAR, *Concetto dell'escatologia*, in Id., *Teodrammatica. V: L'ultimo atto*, Milano, Jaca Book, 1986, 17-49; S. HJELDE, *Das Eschaton und die Eschata*, München, Kaiser Verlag, 1987, 347-468; M. BORDONI - N. CIOLA, *Linee direttrici del rinnovamento dell'escatologia*, in Id., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna, Dehoniane, 1988, 9-77; A. TORNOS, *Significado, planteamiento y metodo de esta escatologia*, in Id., *Escatologia. I*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1989, 9-47; S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 507-530; A. NITROLA, *La svolta escatologica del secolo XX*, in Id., *Escatologia*, Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1991, 15-33; G. GOZZELINO, *Escatologia ed escatologie*, in Id., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino, Elle Di Ci, 1993, 11-39. È inoltre da segnalare che il fascicolo de «La Scuola Cattolica» 114 (1986) n. 5, dedicato a *L'insegnamento dei trattati teologici (sistemica e morale)* non menziona in alcun modo la escatologia, ritenendola una trattazione da far passare nella cristologia e nella antropologia. Una menzione a parte merita l'intervento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*. 16.11.1991, «La Civiltà Cattolica» 143 (1992) I, 458-494 («Il Regno. Documenti» 37 [1992] 321-334).

(9) K. RAHNER, *Eschatologie, theol.-wissenschaftstheoretisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. III*, Freiburg, Herder, 1959, 1094-1098; J. GALOT, *Eschatologie*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. IV/1*, Paris, Beauchesne, 1960,

questi ultimi trent'anni permette comunque di recuperare un cammino che, per essere capito a fondo, ha però bisogno di venir collocato sullo sfondo della eredità precedente. È a partire da quella eredità che vorrei costruire il mio discorso.

1. L'EREDITÀ DEL XIX SECOLO E IL SUO SUPERAMENTO

È impossibile distaccare il trattato di escatologia dall'insieme della teologia dell'epoca che lo esprime. Al riguardo, una delle interpretazioni più diffuse della problematica teologica del XIX secolo è quella di B. Welte⁽¹⁰⁾ che la colloca sullo sfondo delle separazione tra Chiesa e mondo moderno, tra fede e pensiero moderno; distinguendo nel XIX secolo due momenti, Welte indica ciò che è proprio del secondo nella applicazione diligente e impegnativa di un metodo positivo, in particolare del metodo storico-critico⁽¹¹⁾. Su questo sfondo interpreta la formazione della teologia neoscolastica come l'elaborazione di una teologia difensiva che, data per assodata la separazione dal pensiero moderno, si rifà alla tradizione tomista così come era stata elaborata nella scolastica del XVI secolo⁽¹²⁾.

Senza impegnarci nella valutazione di questa interpretazione, si può riconoscere che la separazione tra fede e pensiero moderno ha il suo centro nella difficoltà di conciliare rivelazione e ragio-

1020-1059; A. WINKLHOFER, *Escatologia*, in *Dizionario Teologico. I*, Brescia, Queriniana, 1966, 556-566; K. RAHNER, *Escatologia*, in *Sacramentum mundi. III*, Brescia, Morcelliana, 1975, 532-543; G. MOIOLI, *Escatologia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare. II*, Torino, Marietti, 1977, 94-101; A. GIUDICI, *Escatologia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, Ed. Paoline, 1977, 381-411; H. VORGLIMMER, *Escatologia/Giudizio*, in *Enciclopedia Teologica*, Brescia, Queriniana, 1989, 288-295. Ricordiamo, infine, l'importante contributo dell'ultimo grande dizionario teologico che suddivide il tema escatologico in otto paragrafi a cura di vari autori: *Eschatologie*, in *Theologische Realenzyklopädie. X*, Berlin-New York, De Gruyter, 1982, 254-363 (in particolare C.H. RATSCHOW, *Systematisch-theologisch*, 334-363).

(10) B. WELTE, *Il mutamento strutturale della teologia del XIX secolo*, in Id., *Sulla traccia dell'eterno*, Milano, Jaca Book, 1976, 115-151.

(11) *In se stessa varia ed irrequieta questa fase, dalla metà del secolo fino alla prima guerra mondiale, può tuttavia far valere una particolare unità spirituale, in confronto al mezzo secolo precedente completamente diverso* (B. WELTE, *Il mutamento strutturale della teologia del XIX secolo*, in Id., *Sulla traccia dell'eterno*, Milano, Jaca Book, 1976, 119).

(12) Commentando un'opera di Kleutgen, Welte scrive: *l'atteggiamento è manifestamente di difesa, non dispiegantesi liberamente; la posizione è quella dei tempi antichi cioè della scolastica, come di una sicura cittadella contro il presente che appare teologicamente impossibile* (B. WELTE, *Il mutamento strutturale della teologia del XIX secolo*, in Id., *Sulla traccia dell'eterno*, Milano, Jaca Book, 1976, 139).

ne⁽¹³⁾: l'esteriorità di rivelazione e ragione conclude al fatto che, *estrinseca alla ratio, la fede non può che apparire autoritaria e quindi destinata al rifiuto pregiudiziale da parte di tutto il movimento, confuso ma determinato, in ascesa verso l'emancipazione; mentre, correlativamente, la ratio non può che alienarsi dalla fede*⁽¹⁴⁾. Questo sfondo, legato metodologicamente alla esteriorità di fede e ragione e contenutisticamente alla sfida del metodo storico-critico, è quello su cui si deve porre il trattato di escatologia.

Va detto subito che l'escatologia del diciannovesimo secolo è stata oggetto di alcuni ottimi studi⁽¹⁵⁾ che permettono di inquadrarla con buona precisione. Si colloca nel quadro di una trattatistica disinteressata delle prospettive della storia della salvezza e impegnata nella precisazione speculativa delle singole dottrine: l'escatologia risulta così un trattato accostato alle altre trattazioni ed esaurito nella precisazione minuziosa delle tesi tradizionali. Il senso di un simile progetto era, tutto sommato, difensivo rispetto agli impulsi di *disescatologizzazione* che provenivano dalle ricerche di Schweitzer e di Weiss⁽¹⁶⁾. Questi autori, infatti, concentravano la loro comprensione dell'escatologia cristiana attorno all'annuncio di una *fine imminente* e attorno alla emozione suscitata da questo fatto: ad esso collegavano la fede della chiesa, letta come reazione alla delusione per la mancata realizzazione del regno. Rifiutando questa interpretazione storica, la teologia cattolica spostava l'escatologia alla fine della storia.

(13) Una delle più lucide ricostruzioni di tutta la questione si ritrova in G. Colombo: *L'incompatibilità di principio, già registrata tra la Bibbia e la critica, dev'essere riconosciuta anche tra il «tomismo» e la critica. Si rivela così, in questa prospettiva, la perfetta «funzionalità» del tomismo alla Bibbia. Essa si esprime nel fatto che il tomismo – precisamente la «filosofia» tomista – comprende nel modo più completo la verità così detta «naturale», mentre la Bibbia, esibendo la rivelazione, presenta la verità «soprannaturale». La «funzionalità» o meglio la «corrispondenza» del tomismo alla Bibbia risulta quindi fondata oggettivamente e conseguentemente garantita pregiudizialmente in radice dalla «corrispondenza» tra la verità naturale e la verità soprannaturale* (G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Milano, La Scuola-Morcelliana, 1979, 51-52).

(14) G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Milano, La Scuola-Morcelliana, 1979, 53.

(15) P. MÜLLER - GOLDKUHLE, *Die Eschatologie in der Dogmatik der 19. Jahrhunderts*, Essen, Ludgerus Verlag, 1966; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Handbuch der Dogmengeschichte. IV/7d: Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1987 (a interessarci è il capitolo terzo: *Die katholische Theologie*, 166-238).

(16) J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*, Napoli, D'Auria, 1993; A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, Paideia, 1986.

Il contrasto qui delineato aveva tratti singolari che vale la pena di richiamare. La svolta escatologica sopraricordata frantumava l'interpretazione morale del regno di Dio, propria del protestantesimo liberale, e riapriva la questione del Gesù storico: prima che come maestro di etica, Gesù andava visto come profeta del regno. Il punto decisivo della interpretazione di Weiss era la sottolineatura della imminenza del regno: la sua venuta è assolutamente certa (17). La coscienza di questa *imminenza escatologica* separava Gesù dalla chiesa: al di là del problema esegetico, il contrasto verteva, in ultima analisi, sul significato stesso della esperienza e delle affermazioni di fede della chiesa. Questa, in realtà, avrebbe deformato il senso dell'escatologia trasformandola *da pratica della speranza in dottrina delle cose ultime* (18). La fede della chiesa e la teologia mancherebbero, perciò, di vero senso escatologico. La valutazione di questo contrasto non può non denunciare la parzialità del concetto di escatologia qui in gioco: tanto nella linea della imminenza quanto in quella dell'aldilà, l'escatologia è innanzitutto fine del mondo e della storia. Questa nozione è, per noi, povera e insufficiente dato che l'escatologia non è innanzitutto il *pathos* per il cambiamento del mondo e la volontà di realizzarlo ma è, invece, il Cristo come pienezza del disegno di Dio ed il rapporto con lui. Il limite della trattazione teologica del XIX secolo sta soprattutto nell'isolamento degli *eschata* dall'*eschaton*. L'escatologia si riduce alle ultime cose, agli stati finali.

Questi, a loro volta, vengono pensati come il coronamento della azione divina sull'uomo e nel mondo. Il concetto fondamentale di cui ci si serve è quello di *consumazione*: il trattato è un *De Deo consummatore*. Si tratta, però, di una inquadratura teocentrica generica e formale che si esaurisce nel ricordare che gli avvenimenti finali portano a definitività quell'uomo e quel mondo che Dio aveva creato e che la sua grazia aveva redento. In realtà il contenuto della *consummatio* è pensato nella forma della oppo-

(17) Discutendo il testo di Mc 1, 15 e, più in genere, la questione della presenza o della attesa del regno, Weiss scrive: *il punto essenziale dell'annuncio di Gesù non è la maggiore o minore vicinanza della crisi, ma l'idea che l'avvento del regno di Dio è ora assolutamente certo. Il tempo dell'attesa è finito, la svolta è qui. La crisi è inevitabile, la salvezza non è più un sogno, ma un'indubitabile realtà. Di fronte a questa irremovibile certezza è di secondaria importanza che se ne affermi ora la vicinanza, ora la presenza. Dipende dall'occasione, dallo stato d'animo del momento, che si scelga questa o quell'espressione. Quando s'avvicinano nuvole di pioggia e lampeggiano già i fulmini all'orizzonte, si dice: è in arrivo un temporale. Ma si può anche dire proletticamente: ecco un temporale* (J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*, apoli, D'Auria, 1993, 95).

(18) J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella, 1979, 29.

sizione tra tempo storico ed eternità dove l'eternità è la conclusione della responsabilità morale: la Parusia e il Giudizio appaiono i momenti in cui l'eternità si chiarisce nel suo volto di gloria e di visione beatifica o di condanna. Lungi dallo svilupparsi in termini cristologici, la *consummatio* descrive la condizione finale che la libertà umana e la realtà del mondo finiranno per assumere; la attenzione alla moralità individuale si lega a un disinteresse per la storia che è, in realtà, disinteresse per il regno di Dio e per gli orizzonti globali della missione di Gesù. Tutto si risolve in base ad una metafisica del rapporto creatore-creatura così che le singole tesi hanno più sensibilità filosofica che salvifica.

Questi orientamenti, nel mondo cattolico, dureranno praticamente fino alla seconda guerra mondiale ⁽¹⁹⁾. L'eccezione è rappresentata dai lavori di Schmaus ⁽²⁰⁾ e dalle suggestioni di Guardini ⁽²¹⁾ che, però, non riescono a imporre se non degli aggiustamenti dell'impianto tradizionale. Un vero cambiamento avverrà solo sotto la spinta del rinnovamento del metodo teologico e per l'influenza della rinascita biblica e del dialogo interconfessionale. Il fatto più rilevante sarà la modificazione del concetto stesso di escatologia ⁽²²⁾: mentre il *De novissimis* ⁽²³⁾ abbandonerà l'orizzonte di un aldilà inteso in senso temporale e cosmologico, l'interrogativo sul significato evangelico dell'escatologia ⁽²⁴⁾ porterà a ripensare in pro-

(19) Dei primi decenni di questo secolo ricordo due soli testi, abbastanza diffusi negli anni '50 e '60: G. VAN NOORT - J.P. VERHAAR, *Tractatus de novissimis*, Anversa, P. Brand, 1959 (prima edizione nel 1935); I.F. SAGÜES, *De novissimis seu de Deo consummatore*, in *Sacrae Theologiae Summa. IV: De sacramentis. De novissimis*, Madrid, Editorial Catolica, 1962, 825-1030.

(20) M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. IV/2: I novissimi*, Torino, Marietti, 1964; ID., *I novissimi del mondo e della Chiesa*, Alba, Ed. Paoline, 1969; ID., *I novissimi di ogni uomo*, Alba, Ed. Paoline, 1970.

(21) R. GUARDINI, *I novissimi*, Milano, Vita e Pensiero, 1951.

(22) Si veda G. SAUTER, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 30 (1988) 191-208; H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980.

(23) Il titolo del trattato contiene un riferimento terminologico a Sir 7, 36 dove il termine *tá êschata* è tradotto dalla volgata (7, 40) con *novissima tua: in omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis*. Questo passo indica anche il clima sostanzialmente morale della trattazione.

(24) Mi limito a ricordare due passi. Il primo è di Barth: *non tace il vaniloquio sulla parusia che è "rimasta fuori" dalla visuale del cristianesimo? Come può essere "rimasto fuori" quello che secondo il suo concetto non può entrare? Poiché la fine annunciata nel Nuovo Testamento non è un avvenimento temporale, non è una favolosa "fine del mondo", non ha alcuna relazione con una qualsiasi catastrofe storica, tellurica o cosmica, ma è realmente la "fine", è così realmente la fine che i diciannove secoli non solo significano poco, ma non significano*

fondità tutto il problema. Per escatologia non si intende la fine, più o meno imminente, del tempo e del cosmo quanto la pienezza del disegno di Dio realizzato in Gesù ed il suo significato per noi. Il guadagno di questa decosmologizzazione in vista di una migliore comprensione del mistero di Cristo è certamente reale; ma reale diventa pure il rischio che la sottolineatura di una attesa escatologica dentro la storia si apparenti e si omologhi ad aspettative simili presenti nella storia delle religioni ⁽²⁵⁾ o nelle dinamiche della società ⁽²⁶⁾. Il recupero del suo *proprium* comporta che si indichi

nulla per la sua vicinanza o la sua lontananza, e che già Abramo vide quel giorno e se ne rallegrò. [...] Chi ci induce a scambiare l'attesa della fine, di quell'attimo in cui i vivi trasformati e i morti risorti stanno insieme davanti a Dio nell'attesa di un grossolano, brutale, teatrale spettacolo e, poiché questo con ragione "rimane fuori", a riprendere il sonno fiduciosamente, aggiungendo alla fine della nostra dommatica un innocente capitoletto "escatologico" per ricordare a noi stessi che noi, a dire il vero dovremmo e vorremmo ricordarcene? [...] Se noi facessimo il passo dal tempo inqualificato al tempo qualificato, se fossimo spaventati del fatto che noi ci troviamo effettivamente, lo vogliamo o no, in ogni attimo del tempo, al limite di ogni tempo, se osassimo, stando a quel limite, amare lo Sconosciuto, riconoscere e afferrare nella fine il principio, noi non saremmo veramente né con gli esaltati che aspettano un finale splendente o terribile né con la frivola "religiosità" dell'inconcutibile protestantesimo della cultura, che si rallegra fiduciosamente perché questo finale rimane escluso. [...] Noi attenderemmo allora la Parusia, in altre parole noi considereremmo la situazione effettiva della nostra vita con tutta la serie che essa comporta, noi conosceremmo Gesù Cristo come colui che è il principio e la fine (K. BARTH, L'Epistola ai Romani, Milano, Feltrinelli, 1984, 481). Il secondo è di Rahner. Indicando nella manifestabilità e nella segretezza il carattere proprio delle asserzioni escatologiche della scrittura e nella storicità aperta al futuro l'ambito umano in cui collocarle, così continua: la conoscenza del futuro è la conoscenza della futuità del presente, la conoscenza escatologica è la conoscenza del presente escatologico. L'asserzione escatologica non è una asserzione additiva, complementare, che venga aggiunta all'asserzione circa il presente e il passato dell'uomo, ma è un fatto intrinseco all'autocomprensione dell'uomo. Perché l'uomo è mentre diviene per il suo futuro e per il fatto di divenire per il futuro, egli deve conoscere il suo futuro. [...] Se essa (l'escatologia) fosse un servizio di informazioni circa la realtà futura, così come è in se stessa, vissuta in precedenza e in questo senso «pre-veduta», il futuro allora come realtà umana nello stato di compimento non potrebbe avere alcun carattere di segretezza e di mistero. Potrebbe essere strano, inaspettato e sorprendente... (K. RAHNER, Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche, in Id., Saggi sui sacramenti e sull'escatologia, Roma, Ed. Paoline, 1965, 415-416).

(25) Si veda H. KÜNG, *Vita eterna?*, Milano, Mondadori, 1983; H. BÜRKLE, *Eschatologie in den Weltreligionen?*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» 22 (1980) 189-201.

(26) G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich-Stuttgart, Zwingli, 1965; P. CORNHIL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*,

nella cristologia ⁽²⁷⁾ la vera radice ed il vero orizzonte di ogni rinnovamento escatologico e che, in essa, si ricomprenda tanto l'apocalittica ⁽²⁸⁾ quanto la storia della salvezza.

In questa prospettiva diventa centrale la definitività di quel Gesù in cui il Padre comunica se stesso; andrà però mostrato in che modo la creazione e, in particolare, la libertà umana sono come immesse, tramite Gesù, in quell'agire divino che ne è l'eccedente

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971; W.H. SCHMIDT-J. BECKER, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kolhammer, 1981; O. MARQUARDT, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.

(27) Lo stesso tema del regno di Dio andrà ripreso mostrando come il regno sia tutt'uno con l'opera e la persona di Gesù; al di là della questione esegetica – per la quale rimandiamo a R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Bologna, Il Mulino, 1971 – è importante coglierne il risvolto escatologico: si veda, ad esempio, J. CARMIGNAC, *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu...sans Eschatologie*, Paris, Letouzey et Ané, 1979. Non è sufficiente nemmeno una escatologia cristologica ma occorre una cristologia escatologica. *Il regno di Dio, così come l'abbiamo caratterizzato, comprende una duplice negazione. Il messaggio di Gesù è contrassegnato innanzitutto da una prima negazione di qualsiasi futuro e prospettiva che risultino all'uomo dai dati del mondo, dalla sua capacità di presa sull'avvenire. Infatti il regno di Dio attesta un futuro che è più grande di quanto gli uomini lo possano pensare. [...] L'altro elemento decisivo si può designare solo mediante una seconda negazione: il Dio infinito, che nessun occhio ha visto, viene annunciato come colui che non rimane nella sua alterità assoluta rispetto alla creazione e all'uomo. Dio non si attiene a sé, fa invece di se stesso ciò che colma l'uomo, la sua felicità, il compimento della creazione nella sua totalità. [...] Il Regno non equivale a una costituzione o strutturazione dell'esistenza, collegata in qualche modo alle molte, diverse costituzioni in cui uomini e creazione si possono ritrovare. No, il regno di Dio significa di più: si tratta di Dio che si fa futuro dell'uomo, sua beatitudine e adempimento* (P. HÜNERMANN, *Regno di Dio. Senso e fine della storia*, in *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia, Morcelliana, 1992, 126-127). Questa concentrazione del regno nella persona di Gesù sfocerà nella categoria della resurrezione: il passaggio di Gesù dalla morte alla vita diventerà il definitivo paradigma di quel *novum* operato da Dio, che è l'escatologia.

(28) Per la apocalittica si veda W. SCHMITHALS, *L'apocalittica. Introduzione e interpretazione*, Brescia, Queriniana, 1976; M. DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, Brescia, Paideia, 1987; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990; J. MAIER, *L'apocalittica nell'ebraismo*, in *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia, Morcelliana, 1992, 49-80. Il legame tra escatologia e apocalittica e, di conseguenza, la valorizzazione di quest'ultima come dinamica che conferisce dimensione cosmico-universale alla escatologia, è ben indicato da H. MERKLEIN, *Escatologia nel Nuovo Testamento*, in *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia, Morcelliana, 1992, 13-47; una testimonianza della rinascita della apocalittica, intesa come riaffermazione vittoriosa del diritto di Dio su un mondo che contende con lui, si trova anche in K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia, Paideia, 1977.

compimento. Da una parte la comunicazione di Dio trova espressione in quel Gesù la cui singolare identità umana è qualificata dalla comunione che il Padre gli fa di sé; dall'altra la libertà umana, che qualifica il divenir se stessi delle persone, va ormai compresa in un orizzonte cristologico che è strutturalmente un essere-presso-il-Padre. Solo questo complesso orizzonte permette di comprendere correttamente affermazioni che rischiano, altrimenti, di configurare l'escatologia come una categoria generale di stampo esistenziale ⁽²⁹⁾. Su questo sfondo possiamo cercare di capire l'escatologia attuale.

2. IL MODELLO PROFETICO:

ESCATOLOGIA COME COMPIMENTO DELLA STORIA

Il cammino del periodo precedente aveva finito per concentrare l'escatologia attorno al significato definitivo e universale della salvezza operata da Gesù: in lui si ha il legame definitivo tra la verità di Dio e la condizione storica dell'umanità. A ben guardare, nasce qui un problema non piccolo. Si tratta di sapere come pensare questo irrompere dell'eterno nella storia, questo trascendente conferimento di significati alla vita umana. In effetti la concezione ebraica sembra segnata da una tensione irrisolta: la presenza del divino è presenza di una potenza che rompe con la storia rendendola *vanità*. Allo stesso modo, riconoscendo che *tutto è compiuto*, la prospettiva cristiana pare assorbire tutto il senso nel Cristo, rendendo così inutile e insignificante la storia.

L'escatologia è sì *vittoria* sulle potenze avverse ⁽³⁰⁾, giudizio sul mondo; il rischio, però, è che questa vittoria sia pensata come opposizione a questo mondo, secondo il modello della *apocatastasis*

(29) Come esempio di linguaggio bisognoso di chiarimenti, ricordo la seconda parte della affermazione di Schütz: *l'eschaton venne dunque compreso come una determinazione fondamentale della fede e della teologia, mentre l'escatologico assunse il carattere di un'entità teologica trascendentale* (Ch. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in *Mysterium salutis*. XI, Brescia, Queriniana, 1978, 22). Intesa come *entità teologica trascendentale*, l'escatologia è manifestazione di una *soggettività*, in questo caso divina, che nel suo essere trascende la storia. Per essere condivisa, questa prospettiva esige un indispensabile chiarimento dei rapporti tra la realtà di Dio e quella storia in cui si manifesta in modo completo e definitivo.

(30) H. SCHLIER, *Principati e potestà nel Nuovo Testamento*, Brescia, Morcelliana, 1967. Andando al di là della visione esistenziale di Bultmann e delle prospettive della scienza comparata delle religioni, Schlier interpreta queste realtà come espressioni dell'unica potenza satanica che travia lo spirito umano.

e in sintonia con le antiche parole della Didaché ⁽³¹⁾: *venga la grazia e passi questo mondo!*

Il superamento di questo equivoco non può avvenire contrapponendo ideologia a ideologia ma pensando l'escatologia sulla base dell'evento singolare di Gesù, mantenendo cioè insieme vuoi la trascendenza di quel Dio che è altro dal mondo vuoi il suo divino e trascendente legarsi al mondo. Costruita attorno alla libertà dell'agire di Dio, l'escatologia cristiana è necessariamente al di là di ogni monismo, in particolare è al di là del monismo hegeliano; in effetti il giudizio universale comporta, dalla parte di Dio, un governo del corso del mondo che non si lascia deviare in alcun modo e, dalla parte dell'uomo, una vera responsabilità morale che non solo non rimane chiusa nell'ambito privato ma si esercita realmente sulla globalità del reale. Ne viene il bisogno di ripensare le modalità dell'agire credente sulla base del dono della vita divina realizzata in Gesù: il mantenimento della trascendenza di Dio sulla storia non deve impedire di ricercare il futuro ultimo della realtà e di operare per il suo compimento. Grosso modo si può vedere, in questo, la ripresentazione di un modello profetico che interpreta la centralità dell'agire di Dio in termini intrastorici: la teologia cristiana che vi si ispira metterà al proprio centro la speranza.

Si tratta di un tema obiettivamente connesso alla escatologia. Già Balthasar ⁽³²⁾ parlava della necessità di superare il platonismo integrando nel pensiero cristiano l'ampio interesse attuale per il mondo ⁽³³⁾ e dialogando con l'idealismo e l'esistenzialismo. Schaeffler ⁽³⁴⁾ vi leggerà il risultato di una posizione che è il frutto tanto del pensiero utopico di Bloch ⁽³⁵⁾ quanto del tema protestante della *sola gratia*: questa impedisce ogni giustizia delle opere e, quindi, anche ogni ideologia di separazione dal mondo come

(31) *Didaché X*, 6.

(32) H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1967, 73-78.

(33) In campo cattolico il punto di rimando fondamentale resta Teilhard de Chardin. Lo sforzo di accoglierne il pensiero, unitamente a quello di Rahner, sarà la base del lavoro di escatologia di G. MARTELET, *L'aldilà ritrovato. Una cristologia dei novissimi*, Brescia, Queriniana, 1977.

(34) R. SCHAEFFLER, *Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; ID., *Compimento del mondo o giudizio universale. Due rappresentazioni del fine della storia in religione e filosofia*, in *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia, Morcelliana, 1992, 81-116.

(35) P.A. SEQUERI, *Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su «Dio» come «futuro»*, Venegono Inferiore, Ed. La Scuola Cattolica, 1975, 87-142.

malvagio. Ratzinger ⁽³⁶⁾ vi ritroverà un marcato influsso del marxismo, nel quale vede rivivere qualcosa del messianismo veterotestamentario. Greshake vi leggerà il permanere di un modello di pensiero – *Denkmodell* – dove il futuro è precompreso nella pienezza del divenire di un unico soggetto ⁽³⁷⁾ invece di ritrovarlo nel dialogo, indeducibile e perennemente aperto verso il nuovo, che si dà tra la libertà di Dio e quella dell'uomo. In modo più preciso la filosofia della religione ⁽³⁸⁾ parlerà della necessità di legare la responsabilità credente, strutturata sulla singolarità di Cristo, con le dinamiche proprie di una libertà umana alle prese con la sua tensione all'infinito e con la sua esperienza del negativo: l'ideologia della totalità e la rassegnazione alla dispersione devono aprirsi ad una sintesi più alta. La teologia della speranza assume così il compito di saldare la fedeltà alla rivelazione cristiana con queste dinamiche culturali. La speranza diventa così una categoria fondamentale della teologia: da una parte è il criterio di un incontro e di una discussione con le diverse concezioni del futuro ⁽³⁹⁾, dall'altra diventa il fondamento di una significativa reimpostazione del trattato ⁽⁴⁰⁾.

(36) J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella, 1979, 27.

(37) G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, Wingen, 1969, 39-169. Vi esamina e critica le posizioni di Barth, Bultmann e Moltmann cogliendole come prestrutturazione di un futuro risalente a un unico soggetto che è, rispettivamente, Dio, l'uomo, il mondo; questo futuro, nascosto all'inizio nel soggetto, è svelato da un processo storico che rimane, però, incapace di prendere sul serio l'altro.

(38) *Mondo storico ed escatologia. Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari. Gallarate 1971*, Brescia, Morcelliana, 1972; G. FERRETTI (a cura di), *Temporalità ed escatologia. Atti del primo Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata, 10-12 maggio 1984)*, Torino, Marietti, 1986.

(39) In questo senso si muove D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Brescia, Queriniana, 1978 che, di conseguenza, non affronta le abituali questioni dei trattati di escatologia. Sul tema del futuro e della speranza ricordo, in particolare, Rahner e Metz. Per il primo richiamo K. RAHNER, *Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo*, in *Id.*, *Nuovi Saggi. III*, Roma, Ed. Paoline, 1969, 619-626; *Id.*, *Sulla teologia della speranza*, *ivi* 627-652; *Id.*, *Sulla problematica teologica della "nuova terra"*, *ivi* 658-668; *Id.*, *Compimento immanente e trascendente del mondo*, *ivi* 669-689; *Id.*, *Il problema del futuro*, in *Id.*, *Nuovi Saggi. IV*, Roma, Ed. Paoline, 1973, 645-672. Per Metz e le sue tesi sulla privatizzazione della fede, sulla riserva escatologica e sulla memoria Cristici ricordo J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia, Queriniana, 1969; *Id.*, *L'uomo del futuro e il Dio che ha da venire*, in H.J. SCHULTZ (a cura di), *Ma chi è questo Dio?*, Roma, Ed. Paoline, 1972, 303-320; J.B. METZ, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia, Queriniana, 1978. Si può, inoltre, vedere utilmente per questa problematica: E. SCHILLEBEECKX, *Dio il futuro dell'uomo*, Roma, Ed. Paoline, 1970; J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1970;

Ovviamente la speranza qui in gioco è la speranza escatologica, è la speranza che dal futuro si spinge nel presente ⁽⁴¹⁾: in caso contrario, non sarebbe altro che una delle tante varianti dei processi storici. Nemmeno l'interpretazione escatologica, però, è senza problemi; basti richiamare le accuse, rivolte alla *Teologia della*

W.D. MARSCH, *Futuro*, Brescia, Queriniana, 1972; L. BOROS, *Noi siamo futuro*, Brescia, Queriniana, 1973; J.B. METZ, *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza*, Brescia, Queriniana, 1976; J. RATZINGER, *Il futuro della salvezza*, in U. HOMMES - J. RATZINGER (a cura di), *La salvezza dell'uomo in prospettiva intramondana e cristiana*, Brescia, Queriniana, 1976, 35-78; P.A. SEQUERI, *La speranza oggi e il fine dell'uomo*, in K.H. NEUFELD (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1983, 135-152; *La Speranza*. 2 voll., Brescia-Roma, La Scuola-Antonianum, 1984; J. AUER, *Siehe, ich mache alles neu. Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Regensburg, Pustet, 1984; L. SCHEFFCZYK, *Apocalastasi: fascino ed aporia*, «Communio» 8 (1985) 65-78; H. BOURGEOIS, *La speranza ora e sempre*, Brescia, Queriniana, 1987; A. PELLI-M. CERINI, *La speranza cristiana*, Roma, Città nuova, 1988; A. GERHARDS (Hrsg.), *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellung im Wandel*, Freiburg-Basel Wien, Herder, 1990.

(40) In questo senso si vedano L. BOFF, *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi, Cittadella, 1974; M. GUTIERREZ, *La esperanza de la vida. Introducción a la escatología cristiana*, Bogotá, Pont. Univ. Javeriana, 1982; B.J. KOROSAK, *La vita eterna. Compendio di escatologia*, Roma, Urbaniana, 1983; F.J. NOCKE, *Escatologia*, Brescia, Queriniana, 1984; H. BOURGEOIS, *La speranza ora e sempre*, Brescia, Queriniana, 1987; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1988; *La speranza cristiana*, Roma, Città Nuova, 1988; J.B. LIBANIO - M.C. BINGEMER, *Escatologia cristiana*, Assisi, Cittadella, 1988; A. TORNOS, *Escatologia*. 2 voll., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1989-1991; G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, Padova, Ed. Messaggero, 1991.

(41) La parola tedesca "Zukunft" (futuro, avvenire) copre due diverse tradizioni linguistiche e concettuali, e cioè quella del "futurum" e quella dell'"adventus". "Zukunft" è ciò che diviene e ciò che viene. Il "futurum" è participio futuro da "fuo", io sarò, e corrisponde al greco "fütö"; il sostantivo è "fűsis". Physis è il divino grembo materno, produttore, eternamente procreante e generante, di tutte le cose e di tutti i fenomeni. Ciò che sarà sorge dall'eterno processo del divenire e del generare dell'essere. Esso è attualizzazione di una potenza originaria. Il procedere della physis ha così un doppio senso: la physis-materia nelle immagini mitiche può essere presentata come "mater", ma anche come "moloch". Essa genera e divora tutti i suoi figli. [...] "Zukunft" al contrario è la traduzione letterale di "adventus" e di "parusia" dove si sente il tono di un'attesa avventuale tramite lo spirito messianico dei profeti e degli apostoli. [...] Se si osserva questa distinzione tra "futurum" e "adventus" nel concetto di "Zukunft", ne risulta una differenza nel metodo dell'accertamento del futuro: il "futurum" viene estrapolato dai fattori e dai processi del passato e del presente. L'estrapolazione è il metodo della predizione mitica e della futurologia scientifica. Il futuro come "adventus" di un altro, del nuovo, non può invece essere estrapolato dalla storia. Esso viene anticipato. Tale anticipazione del futuro è possibile là dove dell'altro e del nuovo annuncia la sua venuta (J. MOLTSMANN, *Risposta alla critica della "Teologia della speranza"*, in *Di-battito sulla "teologia della speranza"* di Jürgen Moltmann, a cura di W.D. MARSCH, Brescia, Queriniana, 1973, 278-280).

speranza di Moltmann, di teologia unilateralmente e settariamente rivolta al futuro, di via apocalittica, di nuova escatologia conseguente ⁽⁴²⁾. Sotto il profilo teoretico il punto decisivo sta, a mio parere, nel fatto che non si può identificare il *fondamento* di questa speranza escatologica con la sua *meta*: mentre la resurrezione di Cristo fonda univocamente la speranza, la parusia di Cristo, che la realizza, esige di essere pensata insieme al futuro dell'uomo e del mondo. La distanza tra fondamento e meta impegna a pensare questa speranza sulla base della permanente distanza tra la trascendenza propria di Dio e la trascendenza della sua azione escatologica sul mondo ⁽⁴³⁾; il legame tra fondamento e meta rimanda, invece, ad una concezione del rapporto di Dio con il mondo che, mentre ne rispetta la trascendenza, ne sviluppi però anche la presenza e la accessibilità ad ogni persona. Qui la teologia cattolica si separa da Moltmann: mentre Moltmann parla della accessibilità della salvezza di Dio solo come meta, solo come futuro, solo come anticipazione della resurrezione, finendo così con il tener separati il senso complessivo della storia e la vicenda storica della libertà umana, la concezione cattolica della creazione e della incarnazione legano la anticipazione pasquale alla presupposizione di una struttura umana descritta come paradossalmente aperta all'Assoluto, come aperta a qualcosa che la compie eccedendola ⁽⁴⁴⁾. Non identica e non concorrente con la libertà umana, l'azione escatologica di Dio e la sua anticipazione presiedono alla libertà umana normandola interiormente e conducendola a pienezza. Perché questo sia possibile occorrerà pensare la creazione come progetto escatologico, interiormente determinato dall'*eschaton*,

(42) La parte più importante del dibattito su quell'opera è quella raccolta in *Dibattito sulla "teologia della speranza" di Jürgen Moltmann*. a cura di W.D. MARSCH, Brescia, Queriniana, 1973.

(43) P.A. SEQUERI, *Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su «Dio» come «futuro»*, Venegono Inferiore, Ed. La Scuola Cattolica, 1975, 7-86; B. FERNANDEZ GARCIA, *Cristo de speranza. La cristologia escatologica de J. Moltmann*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988; S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 510-515.

(44) Si pone qui la necessità di un radicale ripensamento della tradizione della *teologia naturale* e dei suoi strumenti concettuali: occorrerà formulare una nuova teologia della creazione più attenta a leggersi l'agire di Dio in termini cristologici che cosmologici. Vi è qui qualcosa che, al presente, manca. Per lavorare in questa direzione, si può utilmente vedere A.M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'écriture*, Paris, Cerf, 1976; J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1982; P.A. SEQUERI, *Analogia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. I, Torino, Marietti, 1977, 341-351; V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia, 1991.

come progetto cioè in cui Dio si spinge da Dio verso ciò-che-non-è-Dio fondandone in questo modo la relativa autonomia.

Come compimento della creazione, la speranza rimanda qui al mistero pasquale: vi coglie ciò che fonda l'anticipazione degli *eschata* nel tempo della libertà dell'uomo. Per questa via si evita ogni privatizzazione della responsabilità morale: la libertà dell'uomo non ha a che fare solo con il proprio individuale destino ma, più propriamente, con la signoria di Dio sul mondo. Questo orientamento escatologico, non individualistico, impegna la libertà cristiana a misurarsi con il negativo ⁽⁴⁵⁾, anche se dovrà formulare la sua speranza nella forma crocifissa di Gesù: la croce è la forma storicamente anticipata dell'*eschaton* ⁽⁴⁶⁾. Su questa base si devono leggere gli sforzi di ripensare la discesa di Cristo agli inferi ⁽⁴⁷⁾ e la tematica dell'inferno ⁽⁴⁸⁾, soprattutto ad opera di Balthasar; nello stesso senso si può valutare la rinascente attenzione ad una reinterpretazione dell'Anticristo ⁽⁴⁹⁾ da parte dei teologi della liberazione. Più che le singole tesi, importa qui rilevare la presa in carico del negativo in tutte le sue forme: una riformulazione corretta della escatologia, in termini di speranza, non può che mostrare in questo il proprio orientamento al pieno realizzarsi dell'uomo nel mistero del Cristo.

(45) La responsabilità etica della libertà cristiana, qui evocata, è altra da una impostazione mitologica dove il cosmo è sì sottratto al chaos ma è costantemente minacciato da esso; è pure altra da una prospettiva hegeliana dove il negativo è visto solo in termini funzionali e non anche morali.

(46) P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluss an Luthers theologia crucis*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1981. L'occultamento della potenza e della gloria di Gesù è, in ogni caso, la modalità attraverso cui anche le potenze avverse sono poste al servizio del disegno di Dio.

(47) H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in *Mysterium salutis*. VI, Brescia, Queriniana, 1971, 171-412 (il testo è ripubblicato in Id., *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Brescia, Queriniana, 1990; Id., *Disceso agli inferi*, in Id., *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici*. IV, Brescia, Morcelliana, 1979, 333-343. Sulla questione si veda W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1979; L. LOCHET, *Gesù disceso all'inferno*, Torino, Gribaudo, 1990.

(48) H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Milano, Jaca Book, 1989; ID., *Breve discorso sull'inferno*, Brescia, Queriniana, 1988; L. BOFF, *L'inferno: l'assoluta frustrazione umana*, in Id., *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi, Cittadella, 1974, 73-85; G. GOZZELINO, *L'inferno eterno: una realtà incompresa e contestata*, in E. QUARELLO (a cura di), *Il mistero dell'aldilà*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1979, 65-86.

(49) L. BOFF, *L'Anticristo è nella storia*, in Id., *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi, Cittadella, 1974, 86-93. Sul tema dell'Anticristo si veda, in una chiave storica, F. SBAFFONI (a cura di), *Testi sull'Anticristo. Secoli I-II*, Firenze, Nardini, 1992; C. HILL, *L'Anticristo nel Seicento inglese*, Milano, Il Saggiatore, 1990.

3. IL MODELLO APOCALITTICO:

ESCATOLOGIA COME RESURREZIONE

Un secondo gruppo di autori affronta la questione del rapporto tra verità di Dio e storia umana rimeditando il senso biblico della storia: le sollecitazioni culturali non devono impedire una impostazione teologica della questione. Greshake, in particolare, inviterà ad abbandonare il concetto aristotelico-scolastico di Dio come motore immobile per aderire pienamente alla visuale biblica di un Dio che prende atteggiamenti storici ⁽⁵⁰⁾: nel divenire della storia, Dio lega la propria libertà a quella umana, trasformando la storia in storia della salvezza. In genere il mondo cattolico, più che alla linea sistematica di un Barth o a quella esistenziale di un Bultmann, si rifà alle prospettive storico-salvifiche di Cullmann ⁽⁵¹⁾ che legge la storia come lo svolgersi temporale di un piano divino: Cullmann ne ricaverà un rifiuto di ogni metafisica – interpretata da lui come ricerca di una salvezza fuori dal tempo – per sottolineare, di contro, che non si dà alcun al di là ontologico, posto oltre la storia stessa di Dio e dell'uomo.

La Pasqua di Gesù è, per Cullmann, il vero centro di questa storia: *dopo la Pasqua, il centro non si trova più, per il credente, nell'avvenire* ⁽⁵²⁾. Questo va ribadito: il *télos* che dà senso a tutta la storia non è l'avvenire ma la Pasqua; di conseguenza l'atteggiamento cristiano differisce da quello giudaico tanto radicalmente quanto l'attesa differisce dal compimento ⁽⁵³⁾. L'affermazione basilare che non vi può essere nulla di escatologico che vada oltre il Cristo e la sua resurrezione va, però, connessa con i problemi della sua storica realizzazione: mantenere distinte e correlate le questioni del *centro*

(50) G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, Wingen, 1969, 344-348.

(51) O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965; ID., *Il mistero della Redenzione nella storia*, Bologna, Il Mulino, 1966.

(52) O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965, 106.

(53) *Il complesso dei problemi relativi all'attesa imminente e al ritardo della parusia ha perduto la sua importanza, se non dal punto di vista psicologico, certamente da quello teologico. Esso può avere una rilevanza teologica soltanto là dove il centro della linea del tempo è situato nell'avvenire come nelle apocalissi giudaiche. Il criterio per fissare il carattere cristiano o meno delle apocalissi, lo si ricava proprio da questa domanda: il centro della linea è il Cristo crocifisso e risorto o il Cristo che ritornerà? Ci troviamo di fronte ad una apocalissi cristiana soltanto quando il centro è costituito dal Cristo morto e risorto (ivi, 115).*

e della *fine* della storia conduce Cullmann a parlare di un *tempo intermedio* ⁽⁵⁴⁾, di una fase radicalmente nuova che, lungi dal contraddire la centralità della Pasqua, ne è piuttosto il prodotto. Il nostro autore ne ricaverà una prospettiva apocalittica dove la fine del mondo e la resurrezione dei corpi mantengono un significato salvifico proprio in quanto sono connessi alla Pasqua di Cristo e ne esprimono il significato escatologico ⁽⁵⁵⁾.

La categoria di resurrezione diventa così la categoria centrale per pensare la fedeltà al Dio di Gesù Cristo; indica il compimento del reale in Cristo sottolineandone da una parte il carattere «ante-cedente» e «dato» e dall'altra il carattere di «possibilità» corrispondente alla struttura della libertà umana. Per questo vi si rifaranno tutta una serie di manuali ⁽⁵⁶⁾ per i quali, al di là delle differenze,

(54) Opposta la posizione di Barth che legge il futuro escatologico come continuamente incombente sul presente della vita umana: si veda K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su 1 Corinzi 15*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.

(55) *Nel giudaismo, al tempo del Nuovo Testamento, la resurrezione è solamente «speranza» e non si trova affatto in rapporto con la fede nel passato e nel presente. Nel Nuovo Testamento, invece, la speranza nella resurrezione non è qualcosa di aggiunto alla fede; al contrario speranza della resurrezione e fede nella resurrezione sono ormai strettamente congiunte. La resurrezione non è più unicamente oggetto di speranza: è fede, e precisamente fede in un fatto già verificatosi nel centro del tempo, la resurrezione di Cristo* (O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965, 273).

(56) Ricordo C. Pozzo, *Teologia dell'aldilà*, Roma, Ed. Paoline, 1970; M. SIMPSON, *Teologia della morte e della vita eterna*, Catania, Ed. Paoline, 1970; A. RUDONI, *Escatologia*, Torino, Marietti, 1972; J. M. DUFORT, *A la rencontre du Christ Jésus. Précis d'eschatologie chrétienne*, Paris, Desclée, 1974; A. MANARANCHE, *Celui qui vient*, Paris, Seuil, 1976; G. MOIOLI, *Lezioni sull'«escatologico» cristiano*. pro manuscripto, Venegono Inferiore, 1973; ID., *L'«escatologico» cristiano. Proposta sistematica*. pro manuscripto, Milano, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1979; L. BOFF, *La nostra risurrezione nella morte*, Assisi, Cittadella, 1975; G. GRESHAKE, *Tod und Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma, Borla, 1981; G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Brescia, Queriniana, 1978; J. KREMER, *Essi vivranno. Sei capitoli su morte, risurrezione, vita nuova*, Brescia, Queriniana, 1978; W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati teologici, in *Mysterium salutis**. XI, Brescia, Queriniana, 1978, 289-428; J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella, 1979; G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz, Styria, 1980; G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Milano, Jaca Book, 1984; V. CROCE, *Quando Dio sarà tutto in tutti. Escatologia*, Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1987; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1988; M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg, Echter, 1988; A. NITROLA, *Escatologia*, Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1991; J. INAÑEZ - F. MENDOZA, *Dios Consumador: Escatología*, Madrid, Palabra, 1992; D. HATTRUP, *Escatologie*, Paderborn, Bonifatius, 1992; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Sag-*

è decisiva la volontà di chiarire il legame con il Signore Gesù come aperto vuoi sul presente della vita cristiana vuoi, soprattutto, sul suo futuro. La resurrezione dei morti non è nè un puro miracolo nè una pura affermazione della signoria di Dio sulla storia umana; intende invece ribadire che *la storia del mondo giungerà al suo fine e che questo non consisterà nella semplice cessazione, nel «non-esser-più»: ma nell'entrare a far parte della pienezza dello spirito* ⁽⁵⁷⁾. Non rappresenta un nuovo mistero salvifico ma, piuttosto, la nostra piena partecipazione alla resurrezione di Cristo. Se il carattere naturalistico di questa partecipazione è da rifiutare, bisognerà nondimeno spiegare in che modo si dà una pneumatizzazione della realtà, un reale trasferimento di nuovi predicati ad un soggetto che resta se stesso: *pur mantenendo il realismo riguardo alla futura resurrezione dei morti, non dimentichiamo in nessun modo che la nostra vera carne nella resurrezione sarà conforme al corpo glorioso di Cristo* ⁽⁵⁸⁾. La corporeità umana ed il cosmo, insomma, fanno parte della glorificazione finale ⁽⁵⁹⁾: il contrario sarebbe una forma di docetismo escatologico ⁽⁶⁰⁾.

Lo sviluppo di questa prospettiva ha incontrato diverse difficoltà. La prima riguarda il rapporto tra resurrezione e immortalità: a

gio di escatologia cristiana, Torino, Elle Di Ci, 1993; G. FROSINI, *Aspettando l'aurora*, Bologna, Dehoniane, 1994.

(57) K. RAHNER, *La resurrezione della carne*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Ed. Paoline, 1965, 459. La fine del mondo ha qui un preciso significato: *significa la perfezione e l'affermazione totale della storia della salvezza, che in Cristo e nella sua resurrezione, è già apparsa ed ha raggiunto la sua vittoria* (ivi, 460-461).

(58) COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, 16.11.1991, «La Civiltà Cattolica» 143 (1992) I.1

(59) Al riguardo è decisivo il messaggio biblico. A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, Patmos, 1970 sostiene che non è possibile dire nulla, biblicamente parlando, dell'aspetto cosmico della resurrezione dei morti; in una prospettiva diversa, più aperta alla valorizzazione della dimensione corporea e spiritualizzata della resurrezione, si muovono invece G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986; J. KREMER, *Il futuro dei morti. Speranza cristiana di resurrezione*, Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1991; J. BECKER, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Brescia, Paideia, 1991. Quest'ultimo lavoro, dedicato allo sviluppo del pensiero paolino nel contesto più generale del cristianesimo primitivo, considera come punto conclusivo dell'apostolo il testo di Fil 3, 20-21.

(60) A sostenerlo è il testo, già citato, della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, I.2.4. Su tutta la questione storica si veda TON H.C. VAN EIJK, *La résurrection des morts. Chez les pères apostoliques*, Paris, Beauchesne, 1974.

partire dal protestante Althaus ⁽⁶¹⁾, ha trovato eco anche tra i cattolici la denuncia di una concezione antropologica che vede l'immortalità come una teoria metafisica generale e, di conseguenza, ne parla come di un tradimento della impostazione biblica e di una base per deviazioni platonico-individualistiche ⁽⁶²⁾. *La chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'«io umano» sussista, pur mancando nel frattempo del completamento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la chiesa adopera la parola «anima», consacrata dall'uso della S. Scrittura e della tradizione* ⁽⁶³⁾. In questo senso Ratzinger farà valere la tesi di una radicale diversità della concezione cristiana dell'anima da quella propria del dato filosofico ⁽⁶⁴⁾; con il termine «anima» la fede intende precisare il quadro soteriologico della antropologia in senso antignostico, intende cioè ribadire la continuità tra la persona che muore e quella che rinasce, garantendone l'identità personale completa, in ordine al suo fine ultimo. La se-

(61) La sua opera, pubblicata nel 1930, ha avuto varie edizioni; qui ricordiamo la nona edizione: P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh, 1964. Per la ricostruzione della evoluzione del suo pensiero è utile anche P. ALTHAUS, *Retraktationen zur Eschatologie*, «Theologische Literaturzeitung» 75 (1950) 253-260.

(62) Si veda una veloce sintesi del problema in O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o resurrezione dei corpi? La testimonianza del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1970; J.M. GONZALEZ-RUIZ, *Verso una demitizzazione dell'anima separata*, «Concilium» 5 (1969) 98-111.

(63) SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores episcoporum Synodi*, «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 939-943 (*Enchiridion Vaticanum*. VI: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1980, 1034-1043). Tra i commenti a questo documento si veda U. RUH, *Die letzten Dinge. Eine Erklärung der Glaubenskongregation*, «Herder Korrespondenz» 33 (1979) 436-438; A. SCHMIED, *Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie*, «Theologie und Glaube» 23 (1980) 50-55; A. RUDONI (a cura di), *L'annuncio dei novissimi oggi*, Roma, Ed. Paoline, 1980. Una menzione a parte merita il commento di Ruini che ricostruisce prima il dibattito nell'area protestante e cattolica per passare, poi, a commentare il documento in ordine alle posizioni dei singoli autori: C. RUINI, *Immortalità e resurrezione nel magistero e nella teologia oggi*, «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 102-115.189-206. Ovviamente ha poi particolare interesse il commento di Greshake: G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982, 185-192: Greshake mantiene la sua concezione e ritiene che, nella tradizione, la dottrina dello stato intermedio sia più presupposta che insegnata.

(64) *Il concetto dell'anima, qual è stato usato nella liturgia e nella teologia fino al Vaticano II, ha in comune con l'antichità altrettanto poco quanto il concetto di resurrezione. Esso è un concetto specificamente cristiano e solo per questo motivo ha potuto essere formulato sul terreno della fede cristiana di cui esprime la visione di Dio, del mondo e dell'uomo nell'ambito della antropologia* (J. RATZINGER, *Eschatologia. Morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella, 1979, 162).

parazione dell'anima dal corpo, proprio per il permanere di questo rapporto al corpo, è nella tradizione cristiana cosa radicalmente diversa dallo spiritualismo gnostico. Partendo da questo, cioè dalla convinzione che la tesi teologica della immortalità dell'anima ha come scopo l'affermazione di un destino di salvezza che riguarda la totalità della persona e non si esaurisce nella vicenda biologica, Rahner si orienterà a far coincidere immortalità e resurrezione: *l'identità è data, adesso e in futuro, dall'identità del soggetto spirituale della libertà che si chiama «anima»* ⁽⁶⁵⁾. Perciò la difesa della immortalità implica la ripresa della resurrezione della carne, conformemente alla visione della unitotalità dell'uomo.

Il secondo problema è quello suscitato da Greshake con la sua tesi di una resurrezione nella morte ⁽⁶⁶⁾. Greshake concepisce la storia non come *exitus-reditus* ⁽⁶⁷⁾, ma come movimento verso il nuovo; ne ricava una visione evolutiva che, a suo parere, è l'unica a superare veramente lo schema monistico di ascendenza hegeliana: pensa, perciò, la storia come un dialogo, come una interazione vicendevole e illimitata tra Dio e quella libertà umana che Dio stesso ha voluto e suscitato. La storia della salvezza è, di conseguenza, uno starsi di fronte continuo e aperto di Dio e dell'uomo; questo suppone che da una parte vanno pensati in modo storico non solo gli atteggiamenti personali del Dio biblico ma anche la vita intratrinitaria di Dio ⁽⁶⁸⁾, e che dall'altra occorre porre un tale rapporto tra il compimento del mondo e la realizzazione dell'uomo che, nella pienezza di ogni uomo, nella sua *morte-resurre-*

(65) K. RAHNER, *A proposito dello stato intermedio*, in Id., *Nuovi Saggi*. VI, Roma, Ed. Paoline, 1978, 565.

(66) *La resurrezione avviene nel momento stesso della morte e non soltanto nell'ultimo giorno* (G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, Wingen, 1969, 387). Identiche affermazioni in Id., *Breve trattato sui novissimi*, Brescia, Queriniana, 1978, 66.

(67) In questo caso l'*eschaton* sarebbe contenuto nel *proton* e la storia sarebbe riaffermazione di una identità.

(68) G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, Wingen, 1969, 347-348. L'osservazione non è né del tutto chiara né del tutto condivisibile: *la concezione di Greshake sulla vita di amore intratrinitario, come un «modo di storia», suscita perplessità. Il mistero trinitario è comunione interpersonale di vita nell'amore; ma ha realmente significato per noi parlare del «nuovo» e del «futuro» entro la vita stessa di Dio? E questo qualcosa di più che parole? Ancor più difficile appare l'affermazione che Dio possa guadagnare un «plus» nel suo mutuo scambio di libertà con l'uomo nella storia. Dio è non solamente colui che si dà, ma anche colui che riceve?* (J. ALFARO, *La resurrezione dai morti nella discussione teologica attuale sull'avvenire della storia*, in Id., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi, Cittadella, 1973, 562-563).

zione, entra nella signoria e nel dominio di Dio non solo la vita del singolo ma anche un frammento del mondo e della storia. Di conseguenza Greshake ritiene che nella morte dell'individuo avviene qualcosa che non riguarda solo la sua soggettività ma il mondo intero: la morte è il luogo della resurrezione mentre la fine del mondo va vista come un *theologoumenon* da demitizzare e privo di importanza reale. Intesa in senso esistenziale, l'unica fine del mondo si frantuma in molti compimenti individuali.

Sono facilmente intuibili le obiezioni ⁽⁶⁹⁾ a un simile modo di pensare, anche se Greshake rivendica il fatto che la sua opinione ha ricevuto una qualche ufficialità per il fatto di essere stata accolta in testi «ufficiosi» della chiesa ⁽⁷⁰⁾. Per ovviarvi Lohfink ha tentato di spiegare il rapporto tra lo spirito umano e il tempo attraverso il concetto di *aevum* ⁽⁷¹⁾: con la morte, lo spirito umano non enterebbe in una condizione di eternità o di atemporalità ma, appunto, in quell'*aevum* che permette di tenere insieme la morte/resurrezione e l'imminenza della Parusia. Nel «tempo ultimo» inaugurato dall'*aevum*, infatti, gli eventi escatologici della persona e quelli

(69) Qui sorgono tuttavia due domande, di cui la prima è questa: non si tratta forse qui di una velata restaurazione della dottrina dell'immortalità che, dal punto di vista filosofico, si fonda su presupposizioni un tantino avventate? Infatti qui si presume la resurrezione già per l'uomo appena morto, per l'uomo che sta per essere portato alla tomba. L'indivisibilità dell'uomo e il suo legame con la sua vita fisica appena spenta, quest'indivisibilità che era stata il punto di partenza della tesi, sembra ora non avere più alcuna importanza. [...] In questo modello il corpo è abbandonato alla morte, mentre contemporaneamente viene affermata una sopravvivenza dell'uomo. [...] La seconda domanda riguarda la filosofia del tempo e della storia, la quale rappresenta la leva del tutto: è davvero soltanto così che esiste quell'alternativa al tempo fisico e al non-tempo che viene identificata con l'eternità? È logicamente possibile collocare l'uomo, il quale ha vissuto il periodo determinante della sua esistenza nel corpo, nella struttura della pura atemporalità? Può, pertanto, un'eternità che ha inizio essere eternità? (J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella, 1979, 123-124). Alfaro (J. ALFARO, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi, Cittadella, 1973, 569-576) criticherà, invece, vuoi una concezione della storia che, nella sua illimitata processualità, sembra non tenere sufficiente conto del carattere unico e irrevocabile della morte-resurrezione di Cristo vuoi una visione della resurrezione di Gesù non abbastanza attenta alle prospettive cosmiche universali, quali appaiono in 1Cor 15, 20-28; Rm 8, 19-25; Col 1, 15-30. La separazione tra anima e corpo ed il mancato rispetto del carattere comunitario della Parusia sono, infine, le critiche della C.T.I., *Problemi attuali di escatologia*. 16.11.1991, «La Civiltà Cattolica» 143 (1992) II.1-2.

(70) G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Brescia, Queriniana, 1978, 66. I testi a cui Greshake si riferisce sono il *Catechismo olandese* (Torino, Elle Di Ci, 1969) e il *Nuovo libro della fede* (Brescia, Queriniana, 1975).

(71) G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982, 77.

del mondo coincidono. Su questo punto interverrà la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede: *la Chiesa, conformemente alla Sacra Scrittura, attende «la manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (Cost. dogm. Dei Verbum I, 4), che essa considera, peraltro, come distinta e differita rispetto alla situazione che è propria degli uomini immediatamente dopo la morte* ⁽⁷²⁾.

Al di là dei dibattiti e delle contrapposizioni, si può probabilmente accedere alla convinzione di Verweyen ⁽⁷³⁾ che sia in atto un riavvicinamento di fondo; la convinzione vale anche in questo caso. In effetti la condivisione vuoi di una distanza tra il *centro* e il *fine* della storia vuoi di una salvezza che riguarda l'individuo nella pienezza della sua persona e dei suoi rapporti con l'umanità e il mondo, toglie al problema la sua durezza ⁽⁷⁴⁾. Nella unità della persona e nella inseparabilità del suo compimento da quello di tutto il reale è compreso il rinvio ad una totalità che, qualificata dall'atto con cui una persona vuole «se stessa» in modo definitivo e irrevocabile, esige però come condizione indispensabile della propria autoattuazione anche la percezione e la adesione al senso compiuto e obiettivo del tutto, la percezione e la adesione alla «verità» della persona e del reale ⁽⁷⁵⁾. È qualcosa che sta oltre la

(72) SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Recentiores episcoporum Synodi*, «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 939-943 (*Enchiridion Vaticanum*. VI: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1977-1979*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1980, 1034-1043) n. 5. Per il testo e i commenti vedi la nota 63.

(73) H. VERWEYEN, *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*, in W. BREUNING (hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1986, 15-30. Nello stesso senso W. KASPER, *La speranza nella venuta finale di Gesù Cristo nella gloria*, «Communio» 13 (1985) n. 79, 32-48.

(74) K. RAHNER, *A proposito dello «stato intermedio»*, in *Id.*, *Nuovi Saggi*. VI, Roma, Ed. Paoline, 1978, 557-570.

(75) È quanto si può vedere, ad esempio, in J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma, Borla, 1988, 335-384: *quando la teologia cattolica parla di stato intermedio vuol significare qualcosa di molto diverso da ciò che la stessa espressione significa nel giudaismo o nei teologi protestanti, come Cullmann, Menoud, ecc. Per questi, ciò che con essa si designa è la dilazione della retribuzione essenziale fino alla resurrezione, mentre, da parte cattolica, uno stato intermedio si giustifica solo, in senso improprio, a partire dalla concezione dell'anima separata in attesa della resurrezione. Vale a dire, nella teologia cattolica l'espressione si riferisce non alla qualità della retribuzione post mortem, ma alla costituzione del soggetto di tale retribuzione* (*ivi*, 384). Attento a questa prospettiva, anche se un po' troppo dipendente dalle posizioni di Lohfink, è Breuning quando tenta una sintesi tra la resurrezione nella morte e la dimensione cosmica della escatologia: W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati teologici*, in *Mysterium salutis*. XI, Brescia, Queriniana, 1978, 417-428.

libertà umana; è qualcosa che la persona può solo ricevere quando, dopo aver sottomesso ogni cosa al Padre, Cristo farà sì che Dio sia tutto in tutti ⁽⁷⁶⁾.

4. LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA:

LA MORTE COME EVENTO ESCATOLOGICO

Tanto nel modello profetico che in quello apocalittico, l'escatologia rimanda ad un compimento che da una parte deve «corrispondere» all'attuarsi della libertà umana e dall'altra deve portarla effettivamente a pienezza vuoi nella sua dimensione individuale vuoi in quella comunitaria. Queste esigenze comportano una rilettura della struttura e delle dinamiche della libertà umana: occorre «comprenderla» nella sua intenzione di condurre la persona alla pienezza di sé e, al tempo stesso, mostrare come questa dinamica, che possiede una sua assolutezza, è integrata in quell'agire escatologico con cui Dio conduce la storia alla sua verità e, quindi, alla sua definitività. La questione antropologica recupera così una sua rilevanza e una sua centralità all'interno dell'escatologia. Al di là delle relazioni tra *novissima mundi* e *novissima hominis*, si tratta di riflettere sulle condizioni di accesso della persona alla definitività escatologica: si tratta di capire se questo accesso è sufficientemente salvaguardato dallo schema di una antropologia letta come unità di anima e corpo; previo a questo è l'interrogativo storico su una, eventuale, irrinunciabile assunzione di questo schema nella tradizione e nella fede ⁽⁷⁷⁾.

Questa riflessione non può che concentrarsi attorno alla morte come al luogo che, per fede, evidenzia l'incontro tra la libertà umana e l'azione escatologica di Dio. Nella morte la persona esaurisce le proprie possibilità ed incontra il senso ultimo e definitivo, Gesù il Kurios come colui che gli viene incontro e lo salva. In ogni caso, manifestando il limite obiettivo della persona, la morte ripropone alla libertà il livello più alto dell'interrogativo circa

(76) L. SCHEFFCZYK, *Il ritorno di Cristo nel suo significato salvifico per l'umanità e il cosmo*, in J.B. METZ (a cura di), *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1969, 201-227.

(77) È questo, alla fin fine, il livello più alto del dibattito suscitato dalle tesi di Greshake. Questo livello di comprensione del problema è nitidissimo in S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 507-530; utile al riguardo anche P. KIRK, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef, Boch und Herchen, 1986.

l'interesse e la definitività della sua storia. Per questo è amaro osservare che la teologia cristiana (a prescindere dal periodo più recente) non si è occupata molto intensamente della morte in generale ⁽⁷⁸⁾. Per lo più la teologia tradizionale ⁽⁷⁹⁾ si è limitata a ripetere la tesi della fine dello *status viae*, letta in termini platonicheggianti come separazione dell'anima dal corpo. La stessa analisi della morte di Gesù, che pure avrebbe potuto offrire degli stimoli, si è per lo più soffermata sul dogma della redenzione senza riflettere a fondo sulla discesa di Gesù nel regno dei morti; la ripresa attuale del tema ⁽⁸⁰⁾ sembra muoversi più nel quadro della attenzione al Gesù storico che in quello della determinazione della morte.

Solo recentemente la teologia della morte è tornata a suscitare attenzione e interesse. Questo è avvenuto sotto la spinta di studi storici ⁽⁸¹⁾, sociologici ⁽⁸²⁾ e psicologici ⁽⁸³⁾ che hanno imposto il tema della morte come tema cruciale della nostra cultura ⁽⁸⁴⁾; la filosofia ⁽⁸⁵⁾, da parte sua, ha illuminato il rapporto tra morte e

(78) K. RAHNER, *Prefazione*, in S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna, Ed. Dehoniane-Istituto Trentino di Cultura, 1982, 7.

(79) K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia, Morcelliana, 1965 raccoglie questa teologia tradizionale attorno alle due tesi della morte come fine dello stato di via e della morte come castigo del peccato. La stessa presentazione, con le identiche tesi, si trova in J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El Hombre y su muerte. Antropologia teologica actual*, Burgos, Ed. Aldecoa, 1971, 5-65. L'autore ribadisce la mancata caratterizzazione personale della morte e ne indica i segni vuoti nella presentazione estrinseca e passiva del morire vuoto in ciò che chiama *un cierto docetismo de la muerte*, cioè nell'uso di termini personali per la sola anima separata e nel parallelo tra quest'ultima e l'angelo.

(80) X. LÉON DUFOUR, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, Torino, Elle Di Ci, 1982; H. SCHÜRMMANN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Brescia, Morcelliana, 1983; *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana biblica*, Brescia, Paideia, 1984.

(81) PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari, Laterza, 1980; E. MORIN, *L'uomo e la morte*, Roma, New Compton, 1980.

(82) W. FUCHS, *Le immagini della morte nella società moderna. Sopravvivenze arcaiche e influenze attuali*, Torino, Einaudi, 1973; N. ELIAS, *La solitudine del morente*, Bologna, Il Mulino, 1985.

(83) E. KÜBLER-ROSS, *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella, 1979; F. ANTONELLI, *Per morire vivendo. Psicologia della morte*, Roma, Città Nuova, 1981.

(84) J.P. MANIGUE-B. ANDRÉ, *Il ritorno della morte*, Brescia, Queriniana, 1976; F. GIANFRANCESCHI, *Svelare la morte*, Milano, Rusconi, 1979; *Ars Moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterben*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1989; M. PETRINI, *Accanto al morente. Prospettive etiche e pastorali*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.

(85) V. MELCHIORRE, *Sul senso della morte*, Brescia, Morcelliana, 1964; F. ORMEA, *Superamento della morte. Contributo al dialogo fra credenti e non-credenti*, Torino, Gribaudo, 1970; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, 289-324; J. MANSER, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der*

libertà, sottraendola ad una passività spersonalizzante. La teologia non ha che potuto tenerne conto. In questa sede concentreremo il nostro interesse sugli autori cattolici: da Rahner ⁽⁸⁶⁾ a Greshake ⁽⁸⁷⁾, da Glorieux ⁽⁸⁸⁾ a Boros ⁽⁸⁹⁾, da Troisfontaines ⁽⁹⁰⁾ a Ruiz de la Peña ⁽⁹¹⁾ ed altri ancora ⁽⁹²⁾. Più che il loro specifico pensiero, in questa sede ci interessa cogliere il rapporto che pongono tra morte e libertà investigando così l'accesso alla definitività escatologica da

gegenwärtigen Philosophie und Theologie, Bern-Frankfurt a.M.-Las Vegas, Peter Lang, 1977; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; X. TILLIETTE, *Mort et Métaphysique*, «Recherches de Science Religieuse» 67 (1979) 161-182; M. SCHELER, *Morte e sopravvivenza*, in Id., *Il dolore la morte l'immortalità*, Torino, Elle Di Ci, 1983, 75-130.

(86) L'opera fondamentale è K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia, Morcelliana, 1965. Prima di comparire nelle *Quaestiones Disputatae*, il lavoro era apparso come articolo in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 79 (1957) 1-44. Dopo di questo fondamentale lavoro, sempre di Rahner, vale la pena di ricordare K. RAHNER, *La morte cristiana*, in Id., *Nuovi Saggi. II*, Roma, Ed. Paoline, 1968, 347-356; Id., *Lo scandalo della morte*, ivi, 177-182; Id., *Morte*, in *Sacramentum mundi. V*, Brescia, Morcelliana, 1976, 531-539; Id., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, in Id., *Nuovi Saggi. IV*, Roma, Ed. Paoline, 1972, 389-404; Id., *Su una teologia della morte*, in Id., *Nuovi Saggi. V*, Roma, Ed. Paoline, 1975, 241-265; Id., *Il morire cristiano*, in *Mysterium salutis. V*, Brescia, Queriniana, 1978, 557-593. Sul pensiero di Rahner circa la morte si veda l'ampia ricerca di S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna, Ed. Dehoniane-Istituto Trentino di Cultura, 1982.

(87) Al di là dei già ricordati lavori sulla resurrezione nella morte e sullo «Zwischenzustand», sullo stato intermedio, si veda G. GRESHAKE, *Ricerche per una teologia del morire*, «Concilium» 10 (1974) 4, 103-122.

(88) P. GLORIEUX, *Endurcissement final et grâces dernières*, «Nouvelle Revue Théologique» 59 (1932) 865-892; Id., *Fieri est factum esse*, «Divus Thomas. Piacenza» 41 (1938) 254-278; Id., *In hora mortis*, «Mélanges de science religieuse» 6 (1949) 185-216.

(89) L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia, Queriniana, 1969; Id., *Sulla teologia della morte*, in *Il cristiano e la fine del mondo*, Roma, Ed. Paoline, 1969, 141-171.

(90) R. TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas*, Paris, Ed. Universitaires, 1960.

(91) J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropologia teologica actual*, Burgos, Ed. Aldecoa, 1971; Id., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma, Borla, 1988.

(92) H. VOLK, *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster, 1957; M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma, Herder, 1969; H. VORGRIMMER, *Der Tod im Denken und Leben der Christen*, Düsseldorf, 1978; G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo. Un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea*, Napoli, Ed. Dehoniane, 1982; V. MESSORI, *Scommessa sulla morte. La proposta cristiana: illusione o speranza?*, Torino, S.E.I., 1982; E. BIANCHI, *Vivere la morte*, Torino, Gribaudi, 1983; G. ANCONA, *Il significato escatologico cristiano della morte*, Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1990. Uno spostamento significativo dalla teologia della morte a quella del morire si ha con *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterben*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1989.

parte di un soggetto spirituale, impegnato in quanto tale in una propria autonoma costruzione di sé.

A ricondurre la teologia della morte nel quadro della libertà umana è indubbiamente Rahner che, in questo, segue Heidegger. Le sue tesi circa la *proximitas mortis* ⁽⁹³⁾, la pancosmicità dell'anima ⁽⁹⁴⁾ e la morte velata ⁽⁹⁵⁾ – oltre, naturalmente, alla presenta-

(93) *Ogni momento della vita è un tratto della via verso la meta finale e già la porta essenzialmente in se stesso, come dalla traiettoria di un colpo possiamo dedurre il suo bersaglio. La vita quindi è una vera morte, e ciò che sogliamo chiamare morte è la fine di quel lento morire che si verifica durante tutta la nostra esistenza e raggiunge il suo termine definitivo all'istante della morte* (K. RAHNER, *Su una teologia della morte*, in Id., *Nuovi Saggi*. V, Roma, Ed. Paoline, 1975, 253). La *proximitas mortis* non è altro che la vita vista come l'ambito del continuo incombere e approssimarsi del morire. Il morire ingloba l'intero corso della vita. Con questa tesi Rahner supera la nozione di impersonalità, di pura passività del morire e salda in un significativo rapporto la morte e la libertà umana.

(94) La tesi della pancosmicità è la tesi con cui Rahner discute e supera la concezione della morte come separazione dell'anima dal corpo. Partendo dalle tesi filosofiche sull'*anima forma corporis* e da quelle teologiche sugli angeli che, pur essendo spiriti, sono però partecipi della storia di questo mondo, Rahner pensa il rapporto tra l'anima e il corpo in modo così profondo che nemmeno la morte può cancellare quello schiudersi agli altri e al reale che proprio il corpo garantisce alla totalità della persona. Là dove la persona è intesa come spirito incarnato, il rapporto con il corpo può essere modificato dalla morte ma non annullato. In questa direzione parla della corporeità trasfigurata come di una *corporeità che fa apparire concretamente lo spirito, nonostante la sua concretezza rimanga aperta al libero e inostacolato rimanere-ed-entrare-in-relazione con ogni cosa. Il corpo della trasfigurazione sembra così divenire pura espressione della cosmicità permanente della persona trasfigurata* (K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia, Morcelliana, 1965, 25-26). Questa tesi ha trovato sostenitori – basti pensare a L. BOFF, *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi, Cittadella, 1974, 32; M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma, Herder, 1969, 56-57 – come anche oppositori. Si veda una presentazione della critica a questa tesi in J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropologia teologica actual*, Burgos, Ed. Aldecoa, 1971, 261-268 che, da parte sua, non accetta una in-formazione del cosmo da parte dell'anima gloriosa. Su questo tema Rahner modificherà la sua posizione aderendo pienamente alle tesi di Greshake sulla resurrezione nella morte: K. RAHNER, *A proposito dello «stato intermedio»*, in Id., *Nuovi Saggi*. VI, Roma, Ed. Paoline, 1978, 564-567.

(95) La morte velata – *der verhüllte Tod* – è il risultato della insufficienza del carattere naturale della morte; il suo, possibile, sviluppo in termini di fine (*Ende*) o di compimento (*Vollendung*) esige che la morte sia colta nella sua complessità di *fine piena e vuota, attiva e patita, essersi-presi-completamente-in-possesso e totale essere-tolti-a-se-stessi* [...]. *Qui rimane quella irriducibile unità dialettica, a cui daremo il nome di «carattere velato» della morte. Se la morte appare allo stesso tempo come unità di azione e sorte, di fine e compimento, di morte voluta e morte subita, come pienezza e vuoto, se sembra significare vuota parvenza, riduzione ad ombra o fantasma, in un certo senso depersonalizzazione, smarrimento, tramonto e contemporaneamente la pienezza del totale prendersi-*

zione della morte cristiana come conmorire con Cristo – hanno il pregio di saldare la morte alla libertà ben oltre le prospettive tradizionali della fine dello stato di via. Il centro del suo pensiero è la presentazione della morte come atto personale e spirituale, come momento decisivo della auto-attuazione di sé. Sopraggiungente all'uomo come parte del suo vivere, e quindi indipendente dalla sua libertà, la morte appartiene alla «natura» umana; legata alla libera e totale disposizione di sé, la morte è assunta nello spazio della azione e della libertà personale. In questo senso Rahner presenta la morte come azione e passione, come fine e compimento: *Tat und Leiden, Ende und Vollendung*, dicono il mantenimento della dimensione trascendentale di un soggetto spirituale che non può mai ridursi a supina acquiescenza al reale ⁽⁹⁶⁾.

Ma proprio qui emergono perplessità e interrogativi. Che cosa significa il «voler» morire in una vita dove la morte è sempre distruzione e casualità? a cosa rimanda la maturazione di un progetto comprensivo del morire quando questo è sempre un perdersi? A far risuonare nel modo più aspro questi interrogativi, sulla base di impostazioni filosofiche e teologiche, saranno i protestanti Brunner ⁽⁹⁷⁾ e Jüngel ⁽⁹⁸⁾: la passività dell'uomo nel suo finire è,

per-sé e puro essere-per-sé della persona e se queste due realtà fanno parte del fenomeno della morte umana, allora da parte dell'uomo non si potrà mai dire esistenzialmente in modo univoco il senso del proprio morire (K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, 38-39).

(96) Il soggetto spirituale, per poter essere tale davanti alla morte, è chiamato ad *anticipare volontariamente la morte*: momento cruciale di libertà diventa l'anticipazione personale e libera della morte, sorte ineliminabile dell'uomo, per poterla affrontare personalmente in un'identità puntuale oscillante tra «il dovere» e «il volere» (K. RAHNER, *Il patire e l'ascesi*, in Id., *Saggi di spiritualità*, Roma, Ed. Paoline, 1966, 122).

(97) *Se è vero che l'uomo è debitore della sua morte verso Dio, ognuno della sua propria morte, è altresì evidente che l'uomo non può pagare da sé questo debito; la morte infatti lo coglie senza il suo contributo* (E. BRUNNER, *L'eternità come futuro e tempo presente*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1973, 153).

(98) *La fine della vita che ci procuriamo è certamente un evento che l'uomo deve soffrire. Ma nel soffrire questa morte l'uomo è passivo in maniera diversa da quando subisce la morte maledetta imputatagli come conseguenza del suo agire. Nella morte maledetta l'uomo è il soggetto di una attività che deve poi subire passivamente. La fine della vita liberata dalla morte maledetta, invece, è subita dall'uomo in una passività che è condizionata dall'attività del creatore. Una tale passività non può essere un male. Anche qui dovremo imparare a non ritenere ogni subire una sofferenza. C'è una passività senza la quale l'uomo non sarebbe umano. Ad essa appartiene il fatto di essere generati, di essere amati, di morire. Faremo bene a non trarre, dal fatto che gli uomini vengono generati e amati da altri uomini, la falsa conseguenza che queste passività fondamentali dell'esistenza umana sarebbero quello che sono senza intervento divino* (E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia, Queriniana, 1972, 131-132).

per essi, il fondamento della rinuncia ad ogni pretesa di autonomia, la base per una sincera adesione alla sola volontà di Dio. Vi è qui l'eco della concezione protestante della *sola gratia* ma non soltanto questo; Balthasar, ad esempio, riprenderà le medesime tematiche sotto il profilo cristologico e rimprovererà a Rahner una mancanza di cristologia, una mancanza di *theologia crucis*. La visione rahneriana della morte gli appare troppo lontana dall'evento della croce ⁽⁹⁹⁾ e, in particolare, dall'abisso di morte in cui Cristo è penetrato affrontando, lui innocente, tutta la tenebra del peccato umano.

Queste stesse opposizioni si ritrovano attorno all'interrogativo su cosa, propriamente, costituisca il definitivizzarsi della condizione umana nella morte. Per Rahner *la definitività della personale decisione di tutta la vita è un fattore intrinseco alla morte in quanto atto spirituale-personale dell'uomo stesso* ⁽¹⁰⁰⁾; in questo caso il giudizio divino avrebbe solamente il valore di svelare ciò che già esiste nella struttura della nostra libertà così che la definitività non scaturirebbe da una libera iniziativa di Dio. Questa irreformabilità del compiersi della storia di libertà nella morte ha, comunque, ricevuto adesioni più numerose e più convincenti ⁽¹⁰¹⁾: permette, infatti, di mantenere anche al Dio giudice il volto del Dio-Amore senza imporgli la maschera di un Dio vendicatore. Non si può però nascondere la domanda di fondo: il giudizio è una categoria della esistenza umana o è un evento di salvezza?

Oltre Rahner, si dà un altro tentativo di ripensare il rapporto tra la morte e la libertà: è la «*Endentscheidungshypothese*» o tesi della opzione finale che, a torto, non pochi ⁽¹⁰²⁾ attribuiscono a Rahner, scambiando per dipendenza tematica quello che si riduce ad alcuni punti di contatto. In realtà questa tesi non solo non gli appartiene

(99) Balthasar non vede e rifiuta la applicabilità a Cristo di una concezione di morte pensata sul vivere comune; la sua morte è più *che prendere su di sé soltanto il loro inevitabile comune destino di morte, ancora di più che caricarsi semplicemente della morte, costitutiva e immanente ogni volta a ogni uomo peccatore a partire da Adamo, per trasformarla responsabilmente in un atto di ubbidienza e di donazione personale a Dio, forse con una purezza e libertà che rimane preclusa ad ogni altro peccatore e che perciò fonda un «nuovo esistenziale» della realtà del mondo* (H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Brescia, Queriniana, 1990, 285).

(100) K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia, Morcelliana, 1965, 29.

(101) Il giudizio, di conseguenza, andrà pensato come un autogiudizio dell'uomo attraverso il libero strutturarsi della sua libertà. Dio fonda la libertà umana e le conferisce il suo senso ma non la annulla: di conseguenza non è la sentenza divina a costituire l'uomo come salvato o dannato ma l'uomo stesso.

(102) Tra gli altri Jüngel, Greshake, Bordoni.

ma è addirittura da lui criticata ⁽¹⁰³⁾. Si tratta di una tesi che trova la sua impostazione definitiva ⁽¹⁰⁴⁾ con Glorieux ma che sarà propagata dai lavori di Troisfontaines e di Boros. Distinguendo tra analisi clinica e analisi metafisica della morte, questi autori portano la loro attenzione sul momento metafisico della separazione dell'anima dal corpo: proprio nella morte, cioè proprio là dove ogni ambiguità è dissolta e la persona vive pienamente una presenza totale a sé ⁽¹⁰⁵⁾ senza essere risucchiata dalla successione temporale, si dà un vero e completo atto di libertà ⁽¹⁰⁶⁾, quello appunto della decisione finale. Solo apparentemente questa tesi valorizza il carattere personale della morte: in realtà concentra sulla sola fine della vita quella disposizione totale e libera al compimento di sé che Rahner distendeva in tutta l'esistenza. Più ancora, questa ipotesi finisce per motivare l'opzione finale in forza di una condizione spirituale che fa perno sull'anima separata, emarginando il corpo e riproponendo un debito platonico e dualistico ⁽¹⁰⁷⁾.

(103) Si veda la ricostruzione e la chiarificazione del problema, attribuita a H. Vorgrimler, in S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna, Ed. Dehoniane-Istituto Trentino di Cultura, 1982, 257-263. Molto buona anche la presentazione di J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropologia teologica actual*, Burgos, Ed. Aldecoa, 1971, 313-350.

(104) La tesi ha un precedente nella *Illuminationstheorie* con cui H. Klee, nella prima metà dell'ottocento, e G. Demaret, attorno agli anni '20 di questo secolo, tentavano di affrontare la problematica della salvezza dei bambini al momento della morte. Boros (L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia, Queriniana, 1969, 199) pretende di indicare addirittura in Caetano il suo primo precursore: avrebbe, infatti, parlato di un atto finale di amore per risolvere il problema della remissione dei peccati veniali al momento della morte.

(105) *Il movimento spirituale dell'essere viene liberato nella morte dalla estraneità della temporalità impersonale. La successione dello spirito diventa assolutamente interiore, cioè determinata unicamente e soltanto dalla successione della propria carica d'essere* (L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia, Queriniana, 1969, 44).

(106) *Nella morte si apre per l'uomo la possibilità per il suo primo atto pienamente personale; essa costituisce quindi il luogo veramente privilegiato del divenire della coscienza, della libertà, dell'incontro con Dio e della decisione sul suo destino eterno* (L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia, Queriniana, 1969, 30). Stesse osservazioni in L. BOROS, *Esistenza redenta*, Brescia, Queriniana, 1965, 103-104.

(107) Il tentativo di trasferire la condizione definitiva dell'anima separata in questa vita sulla base dell'analisi dei processi istantanei come processi dove non si può separare l'ultimo istante dal primo seguente, il *fieri* dal *facium esse*, risulta debole. Innanzitutto perché, dove due termini si compenetrano fino ad identificarsi, non vi è passaggio dall'uno all'altro, non vi è processo reale; inoltre perché là dove i due elementi si oppongono come la storicità temporale e la presenza a se stesso, tutta interiore, del soggetto, come la storia mondana e il movimento spirituale, non vi può essere sintesi alcuna.

I tentativi di Rahner e di Boros non possono che essere guardati con grande serietà. Essi reimpostano il problema escatologico dell'antropologia attorno al tema del compimento che leggono come compimento di quella relazione fondamentale all'Assoluto che sta alla base della identità personale e che è la sorgente del suo cammino di libertà. Su questo si è realizzata una convergenza che va al di là dei dibattiti sui diversi punti di vista; rimane però aperto il problema di come un soggetto libero giunga a decidere in modo definitivo e irrevocabile di sé all'interno del disegno di Dio. Qui possiamo solo indicarne gli aspetti fondamentali. Il primo riguarda il significato antropologico della morte: se Rahner, e altri con lui, parlano di carattere spirituale e personale della morte non manca però nemmeno chi ⁽¹⁰⁸⁾ ne indica il significato vero nella irrelazionalità totale, nella capacità di far violenza e di annientare ogni relazione vitale. Il secondo riguarda il significato cristiano della morte: la libertà umana giunge alla sua pienezza solo se è pensata all'interno della storia di Dio con tutta l'umanità, all'interno cioè della creazione e della Pasqua. Ogni uomo partecipa a questa storia ed è insostituibile nella sua relazione con essa: ogni uomo è decisivo per Dio. Quale momento di questa storia, ogni vita personale va pensata tanto nel tempo dell'uomo quanto nella sua relazione a Dio: ha un inizio e una fine ma culmina nella vita eterna, nella comunione con Dio. Come nel Cristo glorioso non scompare il crocifisso, così nel glorificato non viene meno la vita corporea anche se la realizzazione della redenzione operata da Cristo diventa il fondamento di un nuovo, glorioso rapporto con sé. Il terzo problema riguarda il significato cristiano della storia: la resurrezione dei morti è la cifra teologica di un incontro tra l'amore irrevocabile e senza pentimenti di Dio, perciò escatologizzante, e la storia umana riassunta attorno alla libertà e alla morte. In questo incontro l'amore di Dio e la storia umana si provocano in modo tale che l'uno si spinge a mettere in questione l'essenza dell'altro; la rivelazione biblica ci presenta il destino di questo incontro come vittoria di Dio, come vittoria in cui la morte è tolta di mezzo e la libertà è condotta a pienezza.

(108) E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia, Queriniana, 1972, 163-164.

CONCLUSIONE

Questa veloce carrellata può bastare a renderci consapevoli che l'escatologia è oggi un cantiere decisivo della teologia, un cantiere dove affiorano impostazioni e domande cruciali sulla cristologia e sulla antropologia. La fedeltà alla storia di rivelazione come criterio ispirativo del proprio pensiero cerca ancora una piena corrispondenza con il pensiero contemporaneo; se è pacifica in tutti la volontà di superare il platonismo, diversa si svela l'impostazione di fondo ed il percorso speculativo nell'affrontare i temi della storia e del negativo, della libertà e della morte: la centralità della speranza, della resurrezione o della morte è come l'indice di un simile, diverso procedere. Si è concesso troppo al pensiero moderno e alla sua volontà di pensare ogni esperienza a partire dalla libertà-progetto, così che è più che giustificabile la protesta e la polemica di chi fa valere la cristologia, se non proprio la *sola gratia*? Non bisognerà tornare a declinare meglio il rapporto tra libertà e liberazione, tra vita umana e riconciliazione cristologica, dato che il Cristo rimane riconciliatore anche del mondo umano dell'Eden? La ricerca sulla struttura dell'uomo, sulla sua *natura*, deve aprirsi a quella *gratia* che, se pure si svela un esistenziale soprannaturale, cioè una determinazione fondamentale dell'esserci umano, è però pur sempre il mistero insondabile e salvifico dell'amore crocifisso. Solo in base ad esso, solo in base a quella radicale prossimità all'uomo, che si dà nella morte di croce, insieme alla assoluta e definitiva espressione di un amore salvifico, è possibile giungere al cuore della escatologia e sperare che Dio sia tutto in tutti.

GIANNI COLZANI
Via E. Kant, 8 – Milano

Roma, 4 gennaio 1994
*Corso di aggiornamento A.T.I.
sulla escatologia*