

Davide D'Alessio

IL VANGELO DELLA «VITA IN CRISTO»

L'«escatologico cristiano» di Giovanni Moioli

*Ipse (Deus) post istam vitam
sit locus noster
(Agostino)¹*

SOMMARIO: I. MOIOLI NELLA LETTERATURA ESCATOLOGICA CONTEMPORANEA: 1. *Bilancio dell'escatologia nella teologia cattolica dal 1964 al 1994*; 2. *Le ultime recensioni delle posizioni escatologiche attuali*; 3. *Sintesi e rilancio* – II. LA RIFLESSIONE DI MOIOLI: L'«ESCATOLOGICO CRISTIANO». PROPOSTA SISTEMATICA: 1. *Il Cristo risorto è l'«escatologico concreto», ovvero: il «cuore» del sistema*; 2. *Il versante cristologico e antropologico dell'escatologico cristiano, ovvero le principali articolazioni della proposta sistematica*; 3. *Retrospettiva: il trattato di escatologia* – III. RILEGGERE MOIOLI OGGI

La riflessione escatologica proposta da don Giovanni Moioli nasce all'interno del suo insegnamento nel Seminario Arcivescovile Pio XI di Venegono Inferiore e presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano². Le dispense del corso, nei primi anni stampate con la dicitura *pro*

¹ L'espressione – citata spesso anche da Moioli – compare in H.U. VON BALTHASAR, «Lineamenti di escatologia», in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1968, 283.

² Le prime notizie certe circa un corso di Escatologia svolto da Moioli nel Seminario di Venegono (dove aveva iniziato a insegnare nel 1961) risalgono all'anno accademico 1970-1971. Negli anni precedenti aveva tenuto i corsi di Teologia spirituale e di Sacramentaria (1967-1968), il corso sulla Grazia (1968-1969) e quello di Penitenza-Unzione degli infermi (1969-1970). A partire dal 1971-1972, con l'introduzione del V° anno di Teologia, inizia la successione regolare dei cosiddetti «Corsi di Facoltà» rinominati – dopo l'apertura della Facoltà Teologica a Milano – «Corsi Speciali di Dogmatica»: G. Colombo svolge il corso di Antropologia Teologica ed Eucarestia; Moioli quelli di Cristologia, Penitenza-Unzione degli infermi, Escatologia-De Deo. Quest'ultimo, ribattezzato «Escatologia cristiana-il Dio di Gesù Cristo», è stato svolto negli anni accademici 1973-1974; 1976-1977; 1979-1980; 1982-1983. Alcune notizie (scarne) sulla presenza di Moioli nella vita del seminario di Venegono sono reperibili in: SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO, *Il seminario di Venegono. 1935-1985. Pagine d'un cammino*, a cura di C. PASINI - M. SPEZZIBOTTIANI, NED, Milano 1985. Per quanto riguarda l'insegnamento di Moioli a Milano ricordiamo

manuscripto, sono state pubblicate postume nel 1994³. In quest'articolo ricostruiremo le linee essenziali della sua proposta sistematica. Inizieremo gettando uno sguardo nella letteratura escatologica contemporanea in modo da collocare storicamente la riflessione di Moioli e concluderemo delineando l'eredità consegnataci da don Giovanni.

I. MOIOLI NELLA LETTERATURA ESCATOLOGICA CONTEMPORANEA

Nello stesso anno della pubblicazione delle dispense di Moioli, in un articolo che sarebbe stato ripetutamente citato dagli studi successivi, Colzani tracciava un bilancio della riflessione escatologica post-conciliare nel quale trovava posto anche la riflessione di Moioli⁴. Questo studio è il nostro punto di partenza per «trovare» Moioli nella produzione escatologica contemporanea.

che, nel 1969, inizia la collaborazione con la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale dove, nel 1974, viene nominato professore ordinario. Anche qui insegnerà Cristologia, Teologia sacramentaria, Escatologia, Spiritualità. Uno sguardo sintetico alla vita di Moioli (che lui stesso non ha mai descritto e nessuno ha ancora sentito l'esigenza di ricostruire), nonché una presentazione del suo pensiero corredata da una raccolta di testi e da indicazioni bibliografiche si trova in: G. CAZZULANI, *Giovanni Moioli. Gesù di Nazaret, il cristiano e la storia* (= Teologi & Pensatori del '900), Il Dialogo, Milano 2002. Interessante presentazione sintetica della personalità di Moioli in: F.G. BRAMBILLA, «Don Giovanni Moioli, credente, prete, teologo», *ScC* 122 (1994) 671-676.

³ G. MOIOLI, *L'«escatologico cristiano»*. *Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994 (= EC). Il volume, nella quarta parte, raccoglie anche alcuni articoli pubblicati in precedenza: ID., «Dal "de novissimis" all'escatologia», *ScC* 101 (1973) 553-576; ID., «Storia ed escatologia», *Teologia* 3 (1976) 258-270; ID., «Introduzione alla riflessione teologica cattolica contemporanea sulla morte dell'uomo», *ScC* 105 (1977) 543-566. Oltre a questi studi, completiamo la bibliografia di Moioli di area escatologica ricordando: «Esperienza cristiana e senso del morire», *Communio* 23-24 (1975) 26-40; «Escatologia e teologia: un saggio», *ScC* 104 (1976) 99-103; «Escatologia», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. II, 94-101 (riproposta con qualche modifica nell'introduzione del corso del 1979, quello pubblicato postumo nel 1994); «Le nuove vie dell'escatologia cattolica», in E. QUARELLO (ed.), *Il mistero dell'aldilà* (= Biblioteca di Scienze Religiose 29), Las, Roma 1979, 25-35; ID., «Morire nel Signore», in *Teologia del presente* 3 (1973) 323-329; ID., «Cristo risorto, destino dell'uomo», in UFFICIO CATECHISTICO DIOCESANO, *Dio e la vita futura*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1980, 141-156.

⁴ G. COLZANI, «L'escatologia nella teologia cattolica negli ultimi 30 anni», *ScC* 122 (1994) 447-471.

1. Bilancio dell'escatologia nella teologia cattolica dal 1964 al 1994

Sullo sfondo dell'eredità del XIX secolo, Colzani distingue tre orientamenti nel panorama teologico contemporaneo che presenta come profetico, apocalittico e antropologico.

Il primo, ispirato dalla parola del profeta che cerca l'agire di Dio nella storia, mette al centro della riflessione escatologica la speranza che nasce dalla fede nella resurrezione di Gesù interpretata come il compimento della storia. La speranza cristiana (escatologica) diventa, secondo questo modello, la categoria centrale della teologia: fondamento sul quale ricostruire il trattato escatologico chiamato a misurarsi con il mistero del male (così, sebbene in modo differente, in H.U. von Balthasar, L. Boff, M. Gutierrez) e tema di dialogo con la cultura che si interessa del futuro (in D. Wiederkehr, K. Rahner, J.B. Metz, J. Moltmann, E. Schillebeeckx).

Il secondo modello, sensibile all'attesa apocalittica dell'azione risolutiva di Dio nella storia, si costruisce attorno alla Pasqua di Gesù intesa come la manifestazione della fedeltà di Dio agli uomini. La resurrezione di Gesù costituisce quindi il centro della riflessione escatologica che, da un lato, si trova a riflettere sul presente della vita cristiana come *partecipazione* alla resurrezione di Gesù e, dall'altro lato, considera l'*eschaton* come il *compimento* della relazione attuale con Cristo. Tra i manuali rappresentativi di questa seconda impostazione, accanto ai testi di C. Pozzo, A. Rudoni, G. Greshake, J.L. de la Pena, J. Ratzinger, G. Biffi, M. Bordoni-N. Ciola, A. Nitrola..., Colzani ricorda anche il progetto escatologico di Moioli. In tutti questi autori,

«al di là delle differenze, è decisiva la volontà di chiarire il legame con il Signore Gesù come aperto vuoi sul presente della vita cristiana, vuoi, soprattutto, sul futuro. La resurrezione dei morti non è né un puro miracolo, né 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-essere-più": ma nell'entrare a far parte della pienezza dello Spirito*. Non rappresenta un nuovo mistero salvifico, ma piuttosto, la nostra piena partecipazione alla resurrezione di Cristo»⁵.

Il terzo modello, infine, insiste sulla categoria di libertà provocando la riflessione escatologica a interrogarsi sul modo con cui l'agire escatologico di Dio (che conduce la storia al suo compimento) integra contemporaneamente

⁵ G. COLZANI, «L'escatologia nella teologia cattolica negli ultimi 30 anni», 463-464.

la struttura e le dinamiche della libertà umana. Questa prospettiva qualifica come antropologica questa impostazione che ha in K. Rahner il suo autore di riferimento. Merita di essere riletta anche la conclusione di questo studio perché, ripresa e sottoscritta ancora recentemente⁶, rappresenta una sintesi significativa dello *status quaestionis* della ricerca in questo campo:

«L'escatologia è oggi un cantiere decisivo della teologia, un cantiere dove affiorano impostazioni e domande cruciali sulla cristologia e sull'antropologia [...] se è pacifica in tutti la volontà di superare il platonismo, diversa si rivela 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»⁷.

2. Le ultime recensioni delle posizioni escatologiche attuali

Negli ultimi anni molti autori (tra cui lo stesso G. Colzani) si sono sforzati di ridefinire lo *status* attuale degli studi sull'escatologia. Senza alcuna pretesa di completezza, vogliamo ora dare ascolto anche ad alcuni di loro raccogliendo così ulteriori tracce circa la presenza di Moioi nel panorama escatologico contemporaneo.

Il primo autore che ascoltiamo è, ancora una volta, G. Colzani. Senza più tracciare una linea di demarcazione netta tra diverse impostazioni teologiche, in alcuni recenti contributi, Colzani è tornato a definire il quadro delle posizioni escatologiche contemporanee⁸. La sua rilettura si snoda attorno a due osservazioni. In generale, in continuità con il giudizio espresso nell'articolo che abbiamo preso in considerazione, egli osserva come la riflessione escatologica contemporanea fatichi a recepire la ricchezza degli spunti emersi nell'arco degli ultimi 150 anni. Tutt'al più si può dire che, da un lato, «la trattazione è ancora in pieno sviluppo» e, dall'altro lato, «diventa sempre più nitida la coscienza dei valori in gioco e l'attenzione per le scelte proposte»⁹. In particolare – ed è la seconda osservazione – rileva che

⁶ Cf G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 2007² [2003], 247.

⁷ G. COLZANI, «L'escatologia nella teologia cattolica negli ultimi 30 anni», 477.

⁸ G. COLZANI, «Escatologia e teologia della storia», in G. CANOBBIO - P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio 2, Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 483-560; ID., «Eschaton e storia. Panoramica delle posizioni escatologiche», *ASR* 2 (2001) 281-312.

⁹ G. COLZANI, «Escatologia e teologia della storia», 485.

il dibattito attuale ruota su un asse diverso da quello che ha caratterizzato la rinascita dell'interesse per l'escatologia. Se inizialmente questo si manifestava nella riscoperta della centralità della dimensione escatologica del cristianesimo, ora, invece, «la discussione riguarda [...] soprattutto l'articolazione tra storia ed escatologia e, di conseguenza, la possibilità di utilizzare quest'ultima come orizzonte ermeneutico per la comprensione della realtà»¹⁰. In altre parole, possiamo dire che l'attenzione si è spostata sul rapporto tra *eschaton* e storia o dall'interesse per la fine (*Ende*) a quello sul compimento (*Voll-endung*). Secondo questo giudizio la riflessione escatologica tenderebbe ad assumere la forma di una teologia della storia che ha il suo punto di partenza nella comunione con Cristo definita «l'insuperabile radice di ogni escatologia»¹¹. Sullo sfondo di queste due osservazioni Colzani sembra distinguere tre fasi nella riflessione escatologica degli ultimi due secoli: quella iniziale, protrattasi fino alla prima metà del XX secolo, caratterizzata dalla riscoperta dell'importanza dell'escatologia; quella successiva, sviluppata soprattutto nella seconda metà del '900, contraddistinta dall'esigenza di un ripensamento della riflessione escatologica; e, infine, quella attuale, contrassegnata dalla ricerca faticosa di un assetto condiviso capace di raccogliere i molti spunti emersi in questo cammino. In questa ricostruzione, Moiola viene citato tra gli autori che, nella seconda metà del secolo XX, hanno dato un contributo decisivo al ripensamento della tematica.

«Il dato fondamentale di questi trattati [i testi della seconda metà del Novecento, *ndr*] è certamente l'impegno, comune a tutti, per concentrarli su Gesù Cristo [...] più che la conoscenza di realtà future, importa quanto incide o appartiene a un'esperienza concretamente vissuta: anche il futuro interessa in quanto è futuro di un presente. [...] Queste prospettive meritano due sottolineature. La prima riguarda il fatto che il presente non è un presente astratto [...] ma il presente di Cristo Signore [...] La seconda riguarda il fatto che la presenza di Gesù ha ancora la forma della *kenosis*; solo nell'ultimo giorno i nostri occhi si apriranno pienamente sul senso della sua venuta e della sua presenza [...] A mio parere [...] questo esige una presentazione del compimento escatologico come soluzione della questione del male e della libertà che lo esprime. Sarà questo il senso ultimo del giudizio e su di questo non tutti i manuali mostrano adeguata attenzione»¹².

¹⁰ G. COLZANI, «*Eschaton* e storia. Panoramica delle posizioni escatologiche», 282.

¹¹ G. COLZANI, «Escatologia e teologia della storia», 517.

¹² G. COLZANI, «Escatologia e teologia della storia», 530-532.

Un giudizio simile sulla storia della riflessione escatologica è formulato anche da F. Brancato in una ricerca monografica sul rinnovamento del trattato di escatologia¹³. Anche questo autore, come Colzani, distingue tre fasi nella riflessione escatologica degli ultimi secoli, precisando che il momento attuale si caratterizza per una rinnovata «fiducia nei confronti del “genere manuale” [...], sebbene [gli autori, *ndr*] ne abbiano rivisitato la metodologia e in parte i contenuti»¹⁴. A questa osservazione, che chiude la prima parte dello studio, segue una rivisitazione della storia dell'escatologia in vista della raccolta delle «prospettive», delle «questioni aperte», delle «sottolineature» che ci consentono di definire con chiarezza i «compiti permanenti dei manuali di escatologia cattolica contemporanei». L'obiettivo dichiarato è effettivamente quello di «riproporre alcune riflessioni che sono emerse nel corso dell'analisi delle opere, per mettere in evidenza solo alcune delle ragioni che testimoniano a favore della validità ancora attuale dei manuali di escatologia cattolica»¹⁵ contro il rischio di ridurre l'escatologia a un orizzonte (*eschaton*) senza contenuti chiari (*eschata*). Tra i testi presi in considerazione da Brancato ricordiamo il giudizio sintetico su Moioli, citato all'interno di una carrellata di manuali cattolici post-conciliari:

«Di grande importanza si dimostra infine l'opera di G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, che rappresenta una tappa importante per la conoscenza dell'escatologia contemporanea di lingua italiana. [...] Il manuale contiene molte intuizioni di grande interesse per il ripensamento dell'escatologico cristiano nel suo ricentramento cristologico, e fornisce non pochi spunti di riflessione di cui i teologi contemporanei non possono non tener conto, soprattutto nel ripensamento metodologico del trattato di escatologia»¹⁶.

¹³ F. BRANCATO, «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi», *Sacra Doctrina* 47 (2002) 5-199.

¹⁴ F. BRANCATO, «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia», 127.

¹⁵ F. BRANCATO, «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia», 193.

¹⁶ F. BRANCATO, «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia», 125. Un analogo apprezzamento nei confronti della proposta di Moioli sia a riguardo del rinnovamento del trattato sia a riguardo della rilettura critica della sua storia si trova in: M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, 1988, 33 nota 15; 35 nota 23; 75. Simile apprezzamento verso Moioli (soprattutto a proposito della necessità di riflettere sulla consistenza oggettiva dell'escatologia cristiana contro il rischio di un dissolvimento degli *eschata* nell'*eschaton*) si trova in: G. GOZZELINO, «Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea. Come parlare dell'escatologia oggi», *Sal* 54 (1992) 79-98.

A. Nitrola – l'ultimo autore che prendiamo in considerazione – propone, invece, una differente ricostruzione della storia del trattato¹⁷. Anch'egli riconosce una «svolta escatologica» intorno alla metà del XX secolo ma anziché parlare di una successione di periodi spiegabili secondo una «logica chiara» – quale quella dello sviluppo (che vede presente in Forte ma anche in Moioli e Castellucci), o quella dei modelli (espressa da Bordoni-Ciola, Gozzelino, Moltmann, Colzani) –, preferisce parlare di un «clima che lentamente è andato caratterizzandosi in un senso profondamente escatologico»¹⁸. Questo clima è il risultato di molteplici riflessioni che hanno arricchito, in modo differente, la teologia del XX secolo. Senza confluire in una sintesi – tentarla, sostiene Nitrola, sarebbe proprio una forzatura – questi contributi convergono nel segnalare le caratteristiche che deve avere un trattato escatologico attuale: deve presentarsi come un trattato specialistico e, precisamente, come teologia della storia; deve essere inoltre un trattato in tensione cioè come «correttivo interno della teologia sistematica»¹⁹; infine deve essere un trattato situato nel contesto storico in cui si svolge la vita degli uomini. Ora, è precisamente sullo sfondo di questa ricostruzione che, interrogandosi su quale debba essere il punto di partenza della riflessione escatologica nel contesto storico-culturale odierno, Nitrola esprime un giudizio sui manuali di escatologia contemporanea distinguendoli in tre gruppi. Nel primo, legato all'impostazione classica, colloca J. Ratzinger, A. Rudoni, C. Pozo. Compare in questi testi «la vecchia tentazione di considerare l'*eschaton* come una cosa che si possa mettere davanti nei suoi elementi scomposti quasi brutalmente fin dall'inizio»²⁰. Nel secondo gruppo, tra cui ricorda G. Biffi e G. Moioli, Nitrola colloca quei trattati che propongono di iniziare considerando Cristo come l'evento escatologico. A proposito scrive:

«È questo certamente un passo avanti, eppure anch'esso sembra "violento" perché, dando giustamente per scontata la legittimità di ogni cristocentrismo teologico, confonde centralità con inizio. Infatti se Cristo è il centro, perché il cuore, il fondamento di ogni escatologia essendo egli stesso ἔσχατος, non è altrettanto scontato che il trattato escatologico a questo cuore non ci possa o ci debba arrivare partendo da altri lidi»²¹.

¹⁷ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, San Paolo, Milano 2001.

¹⁸ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 36.

¹⁹ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 93.

²⁰ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 256.

²¹ A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 257.

Nel terzo gruppo, infine, Nitrola raccoglie quei trattati che, accogliendo l'indicazione ermeneutica di Rahner – secondo cui l'escatologia rappresenta la trasposizione dell'antropologia nell'orizzonte del compimento – iniziano la trattazione dall'uomo, dalla sua storicità. Si tratta di Ruiz de la Peña, M. Bordoni-N. Ciola; F.J. Nocke, M. Kehl, G. Greshake... Secondo Nitrola «Questo terzo gruppo [...] è riuscito [...] a dare corpo a un reale rinnovamento dell'escatologia» anche se «forse la nostra condizione postmoderna con la sua esigenza ermeneutica non ci consente di fermarci qui, imponendoci uno sforzo ulteriore, seppure all'interno di questa prospettiva»²². È dunque in questa direzione che, secondo Nitrola, occorre proseguire nella riflessione escatologica.

3. Sintesi e rilancio

Questa panoramica ci ha consentito di collocare la riflessione di Moioli all'interno della storia del trattato di escatologia ma, contemporaneamente, ci ha permesso di delineare lo *status quaestionis* della materia. Così, mentre da un lato abbiamo collocato la teologia di Moioli tra quelle che, nella stagione post-conciliare, hanno cercato di rinnovare la trattazione del tema attorno alla Pasqua di Gesù; dall'altro lato, abbiamo raccolto le incertezze della teologia nell'identificare concordemente il punto di partenza della riflessione, la difficoltà a raccogliere in una sintesi convincente i numerosi spunti emersi nelle ricerche, le differenze nell'impostazione complessiva del trattato, le indecisioni circa alcune questioni ancora aperte (quali il rapporto tra la storia e l'*eschaton*, tra gli *eschata* e l'*eschaton*...). Su questo sfondo sarà ora più facile apprezzare la proposta sistematica di Moioli scoprendovi motivi di interesse ancora attuali proprio a proposito delle questioni ancora aperte.

II. LA RIFLESSIONE DI MOIOLI: L'«ESCATOLOGICO CRISTIANO». PROPOSTA SISTEMATICA

Prima di entrare nel dettaglio della riflessione svolta da Moioli, soffermiamoci un istante sul titolo e sul sottotitolo del volume.

Il titolo è insolito. Suona strano all'orecchio comune, ma anche a quello del teologo! La teologia oggi parla di «escatologia» (*eschaton*, *eschatos*,

²² A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 259.

eschata)²³ e chiama in questo modo il trattato che ha «sostituito» il *de novissimis*, il manuale che nella teologia di scuola trattava delle «cose ultime», ovvero della fine individuale (morte dell'uomo) e di quella collettiva (la fine del mondo) distinguendo l'esito, secondo la dottrina della retribuzione, in inferno, purgatorio e paradiso. Il nuovo trattato di escatologia – seppure, come abbiamo visto, non presenti ancora un'impostazione condivisa – nasce da un ripensamento dei suoi contenuti all'interno di un nuovo clima teologico in cui si è riscoperta l'importanza della storia della salvezza, la contemporaneità tra l'escatologia e la storia, la necessità di svolgere la riflessione escatologica attorno alla Pasqua di Cristo, l'imprescindibilità di un'ermeneutica delle affermazioni escatologiche e, infine, la forza pragmatica della speranza dischiusa dall'escatologia cristiana. Anche la riflessione di Moioli si colloca in questo clima che possiamo descrivere come tragitto dal *de novissimis* all'escatologia. E tuttavia, elevando un aggettivo al rango di sostantivo, Moioli preferisce intitolare la sua riflessione «escatologico» cristiano. Nella premessa l'autore spiega la ragione di questa scelta:

«Il discorso è sull'«escatologico» cristiano, non tanto dunque sull'escatologia intesa come dimensione aperta nell'intera fede e teologia cristiana; ma su quel singolare contenuto, e quindi su quella singolare figura «escatologica» che è insomma l'assetto definitivo dell'uomo nel definitivo mistero del Signore «esaltato» alla destra del Padre» (EC 35).

La scelta risponde dunque alla volontà precisa di concentrarsi sulla situazione definitiva di Cristo e sulla definitiva situazione dell'uomo in Cristo.

Il sottotitolo – «proposta sistematica» – parla la lingua comune della teologia. È un'espressione che deve certamente essere compresa in riferimento a quell'impostazione che, sostituendo il metodo dogmatico, è divenuta caratteristica comune della teologia cattolica post-conciliare: tre parti – biblica, storica e sistematica – precedute dalla ricostruzione della storia del tema confluito nella trattazione manualistica. Alla luce di questa tripartizione l'opera si presenta dunque come il momento sistematico di una riflessione che presupporrebbe l'ampio svolgimento di un momento biblico e storico. Questo spiega l'esiguo spazio riservato alle parti bibliche e storiche, richiamate solo all'interno dell'interesse sistematico che guida il testo. Così, seppure i singoli temi siano affrontati secondo la triplice scansione «linee di teologia

²³ Cf R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007, 22-26.

biblica», «indicazioni sul pensiero cristiano post-biblico» e «punti conclusivi», nessuno si lasci trarre in inganno sull'intento complessivamente sistematico della riflessione. Simmetricamente, i pensieri proposti come punti conclusivi non devono essere giudicati eccessivamente esigui dal momento che non costituiscono la parte sistematica della riflessione escatologica proposta da Moioli, bensì la parte sintetica di una riflessione sistematica svolta lungo tutto il testo!

Aggiungiamo un'ulteriore osservazione degna di nota. In questa sintesi Moioli raccoglie quelli che dobbiamo considerare punti conclusivi circa la tematica affrontata, specificando anche il valore delle affermazioni con il linguaggio della dottrina delle qualificazioni teologiche. In altri termini, Moioli precisa cosa impegna la fede, cioè cosa dobbiamo considerare dogma di fede, ipotesi o interpretazione possibile, affermazione temeraria o erronea. Sono precisazioni importanti che dicono la qualità della proposta: tra la teologia di impostazione tradizionale, dogmatica, tipica della teologia cattolica degli ultimi secoli confluita nel manuale e la teologia che, nei decenni successivi al concilio, si avventura alla ricerca di una nuova impostazione, esponendosi anche al rischio di proporre ermeneutiche della fede svincolate dal dogma, Moioli si rivela un autentico teologo cattolico, capace di pensare la fede *oltre* la semplice ripetizione delle formule dell'ortodossia ma, contemporaneamente, *all'interno* dell'ortodossia custodita dalla comunità gerarchicamente strutturata²⁴.

1. Il Cristo Risorto è l'«escatologico concreto», ovvero: il «cuore» del sistema

La proposta di Moioli, dicevamo, ruota intorno alla decisione di raccogliere l'*escatologia* attorno all'«escatologico concreto» che «è il Signore risorto» (cf EC 47). Cerchiamo ora di comprendere la genesi e il significato di questa opzione.

*1.1. Dal *de novissimis* all'escatologia e dall'escatologia all'escatologico*

Osserviamo, innanzitutto, che Moioli introduce sempre la sua proposta dopo aver delineato lo *status quaestionis* dell'escatologia del XX secolo. In

²⁴ È questa la figura del teologo promossa dal concilio, brillantemente incarnata da Giovanni Moioli secondo la presentazione offerta da G. COLOMBO, «La lezione di un teologo. Giovanni Moioli (1931-1984)», *ScC* 113 (1985) 3-22. Lo stesso articolo si trova anche in *Teologia* 1 (1995) 3-22.

questo modo sembra invitarci a interpretare la sua scelta come l'esito *ultimo* del cammino che ha traghettato la teologia dal *de novissimis* all'escatologia. In particolare, quando ricostruisce la storia del trattato, Moioli delinea tre momenti: nel primo rilegge il periodo della sua nascita (XVII-XVIII secolo) fino alla sintesi manualistica del XIX secolo costruita sulla distinzione tra *novissima hominis* e *novissima mundi*; in un secondo momento si sofferma sulla crisi che ha investito la trattazione manualistica nella metà del XX secolo quando, alla luce degli studi biblici e patristici, si è avvertita l'esigenza di ripensare il contenuto del trattato mettendo in risalto l'attesa di Cristo (giudice e trionfatore) rispetto alla retribuzione individuale; infine, in un terzo momento, raccoglie gli elementi più significativi della recente critica all'impostazione tradizionale. All'interno di questo terzo momento, definito ermeneutico, Moioli colloca Bultmann, Moltmann e Pannenberg e, soprattutto, Balthasar e Rahner. Questi ultimi sono i suoi interlocutori privilegiati²⁵; nel «dialogo» con i loro pensieri troviamo l'origine dell'intuizione di Moioli. In particolare

«von Balthasar invitava nel 1957 a un deciso superamento di ogni cosismo e di ogni cosmologizzazione del discorso escatologico. I “novissimi” cristiani non sono né “fini ultimi”, intesi come ultime cose finali; né individuano dei “ricettacoli” (cielo, inferno, purgatorio, come “luoghi”). Si tratta invece di Cristo morto-risorto come *eschaton* personale, misura e termine per l'uomo e per la storia, di situazioni-di-rapporto definitive con Lui. Ricondotta a questa prospettiva, la trattazione dell'escatologia, che certo non si destoricizza, si de-cosmologizza e si decronologizza almeno perché in primo piano mostra di non porre più il problema dei rapporti tra il tempo e l'eternità, ma quello della situazione definitiva – cristicamente situata e configurata – dell'uomo nella storia (EC 45)»²⁶.

Nella stessa direzione si muoveva anche Rahner, in un saggio degli anni '60²⁷, quando suggeriva di

²⁵ E permangono «pietre miliari» ancor oggi per quanti si impegnano «nello sforzo ermeneutico di avvicinare le difficili affermazioni escatologiche della Scrittura e della Tradizione»: A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 78-79.

²⁶ Il riferimento è al saggio di H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea* (= GdT 13), Queriniana, Brescia 1967.

²⁷ Moioli si riferisce a K. RAHNER, «Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche», in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 399-440; e Id., «Escatologia», in *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1975, vol. III, 532-543.

«leggere antropologicamente gli asserti escatologici (e “antropologicamente” non esclude, per lui, la dimensione cristologica: questa infatti qualifica già l'uomo esistente, che è, oggettivamente, un uomo-in-Cristo); e invita poi a non considerare questi asserti come la descrizione anticipata di “cose” o di “oggetti” che si verificheranno, quasi al di fuori dell'unico esistente. Essi dicono in fondo, ancora e semplicemente l'autenticità dell'esistente, ma sotto il modulo del “compimento”»²⁸.

«Gli asserti escatologici hanno un contenuto, perché ed in quanto l'escatologico è escatologia (cioè compimento) *di un presente*; prospettano un orizzonte perché non anticipano alcuna descrizione del compimento, ma ne indicano – a partire dal presente ed in omogeneità con esso – il senso (EC 45)».

È all'interno di queste riflessioni che Moioli avanza la sua proposta interpretativa suggerendo, dapprima cautamente²⁹, quindi sempre con maggior convinzione che, se il passaggio dal *de novissimis* all'escatologia non vuol essere solo nominale, si deve affermare che

«parlare di “escatologia” in termini cristiani significa parlare dell'ultimo definitivo compimento delle promesse di Dio Salvatore: e che un tale ultimo compimento si unifica ed è per noi “già dato” in Gesù Cristo morto e risorto, avvenuto tra i tempi (EC 47)».

E questo significa – precisa Moioli – che il tragitto dai novissimi all'escatologia non dovrà essere frainteso come il passaggio da un discorso determinato (in cui si pretendeva di descrivere il luogo e il tempo delle cose ultime) a un discorso indeterminato (come se, nella fede, sapessimo soltanto che il futuro è garantito, senza alcuna determinazione). Al centro dell'escatologia c'è invece un discorso ben determinato, ma non dall'interesse per le «cose ultime», bensì da quello sull'ultimo compimento delle promesse di Dio in Gesù, crocifisso e risorto! In altre parole: «Si potrebbe dire che nel cristianesimo l'escatologia è di fatto, un “escatologico”, cioè non un'indeterminatezza salvifica, ma una figura concreta di salvezza definitiva, perché è la situazione ultimativa dell'umanità e dell'uomo *nel Cristo risorto*»³⁰.

²⁸ G. MOIOLI, «Le nuove vie dell'escatologia cattolica», 28.

²⁹ Come quando scrive: «Nonostante questi limiti oggettivi delle ricerche storiche di cui disponiamo, non sembra arbitrario – in base ai dati che ne emergono – consentire che la descrizione dell'*eschaton* cristiano sia nel senso dell'economia che si compie evidentemente, nella pasqua e per la pasqua di Cristo; e ponga pertanto immediatamente e in sostanza un problema di “resurrezione” in Cristo e di vita in lui e con lui, anziché di “immortalità”, o di “al di là”, o di “anima separata”, o di “ricettacoli”, o di “tempo-eternità”, o di “futuro”». Cf EC 220.

³⁰ G. MOIOLI, «Le nuove vie dell'escatologia cattolica», 29.

1.2. Escatologia e storia

Abbiamo ricostruito l'origine della scelta di ricondurre l'escatologia all'escatologico concreto. Ora vogliamo riflettere sul significato di questa decisione o, in altri termini, sull'idea di escatologia che prende forma alla luce dell'escatologico concreto. A tal fine riprendiamo la riflessione di Moioli in «Storia ed escatologia».

L'articolo si apre ricordando il risultato degli studi del «mondo teologico attuale» che, mentre ha scoperto «la fondamentale importanza dell'escatologia nella visione cristiana della realtà», invita a riconoscere «che i due termini – «storia» ed «escatologia» – circoscrivono un solo problema» (EC 228). Ma in cosa consiste il problema o, in altri termini, come deve essere pensato il rapporto tra escatologia e storia se costituiscono uno stesso problema? Senza ricostruire tutta l'analisi di Moioli possiamo raccogliere subito i risultati della riflessione a cui giunge alla luce della determinazione dell'escatologia in termini di escatologico concreto:

«Per noi, l'orizzonte di comprensione dovrebbe essere la singolarità di Gesù, avvenimento assoluto, universale, concreto... Proprio perché tra gli avvenimenti, uno è assoluto, vale a dire, proprio perché Dio non è solo colui che può liberamente *avvenire*, ma è effettivamente *avvenuto* in Gesù, si fa cosa problematica rapportare “escatologia” e “storia” come due quasi-entità, autonomamente definibili; e diviene invece concretamente necessario, per il teologo, accettare la loro mutua embricazione. In altre parole, alla luce della singolarità di Gesù, o di Gesù come avvenimento assoluto, dire che – per un cristiano – la storia è nell'escatologia, e l'escatologia è nella storia, non è più un puro gioco di parole» (EC 239).

Se la storia di Gesù è il luogo in cui è apparso l'escatologico concreto, suggerisce Moioli, allora il rapporto tra la storia e l'escatologia non potrà essere pensato con lo schema metafisico che contrappone temporale/eterno, finito/infinito come se la storia fosse il limite dell'escatologia e viceversa. Il rapporto tra la storia e l'escatologia è invece definibile nei termini di continuità e rottura rispetto al presente.

«*La ragione della continuità* non sta evidentemente nel puro fatto che di Gesù di Nazaret noi affermiamo con verità che egli è risorto; e neppure nel semplice dato che – essendo l'ultima parola di Dio – noi siamo ormai negli “ultimi tempi”. Propriamente la continuità di cui discorriamo implica e si riconduce a quella reale comunione-contemporaneità con Gesù che ogni esistenza autentica o sincera obiettivamente realizza e che, in linea di diritto, l'esistenza cristiana fa emergere

fenomenicamente o storicamente. *La ragione della rottura* si coglierà efficacemente riflettendo che il compimento si attua come vittoria sulla morte» (EC 231).

Questo significa che, essendo risorto, Gesù è nella condizione di essere contemporaneo alla storia e disponibile alla comunione con quelli che vivono nella storia³¹. Questa comunione-contemporaneità con Gesù ci introduce nell'orizzonte escatologico cristiano che, da un lato, dobbiamo dire che rappresenta un mondo *altro* rispetto al nostro perché ormai vittorioso sulla morte; e, dall'altro lato, dobbiamo subito aggiungere che *non* è un mondo *altro*, dal momento che rappresenta il compimento della relazione che abbiamo intrapreso con Gesù già in questo mondo³². L'escatologia, tradizionalmente votata a riflettere sull'*al di là* della storia, si scopre qui come teologia *della* storia, meglio, come *interpretazione cristologica* della storia. E questo, commenta Sequeri, significa che

«Non esiste propriamente un piano di Dio che *esegue* la storia: né la storia può essere semplicemente assunta come il processo spazio-temporale che *esegue* (o contrasta il piano di Dio). [...] La verità è invece che la libertà di Dio e dell'uomo edificano sempre un mondo: provocando eventi che qualificano lo spazio e il tempo in termini di condivisione o di opposizione, di solidarietà o di dissociazione»³³.

³¹ Cf anche G. MOIOLI, «“Sequela” e “contemporaneità” del cristiano. Illustrazioni dalla storia della spiritualità cristiana», *Communio* 9 (1973) 507-515.

³² Moioli affida al termine «compimento» il compito di dire il rapporto tra la storia e l'escatologia. E compimento significa continuità nella rottura. Il nuovo mondo non «ripete» semplicemente questo mondo, né lo «ritrova» come se lo riportasse a qualcosa di originario che sussisteva prima, il nuovo mondo è realmente nuovo; e, tuttavia, non è comprensibile come una novità assoluta. Barth aveva rinunciato al termine «compimento», nella seconda edizione di *Römerbrief*, vedendovi il rischio di interpretare l'escatologia nella linea di uno sviluppo del processo storico. Il compimento è solo grazia. Con Barth, Moioli sottolinea la rottura tra la storia e l'escatologia: in questo senso prende le distanze da quelle interpretazioni moderne della fine che riducono il compimento allo sviluppo o evoluzione del soggetto, dell'umanità o del mondo (cf EC 82-83). Contemporaneamente, però, non rinuncia, Moioli, a sottolineare la continuità tra l'escatologia e la storia. Questa continuità gli è imposta dall'escatologico concreto: il compimento delle promesse salvifiche di Dio nella storia di Gesù determina anche il modo con cui pensare al nostro orizzonte escatologico. Significativamente, alludendo a 1Cor 13,12; 1Gv 3,2; 1Cor 3,1; Rm 6,8, Moioli scrive: «Se “vedremo” non è perché ora, nella fede, non “vediamo” e non “conosciamo”; eppure non vedremo-conosceremo come ora. Se saremo “spirituali” e “liberi” non è perché ora non lo siamo, ma perché ora lo siamo come chi è ancora “nella carne”, e soffre la complessa dialettica della libertà. Se “vivremo” non è perché ora non “viviamo”, ma perché questo nostro “vivere” conosce ancora il morire» (EC 231).

³³ P. SEQUERI, «La rifondazione dell'escatologico cristiano nella teologia del '900 e nella

«La libertà che istituisce la relazione del Signore e *con* il Signore non determina soltanto il senso della storia. Essa dà forma al mondo nel quale, tramite la resurrezione di Gesù Cristo siamo introdotti»³⁴.

Questa è l'idea di escatologia che si dispiega alla luce della scelta di elaborare il discorso attorno all'escatologico concreto!

2. Il versante cristologico e antropologico dell'escatologico cristiano, ovvero le principali articolazioni della proposta sistematica

Il cuore della riflessione escatologica – il compimento della vita in Cristo – è anche il principio attorno al quale ristrutturare il trattato che, conseguentemente, presenterà due versanti: cristologico e antropologico. Non ci soffermeremo ora sull'insieme dei dati raccolti da Moioli ma sulle sue convinzioni principali³⁵.

2.1. L'escatologico cristiano in Cristo: il mistero della parusia come compimento e giudizio

Se Gesù risorto rappresenta il definitivo compimento delle promesse di Dio, se cioè vive definitivamente nella situazione di risorto, come dobbiamo interpretare la promessa del suo ritorno? Cosa significa «parusia» in riferimento a quell'escatologico concreto che è il Signore risorto? A questo interrogativo Moioli risponde dicendo innanzitutto che questo mistero rappresenta il compimento della nostra relazione con Cristo o, meglio, della nostra partecipazione alla sua resurrezione. Non si tratta di un nuovo mistero riguardante Cristo, bensì dello stesso mistero della resurrezione compreso nel suo compiersi in noi. In altre parole: il mistero della parusia porta a compimento il mistero della relazione di Cristo in noi che ha il suo fondamento originario nella predestinazione di Cristo. In questo modo il mistero di Cristo è colto nella sua unità dalla predestinazione alla parusia. Lasciamo ancora una volta la parola a Moioli:

«Non si tratta dunque anzitutto e sostanzialmente né di divenire semplici spettatori di una teofania particolare (quella di Cristo), né di un puro rendersi visibile in noi di

proposta sistematica di G. Moioli», in G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, 23-24.

³⁴ P. SEQUERI, «La rifondazione dell'escatologico cristiano», 23.

³⁵ In sintonia particolare con le seguenti riflessioni di Moioli: T. ŠPIDLIK, «*Maranathà*». *La vita dopo la morte*, Lipa, Roma 2007.

quanto già siamo. Il compimento di cui si tratta è l'assetto definitivo del nostro essere in Cristo, operato da lui in noi per la potenza del suo Spirito (EC 59).

Teologicamente legittimo sembra lo sforzo ermeneutico che conduca:

- a) da un lato a considerare la *parousia* non come un nuovo mistero di Cristo nel senso che perfezioni o comunque superi la sua glorificazione personale di risorto alla destra del Padre. La sua resurrezione-ascensione è mistero definitivo;
- b) da un altro lato a ritenere la *parousia* come il pieno verificarsi negli uomini della sua potenza-pienezza di risorto, associandoli pienamente e definitivamente alla sua resurrezione. In tal modo egli porta a compimento l'instaurazione del Regno e realizza la sua predestinazione. Tale potenza è già presente e operante nella storia come missione dello Spirito Santo che ci rende "spirituali" e "figli" in vista della resurrezione-spiritualizzazione-liberazione-adozione finale (Rm 8) o, in altri termini, essa è effettivamente operante nella vocazione alla fede (cf Ef 1,19-23)» (EC 75).

Ma *parousia* significa anche qualcos'altro. Nella fede cattolica la *parousia* implica l'idea di un giudizio dal momento che l'*eschaton*, in quanto definitivo, è discriminante. Moioli ricostruisce anche in questo caso la storia del tema precisandolo in riferimento alla scelta di interpretare l'escatologia alla luce dell'escatologico concreto. Questa prospettiva gli consente di correggere l'errore di pensare il giudizio con categorie troppo umane, un errore che si è insinuato nella stessa riflessione teologica quando si è preteso di poter disporre dell'esito del giudizio nei termini di una sentenza di condanna o assoluzione conforme a una giustizia assoluta. In particolare, nella scia di Balthasar, Moioli denuncia le conseguenze di questo modo di interpretare il giudizio, conseguenze che riconosce nell'idea di una doppia predestinazione; nella descrizione del destino dell'uomo nei termini di un duplice esito simmetrico tra salvezza e dannazione; nell'incapacità, infine, di pensare correttamente la relazione tra la volontà salvifica universale e il duplice esito del giudizio, oscillando continuamente tra rigorismo agostiniano e apocatastasi origeniana. In positivo,

«se l'escatologico concreto è Cristo risorto e la nostra resurrezione in Lui; e se, d'altra parte, Cristo è dato o è posto, senza preclusioni di principio, ma è dato o è posto per tutti, a salvezza: non è possibile introdurre nell'escatologico cristiano una intenzionalità discriminatrice [...] in altri termini "beatitudine" (in Cristo risorto) e "dannazione" (nella definitiva "separazione" o difformità da Lui) non appartengono egualmente, per lo stesso titolo all'escatologico cristiano: il quale non intenzionalmente, ma contingentemente, "discrimina". Non per la decisione di colui che promette e compie, ma per la libertà di colui o di coloro che possono anche definitivamente rifiutarsi»³⁶.

³⁶ G. MOIOLI, «Escatologia», 98.

Inteso come «definitiva situazione dell'uomo di fronte a Cristo» (EC 85), il giudizio, contrariamente all'immaginario comune che lo associa alla paura dell'incontro con il giudice, diventa invece motivo di speranza:

«Speranza che non mortifica ma suscita la responsabilità e chiama alla risposta. [...] E non teme che la misericordiosa volontà di salvezza, che condanna e distrugge il peccato, si diriga effettivamente a ogni uomo: al di là e nonostante i comportamenti giusti o ingiusti che oggettivamente possiamo rilevare» (EC 85).

2.2. L'escatologico cristiano nell'uomo: il mistero della parusia come resurrezione e beatitudine

Se la parusia è il compimento della nostra partecipazione alla resurrezione di Gesù, come dobbiamo pensare questo compimento dal punto di vista antropologico? Ecco come si presenta la questione escatologica dal versante antropologico. La risposta proposta da Moioli è duplice.

Innanzitutto, se deve essere effettivamente il compimento della nostra relazione con il Signore risorto, parusia significa la resurrezione dell'uomo! Solo in questo modo, nella nostra resurrezione, la nostra relazione attuale con Gesù risorto trova il suo compimento. In altre parole: solo se anche noi risorgiamo, la nostra relazione con il Signore risorto raggiunge effettivamente la sua pienezza. In questo senso Moioli precisa che la resurrezione «indica in sé una realtà che è salvifica, la quale è originariamente di Cristo e di quanti sono trovati in lui» (EC 111). Cosa dobbiamo pensare di quanti non sono in una relazione con Cristo? La resurrezione – precisa Moioli – riguarda tutti in quanto indica la situazione definitiva dell'uomo storico. In questo senso il dogma ci invita a professare che «tutti i morti risorgono». Ma non riguarda tutti nello stesso modo. «Non si dedurrà che “resurrezione” sia anzitutto un concetto generale, inclusivo in prima istanza di entrambe le situazioni che solo in un secondo momento verrebbero differenziate» (EC 111). La resurrezione è, in senso specifico, il compimento della nostra relazione con Cristo. Siamo proprio noi che viviamo ora nella comunione-contemporaneità con Cristo che risorgeremo con Lui³⁷.

³⁷ Questa continuità – insiste Moioli – è implicita anche nel dogma stesso della resurrezione dei corpi: «È dogma di fede, infatti, che i risorti hanno una vera corporeità umana, anzi, la propria corporeità; e anche sotto questo aspetto vi è una continuità tra uomo che muore e uomo che risorge» (EC 112). Ripetutamente, inoltre, Moioli ribadisce che «l'affermazione – pure cattolica – dell'immortalità dell'anima umana individuale, è in sé

In secondo luogo, se la parusia è compimento dell'iniziativa salvifica di Dio nei nostri confronti e se questa nel racconto biblico è sempre motivo di gioia, allora questo compimento equivale alla nostra felicità o, come preferisce dire Moioli con la terminologia della Bibbia, alla nostra beatitudine. È il compimento della gioia che abbiamo già sperimentato nella fede in Cristo:

«L'uomo raggiunge la felicità se e in quanto Dio lo salva, cioè perché ed in quanto partecipa al regno di Dio in Cristo. Tale partecipazione è nella sua sostanza resurrezione e vita: cioè passaggio nonostante l'esperienza della morte, al Padre, in comunione con Cristo, nello Spirito Santo. Ed è il compiersi di una realtà già data con il dono della fede, la quale è indissociabile dal battesimo e dall'Eucaristia» (EC 117).

Ora, cosa dobbiamo pensare di questa «realità già data» che trova il suo compimento nella comunione trinitaria? È certamente la realtà della fede, vissuta nella Chiesa. Ma – continua Moioli – è anche la realtà delle nostre relazioni (agapiche) costruite nella fede.

«Ma la comunione immediata con la Trinità, nel Cristo, non è alternativa alla comunione tra i salvati: essa non assorbe dunque ma fonda la perfezione della comunione fraterna (agapica) e dei rapporti con cui si esprime. E come non si elimina la corporeità dell'uomo così non si implica un acosmismo o il trasferimento in un "altro" mondo: salvo a precisare il significato antropologico del rapporto tra uomo-cosmo» (EC 138).

La gioia dell'incontro con Cristo è quindi anche la gioia di scoprire custodito dalle mani di Dio il mondo costruito nell'agape fraterno. Non si tratta dunque dell'ingresso o del ritorno in un altro mondo (il paradiso!), si tratta invece del «compimento della storia, e quindi di un suo trascendimento nella realizzazione; o se si vuole, di una sua assunzione» (EC 138).

Accanto a queste due risposte, Moioli sviluppa un'ultima riflessione concernente la perdizione o morte seconda dell'uomo. È un discorso – insiste – che possiamo svolgere solo in un senso derivato, estrapolandolo da quello della resurrezione dell'uomo in Cristo. Senza prendere ora in considerazione le riflessioni di Moioli sui diversi aspetti dell'argomento ricordiamo invece,

affermazione *antropologica* e non formalmente *escatologica*. Dice qualcosa della struttura dell'uomo come tale; ma non dice affatto né che la situazione di immortalità separata sia quella escatologica per l'uomo, né tanto meno che sia la situazione escatologica per l'uomo in Cristo» (G. MOIOLI, «Escatologia», 98). In particolare Moioli giunge a questa conclusione analizzando i documenti del concilio di Vienne, la costituzione *Benedictus Deus* e il testo del concilio Lateranense V: cf EC 107-108.

semplicemente, come appare la questione alla luce dell'identificazione dell'escatologia cristiana con l'escatologico cristiano concreto:

«Ma proprio perché si tratta di situazione dell'uomo, l'affermazione della dannazione possibile esprime la natura della libertà umana storica, come possibilità di decidere definitivamente anche contro la predestinazione dell'uomo e di ogni singolo uomo in Cristo: e quindi di scegliere definitivamente per un uomo assurdo, e per un mondo assurdo. Per un'anti-storia» (EC 159).

2.3. Il «nodo» cattolico dell'escatologia alla luce dell'escatologico cristiano

Alla luce della risoluzione dell'escatologia nell'escatologico cristiano Moiola affronta anche la *quaestio disputata* circa il rapporto tra il morire dell'uomo e la sua resurrezione in Cristo. Se «l'escatologico cristiano è unico» (EC 50), come mantenere contemporaneamente l'affermazione «di un "escatologico" universale, con quella del significato propriamente escatologico della morte individuale» (EC 181)? Entrambe le cose appartengono, infatti, alla fede cattolica. Ecco dunque la questione che rappresenta il «nodo» (EC 44) e il motivo di «originalità» (EC 177) della concezione cattolica dell'escatologia.

La sintesi teologica tradizionale risolveva la questione proponendo di interpretare il momento della morte del singolo come la fine dello *status viae* e l'ingresso – attraverso un giudizio individuale o retribuzione immediata – dell'anima, separata dal corpo, in una situazione definitiva nella quale attendere la parusia intesa come resurrezione dei corpi e giudizio universale. In questo modo si componeva la duplice affermazione *defide* dell'escatologico universale e dell'escatologico della morte individuale ricorrendo allo schema anima-corpo: l'anima immortale è giudicata immediatamente al momento della morte e, separata dal corpo, resta in attesa (in una sorta di «stato intermedio») della resurrezione finale della carne nella parusia del Signore. Questa sintesi è ormai da alcuni decenni al centro di un dibattito che vede schierati, da una parte, coloro che, criticando il paradigma antropologico soggiacente, propongono nuove ermeneutiche del dogma; e, dall'altra, coloro che, invece, ritengono di potersi ancora servire della spiegazione tradizionale³⁸.

³⁸ Il dibattito – che ha visto anche la partecipazione della Congregazione della Dottrina della fede e della Commissione Teologica Internazionale – nell'ambito cattolico ha tra i suoi rappresentanti più significativi G. Greshake, da una parte, e J. Ratzinger, dall'altra. Una recente descrizione del confronto si trova in G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, 107-132; mentre una ricostruzione delle diverse prospettive teologiche si trova in: O.F. PIAZZA, «Escatologia individua-

A questo punto, anziché ricostruire questo dibattito – tuttora attuale³⁹ – consideriamo il contributo di Moioli alla discussione.

Innanzitutto dobbiamo cogliere la prospettiva generale entro la quale collocare la questione. Si tratta dell'escatologico concreto, cioè di Cristo risorto. E questo significa che l'orizzonte entro il quale pensare le due affermazioni dell'escatologico individuale e generale deve essere quello della relazione con Cristo. In questo senso

«se si dà come possibile una certa dialettica, in Cristo stesso, tra resurrezione e parusia, per cui la seconda non supera la prima ma insieme obbiettivamente non le si identifica in quanto suppone che il rapporto tra il Risorto e la storia lascia spazio per un “avvenire” di Cristo; altrettanto si potrà dire – forse – per la dialettica tra escatologia *post-mortem* ed escatologia finale dell'uomo in Cristo. In un certo senso, questa non supererebbe la prima; ma, d'altra parte, l'essere-in-Cristo-risorto di chi muore in lui, lo mantiene ancora in rapporto con il cammino (la storia) di un'economia che procede verso il compimento “finale”: e in questo senso lo fa incompiuto. Così, per esprimerci con la terminologia della celebre controversia medioevale, la beatitudine, già data, è destinata ad aumentare “intensivamente”; o, per restare con coerenza nel nostro quadro: la resurrezione in Cristo è in un senso data, e, in un altro, non ancora compiuta» (EC 223-224).

Nell'impostazione di Moioli il problema non concerne dunque l'immortalità dell'anima o l'alternativa tra immortalità e resurrezione, bensì la forma del compimento dell'essere-in-Cristo-risorto. È, questo, un compimento che, in ragione della sua forma cristologica, accade – proprio come chiede il dogma – sia in riferimento al momento della morte del singolo, sia in riferimento alla fine della storia quando si compie/compirà quella vita in Cristo (di tutti i discepoli del Signore) iniziata nel rapporto con Lui in questa terra.

le e comunitaria: prospettive nella teologia recente», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Il Messaggero, Padova 1995, 279-311. Il volume dell'ATI – che raccoglie i contributi di un corso di aggiornamento per docenti di Teologia Dogmatica svoltosi nel gennaio del 1994 – ospita anche contributi circa la riflessione escatologica contemporanea in ambito protestante e orientale. I testi degli interventi della Congregazione della dottrina della fede – *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* – e della Commissione Teologica Internazionale – *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia* – oltre che, rispettivamente, in *AAS* 71 (1979) 939-943 e in *Civiltà Cattolica* 143 (1992) 458-494, sono reperibili anche nella raccolta: *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, a cura della CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, LEV, Roma 2000.

³⁹ G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, 250-255.

In questo contesto, Moioli propone anche una singolare interpretazione della realtà del purgatorio che – inteso come la possibilità di una purificazione definitiva – si connette, infatti, con quella del carattere escatologico del morire dell'uomo. Ora, se il carattere escatologico del morire dell'uomo significa il compimento dell'essere in Cristo, non dovremmo interpretare il purgatorio come l'espressione del «senso del morire-in-Cristo» che include «anche l'ultima possibilità di liberazione-purificazione dal peccato per l'uomo che muore realmente unito a Cristo ma, per ipotesi, in qualche misura ancora peccatore» (EC 50)? In altri termini, il purgatorio non dovrebbe essere interpretato come una realtà escatologia, bensì come

«partecipazione alla morte di Cristo, e quindi come definitiva distruzione del peccato, nell'amore-carità e nella sofferenza. Si identifica questo con la realtà fenomenicamente constatabile, per noi, del morire? È un fatto totalmente istantaneo e spirituale? Si deve pensare piuttosto in termini di un processo progressivo? È un fatto che interessa necessariamente ogni cristiano nel suo passaggio dalla situazione carnale e spirituale dello *status viae* a quella totalmente spirituale dello *status termini*? Sono domande possibili, che non sembrano comunque toccare le esigenze della fede, e su cui potrebbero formularsi delle ipotesi esplicative più o meno valide teologicamente. Ma se sta l'impostazione suggerita, si deve concludere che il purgatorio non va pensato oltre lo *status viae*, è piuttosto una possibile modalità conclusiva dello *status viae* ed appartiene quindi alla definizione della morte salvata, o del "morire in Cristo". Nell'economia presente, infatti, il morire *salvifico* dell'uomo è solo il suo morire in Cristo [...]. Dire che l'affermazione del purgatorio appartiene alla definizione della morte cristiana significa insieme dire che la morte del Signore può operare nella morte o nel morire dell'uomo, che è in lui, fino a fare che egli muoia "in Cristo"; allora "passa" con Cristo alla resurrezione. I problemi teologici fondamentali, di conseguenza, non sarebbero né di descrivere quanto avviene, né di dire quando o per quanto tempo ciò avvenga: ma di affermare, piuttosto, che se il morire dell'uomo è possibilità di morire con Cristo, saranno in ogni caso rispettate le leggi della nostra associazione alla passione di Cristo, nella "comunione dei santi", per essere con lui glorificati» (EC 193-194).

3. *Retrospettiva: il trattato di escatologia*

Concludiamo questa ricostruzione della proposta sistematica di Moioli raccogliendo anche la sua indicazione in merito alla «questione» del trattato di escatologia⁴⁰. La *res* riguarda la collocazione dell'escatologia tra i trattati

⁴⁰ La questione – come ricordava Brancato – sorge nel momento in cui la riflessione escatologica prende le distanze dalla forma tradizionale del *de novissimis*. Oggi, in particolare,

di teologia e potrebbe essere espressa dal seguente interrogativo: risolvere l'escatologia nell'escatologico cristiano concreto non comporta anche una risoluzione di tutto il tema escatologico nel campo della cristologia e in quello dell'antropologia? In questo modo l'escatologia apparirebbe immediatamente come una dimensione intrinseca al discorso cristologico e antropologico o, in altri termini, si eviterebbe l'errore di considerare la riflessione escatologica come una semplice aggiunta alla riflessione su Cristo e a quella sull'uomo in Cristo. In merito, la posizione di Moioli è duplice. Da un lato, egli si dichiara «personalmente consenziente» a questa conclusione; dall'altro lato, ritiene però inopportuno tradurre questa risoluzione «a livello organizzativo-didattico» (EC 226). Esistono ragioni obiettive perché il trattato abbia un suo svolgimento autonomo: in primo luogo la sua «nodalità» (EC 51) e cioè il fatto che il discorso escatologico rappresenta un «momento nodale dell'antropologia-cristologia» che deve diventare «una "luce" per tutto il discorso teologico» (EC 226) e non solo per la cristologia o l'antropologia; in secondo luogo il suo contenuto che, come suggerisce la storia del trattato, presenta una sua peculiarità che quindi chiede una trattazione specifica⁴¹; infine, anche la storia di questo capitolo della teologia, a motivo della sua complessità, suggerisce uno studio autonomo.

III. RILEGGERE MOIOLI OGGI

A questo punto – lasciando agli esperti in materia il compito di decidere in qual misura la proposta di Moioli contribuisca ancora ad affrontare le questioni attuali dell'escatologia – voglio segnalare un particolare motivo di interesse nella riflessione propostaci da don Giovanni.

La domanda circa il nostro futuro, che sorge inquietante dalla crisi della cultura occidentale, e le risposte disponibili presso le religioni asiatiche (metempsicosi e reincarnazione) o presso le molte espressioni riconducibili al

si mette in rilievo il carattere *formale* della riflessione escatologica, nel senso che essa costituisce l'orizzonte o la chiave interpretativa di tutta la teologia e quello *materiale*, nel senso che si presenta come una riflessione che sviluppa dei contenuti propri che ruotano attorno al tema del futuro e della speranza alla luce del mistero di Cristo.

⁴¹ Moioli non ha mai ceduto alla tentazione – forte presso alcune teologie post-conciliari – di sciogliere gli *eschata* nell'*eschaton*. In altre parole: la scelta di risolvere la riflessione escatologica in quella sull'escatologico concreto non ha mai coinciso per il nostro teologo con la decisione di abbandonare i contenuti classici della riflessione escatologica.

fenomeno della *New Age*⁴² dischiudono oggi nuovamente l'interesse anche verso i temi dell'escatologia cristiana⁴³ e, in particolare, verso l'annuncio cristiano della speranza⁴⁴. In questa direzione, anche la riflessione di Moioli presenta motivi di interesse. Tuttavia, non è semplicemente in questo senso che la sua proposta deve essere apprezzata. L'interesse attuale (attualissimo) della ricerca di Moioli consiste nell'aver messo in luce, nel nostro contesto contemporaneo segnato dalla sofferenza per la debolezza (liquidità!) dei nostri legami, il carattere escatologico delle relazioni costruite in senso cristologico. In altri termini la sottolineatura fortemente cristologica dell'escatologia proposta da Moioli dice che i nostri affetti, quando hanno una forma cristologica, non si perdono. Questi affetti edificano un mondo, dicevamo, e questo mondo costruito nella reale comunione-contemporaneità con Gesù è quello che – custodito nelle mani di Dio – troverà il suo compimento negli ultimi tempi. Questo significa che le relazioni che costruiamo *con* Cristo e quelle che costruiamo tra noi *in* Cristo edificano *quel* mondo che avrà compimento (in termini di continuità e rottura) nel momento della parusia! Questa è proprio una buona notizia, è il vangelo della nostra vita in Cristo⁴⁵.

⁴² G. CANOBBIO, «Editoriale», in F.J. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 2006², 5-10. B. DOBROCYŃSKI, *New Age. Il pensiero di una "nuova era"*, Mondadori, Milano 1997.

⁴³ Cf G. COLZANI, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001. F. BRANCATO, *Il de novissimis dei laici. Le "realtà ultime" e la riflessione dei filosofi italiani contemporanei* (= documenti e studi di synaxis 19), Giunti, Catania 2008.

⁴⁴ In questo contesto nasce la seconda enciclica di Benedetto XVI, *Spe Salvi* (2007). A proposito i commentatori hanno osservato che se, da un lato, il pensiero dell'enciclica si mostra controcorrente nel parlare di speranza a un mondo occidentale ormai disilluso, dall'altro lato essa intercetta le domande correntemente presenti del cuore umano.

⁴⁵ Un'eco di questa buona notizia risuona nel testamento spirituale di Moioli, scritto il 21 novembre del 1981: «Guardo con profonda serenità a quello che mi attende: anche se sento la gravità e il rischio a cui vado incontro. Dietro il passato, il presente e il futuro voglio vedere il Figlio dell'Uomo, al quale mi affido; supplicandolo di "lavarmi i piedi", e di purificarmi per l'incontro con Lui come e quando gli piacerà. Devo dire un numero immenso di grazie perché sono stato sempre molto amato, in maniera così gratuita e così sproporzionata alla mia meschinità, al mio egoismo e alla mia pigrizia. [...] Ancora un grazie immenso, che non vorrebbe dimenticare nessuno: nessun gruppo, nessuna comunità, nessuna persona. Tutti. La mia speranza Signore è in Te. Cosa strana e stupenda avere un giudice crocifisso per me! Amen». Cf L. ACCATTOLI, *Cerco fatti di vangelo*, SEI, Torino 1997, 155. Il momento della morte è quello dell'incontro con il Figlio dell'Uomo, il Signore, il «giudice crocifisso per me!», sempre presente ma nascosto, nel passato, nel presente e nel futuro. È dunque un incontro con Qualcuno che già si è incontrato nella vita.

Oggi abbiamo bisogno di ascoltare nuovamente *questo* vangelo. Ma abbiamo bisogno di ascoltarlo *oggi*. In questo senso continuare la riflessione di Moioli non significa solamente approfondire la nostra relazione personale con Cristo⁴⁶ e neppure interrogarsi sulla forma che la Chiesa, in quanto fondata sulla relazione con Cristo, dovrebbe avere⁴⁷, bensì significa riflettere sul rapporto tra il vangelo della vita in Cristo e il mondo dei nostri affetti che oggi appaiono particolarmente deboli, liquidi, fragili. In altre parole, continuare la riflessione escatologica di Moioli nell'orizzonte contemporaneo significa

«stabilire un collegamento tra la parola cristiana sull'escatologia e l'ordine degli affetti (i legami della generazione, i legami dell'uomo e della donna, i legami dell'amicizia, anche molte forme del legame sociale) cioè l'esperienza umana di ciò che dovrebbe durare, di ciò che dovrebbe essere risarcito, di ciò che a tutti i costi deve trovare un compimento. Questo ordine degli affetti merita di essere onorato dagli dei e dagli uomini, sfidando anche la morte, anche le religioni se diventano di ostacolo (come fa Gesù con il Sabato). In questa prospettiva possiamo recuperare il tema dell'eternità dell'anima, cioè dei legami, insieme sensibili e spirituali, dei quali l'uomo vive e per i quali è per definizione ingiusto ogni termine. Quali buone ragioni per far finire un legame? Qui davvero la parola cristiana sulla nostra destinazione può trovare un suo punto di forza»⁴⁸.

Ma questo «punto di forza» deve confrontarsi con la vita reale degli uomini. Il cristianesimo non può limitarsi a dire la destinazione della nostra vita in Cristo o il fondamento cristologico dei nostri affetti senza impegnarsi a ridire questo vangelo nel confronto con le esperienze *contemporanee* nelle quali si costruiscono (o sciolgono) i legami dell'amicizia, dell'uomo e della

⁴⁶ Cf C. STERCAL, «Tratti della "figura" cristiana di Giovanni Moioli», in A.A.V.V., *Don Giovanni Moioli. Un teologo e un maestro "spirituale". Atti del Convegno*, In dialogo, Milano 2004, 17-32. Stercal identifica l'eredità di Moioli proprio nel compito di un'«appropriazione personale» della relazione con il Signore attraverso l'assunzione di quegli aspetti cristiani che Moioli chiamava «nodi dinamici».

⁴⁷ Cf G. COLOMBO, «L'eredità di don Moioli», *Teologia* 20 (1995) 3-7. Colombo vede l'eredità di Moioli nel compito di riflettere sullo «stile cristiano» a partire dal riconoscimento alla Teologia spirituale, e dunque alla relazione con Cristo, di «una funzione di fondamento insospettata fino ad oggi» (p. 5) che implica «una funzione critica sul Diritto Canonico e/o sulla Teologia pastorale e/o sulla Liturgia» chiamate «a verificare le proprie strutture e istituzioni» (p. 6).

⁴⁸ P. SEQUERI, «Come parlare oggi delle realtà ultime: simboli del futuro per l'uomo contemporaneo» [<http://www.finesettimana.org/pmwiki/index.php?n=Db.Sintesi?num=133>] 29 giugno 2009.

donna, della generazione dei figli. Solo allora il vangelo della vita in Cristo – che Moiola (per questo gli saremo sempre grati) ci ha permesso di cogliere nella sua dimensione escatologica – risuonerà ancora oggi come una buona notizia!

DAVIDE D'ALESSIO
Seminario Arcivescovile di Milano
Via S. Carlo 2
20300 Seveso (MI)

30 giugno 2009

SUMMARY

This paper develops in three parts. In the first part it outlines the *status quaestionis* of escatological reflections, pointing out the collocation and the judgement about Moiola's systematic thought, delined in the second part. In the third part there is a reflection about the possibility of a reading of Moiola's thought in our times.