

**«Io sono stato conquistato da Cristo» (Fil 3, 12):
il compimento individuale nella realizzazione
del disegno di Dio**

Dialettica dell'escatologia individuale con l'escatologia universale

di *Giorgio Gozzelino*

Abstract: The article reflects on the relation between Individual and Collective or Universal Eschatology, in order to show how the correctness of its planning is decisive for the preservation of the specific Christian Eschatology as such. Drawing the necessity of a strictly christological Trinitarian foundation from the historical vicissitudes of the question, it clarifies its applications both in the field of the general principles of Hermeneutics for Eschatology and in reference to the structure of the eschatological textbooks, with appropriate research proposals.

1. *Individuazione della questione*

«Credo la risurrezione della carne e la vita eterna». Ecco un testo che ameremmo vedere immediatamente traslato in: «Credo la risurrezione della carne *che è* la vita eterna»; pur se consapevoli che una simile richiesta ci pone al di là della tendenza, quasi bimillenaria e tuttavia fuorviante, a ridurre la risurrezione dei morti alla pura glorificazione della componente materiale umana, o quanto meno (nel caso di una eventuale dannazione), al suo ricupero nella metastoria: giacché la 'carne' di cui si parla sono gli uomini concretamente esistenti, e la risurrezione degli uomini non può essere altro che la loro partecipazione alla risurrezione di Gesù, consistente per l'appunto in quella sua ascensione, o sessione alla destra del Padre, che ha inaugurato la sostanza della vita eterna (cfr. Gv 14, 2-3).

La questione che qui ci interessa, però, è diversa. E si esprime nel chiederci se questa 'carne', della quale si attesta la risurrezione, vada intesa nel senso della realtà umana nel suo insieme o/e dei singoli che la costituiscono, E quale sia, nel caso che i due sensi (collettivo e individuale) debbano essere coaffermati, la loro relazione reciproca.

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «La questione escatologica», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 24-25 maggio 2000.

Per la verità, la risposta alla prima parte della domanda (esclusione o coaffermazione dei due sensi) appare piuttosto scontata. Infatti, per quanto l'Antico Testamento vi giunga esplicitamente solo a partire da quel tempo di eclissi della visibilità del popolo di Dio, l'esilio, che per primo creò le condizioni per una concentrazione di attenzione sui singoli, il fatto che entrambe le accezioni siano da mantenere emerge inequivocabilmente da tutta la Bibbia. E trova vistosi riscontri, sebbene assai diversificati, nell'indagine razionale dal basso sviluppata tanto a livello di approccio religioso, o di credenze popolari e istituzioni ufficiali, quanto a livello di accostamento razionale, o filosofico. Per tutti questi procedimenti è in qualche modo palese non solo che i singoli senza le comunità non sono veramente se stessi, ma anche che le comunità senza i singoli si riducono a mera astrazione. In riferimento alle realtà finali, ciascuno si riconosce in qualche misura nella asserzione di Rahner:

«Per il fatto che l'escatologia ... parla dell'uomo uno e totale, così come egli è, esiste necessariamente una escatologia che fa delle affermazioni sull'uomo in quanto persona libera, in quanto essere concreto, spazio-temporale, in quanto ogni volta singolo, irripetibile, imprevedibile; ed esiste una escatologia che fa delle affermazioni sul medesimo uomo in quanto membro di una comunità, momento di una storia collettiva».¹

Per cui si danno «una escatologia individuale e una escatologia collettiva, non come affermazioni su due realtà disparate, bensì come affermazioni riguardanti ogni volta il medesimo uomo concreto, ma quell'uomo il cui compimento finale non può essere espresso in altro modo se non prendendolo in considerazione sia come momento del collettivo umano e del mondo, sia come persona irripetibile, imprevedibile e non riducibile al mondo e alla società».²

Il nodo del problema sul quale intendiamo soffermarci risiede quindi nella seconda parte della questione: nel chiederci, cioè, come vada intesa, nella fattispecie della costituzione del futuro assoluto, la relazione della dimensione dell'individuale con la dimensione dell'universale. Tanto che il titolo della relazione meriterebbe di completarsi con il sottotitolo «dialettica della escatologia individuale con la escatologia universale».

Per agevolare la comprensione di quanto verremo esponendo, ne premettiamo una traccia. Nello spirito della inculturazione, e quindi assecondando l'esigenza di muoverci il più possibile sulla lunghezza d'onda della sensibilità spiccatamente 'funzionale' del nostro tempo, che di qualunque cosa chiede immediatamente a che cosa serve, partiremo da una parola di richiamo della posta in gioco nella questione; non senza desumerne immediatamente eventuali suggerimenti in materia. Poi procederemo ad un piccolo cenno delle vicende della medesima questione nel corso della storia: ben consapevoli che, pure in quest'ambito, l'«individuale» delle nostre conclusioni non può prescindere dal «collettivo» di quelle date da altri. Forti dei contributi ricevuti

¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, trad. it., Alba 1977, p. 548.

² *Ibidem*, p. 563.

dai primi due passi, rifletteremo in terzo luogo sul doppio ambito, cristologico e trinitario, dal quale è possibile trarre i principi di chiarificazione del nodo messo a tema. Ed infine ne mostreremo qualche applicazione sul piano ermeneutico e didattico.

2. *Motivi di interesse*

La storia del pensiero religioso, e più in particolare della teologia cristiana, registra il fatto che ovunque si parla del compimento dell'uomo, assoluto o relativo che sia, si sente al contempo l'esigenza, più o meno esplicita, di fermarsi sul rapporto dell'individuale con l'universale. Da dove proviene un interesse del genere? Da quali radici viene alimentato?

Ne nominiamo due: una del tutto generale; e l'altra (per la verità: una terna di altre) riferita direttamente alla escatologia.

a) Un primo motivo di giustificazione dell'interesse per il rapporto della escatologia individuale con l'escatologia collettiva sta nel suo costituire una modulazione particolare del problema più radicale e decisivo che da sempre travaglia il pensiero umano, credente o meno: il problema dell'uno e dei molti, immediatamente trasponibile, ed effettivamente trasposto, perlomeno nell'ambito del pensiero classico, in problema della 'stabilità', legata all'unità, e del 'divenire', connesso alla molteplicità.

Alla radice della dualità uno e molti risiede la dualità Infinito e finiti, Creatore e creature; croce alla quale, per dirla con Kierkegaard, qualunque filosofia aperta al trascendente da sempre resta e per sempre resterà inchiodata; ed alla quale la teologia riconosce lealmente lo statuto di mistero gnoseologico «*stricte dictum*». Dal tronco della dualità dell'uno e dei molti germinano i rami della intera storia del pensiero occidentale passato e presente, legittimamente rappresentabile come movimento ondulatorio dall'uno all'altro dei due estremi già prospettati fra il sesto e il quinto secolo a. C. da Parmenide per il versante della unità-stabilità e da Eraclito per il versante della molteplicità-divenire.

Ne traccia una buona presentazione l'opera relativamente recente (1993) di un saggista di Cambridge, Colon E. Gunton, che si propone una appropriata comprensione dello spirito della postmodernità a partire precisamente dalla questione dell'uno e dei molti, e che quindi intitola il suo lavoro *The One, The Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*:³ dove la prima parte della titolazione «L'Uno, i Tre e i Molti» accosta immediatamente al problema (L'uno e i molti) la chiave ermeneutica che a suo giudizio può dargli soluzione (i Tre, ossia il mistero trinitario); mentre la seconda parte, aggiungendo «Dio, Creazione e la cultura della Modernità», lascia intendere che la questione dell'Uno (Dio) e dei molti (Creazione)

³ C.E. GUNTON, *The One, The Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge 1993.

viene ritenuta fondamentale per la comprensione della cultura della modernità.

Dando sviluppo a queste suggestioni, il saggio di Gunton documenta dapprima come fino agli albori della modernità, fatta risalire alla nuova sensibilità portata alla luce dall'occamismo, la linea largamente vincente, a partire da Platone per arrivare sino alla crisi della Grande Scolastica, sia stata quella di Parmenide. Poi, addita nelle tesi di Occam sulla esistenza reale solo dei particolari, con diniego della realtà degli universali, l'avvio del ribaltamento del *trend* in direzione di Eraclito. Infine, si intrattiene sulla connotazione per l'appunto eraclitea della cultura moderna e postmoderna: conferendo voce e sostanza a due tesi che entrano direttamente nella nostra questione.

La prima, per sé, come dicemmo, piuttosto scontata, riguarda l'assoluta necessità della coaffermazione dei due termini, collettivo ed individuale: quando l'uno prevale sull'altro, sopprime con l'altro anche se stesso. Gunton la illustra facendo notare che «molta parte del pensiero sociale e politico moderno può essere inteso come rivolta dei molti contro l'uno, e quindi al contempo dell'umano contro il divino, sino alla conclusione, tratta con selvaggia intensità da Nietzsche, che l'uno deve essere negato perché i molti siano liberi. In questa luce si vede che uno dei caratteri della modernità sta nel rappresentare l'asserzione di Eraclito contro il passato legato a Parmenide, la ribellione dei molti contro l'uno oppressivo».⁴ Poi rintraccia una vistosa conferma di questa sua lettura nel rifiuto odierno della rilevanza della tradizione per la gestione del presente: giacché, commenta, «negare il carattere salvifico della tradizione equivale a dire che noi possiamo essere noi stessi solo col liberarci dagli altri, col sopprimere gli altri, piuttosto che essere resi liberi da loro». Infine mostra come l'esito a cui questa strada conduce appaia l'esatto contrario di quello voluto e perseguito: se è vero, infatti, che per un verso «la postmodernità è un flusso di immagini e di finzioni, che per essa la verità è interamente umana, prodotta socialmente, sviluppata storicamente, plurale e cangiante, che tutto è flusso, e l'unico *logos* sotteso al mondo postmoderno è quello di un pluralismo culturale dissipato e frammentario»,⁵ appare per altro verso parimenti incontestabile che «uno degli spettri assisi alla tavola del mondo moderno è l'omogeneità», incessantemente ed irresistibilmente alimentata dalla cultura dei consumi e dal successo della tecnologia occidentale delle comunicazioni. «Le spinte omogeneizzanti», scrive testualmente Gunton, «cancellano le nostre individualità e particolarità, e rendono tutto uguale. Così, malgrado gli intenti del moderno illuminismo, si dà una spinta all'omogeneità nella quale la singolarità delle particolarità viene messa in questione e soppressa».⁶

La seconda tesi concerne invece l'impossibilità di coaffermare l'uno ed i molti laddove l'uno non venga concepito come trascendente, e cioè quale

⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁶ *Ibidem*, p. 180.

portatore di una logica non derivata dal mondo del finito (la creazione) ma mutuata dall'alto (Dio); ed anzi, come trascendente di quella trascendenza specificamente trinitaria che di fatto è in rapporto con gli uomini. «Con lo scegliere una teologia della immanenza», spiega Gunton, «cosa che è una eredità teologica parimenti di Kant, Schleiermacher e Hegel, la teologia moderna ha optato per la schiavitù, a motivo del fatto che un uno immanente è sovversivo dell'essere dei molti ben più di quanto si possa attribuire ad una divinità trascendente». E continua:

«La mia tesi è che i fallimenti distintivi della nostra era derivano dalla mancanza della dovuta relazione a Dio, l'uno, il perno dell'unità di tutte le cose. Qui sta il *pathos* della modernità: sia negli esperimenti falliti dei moderni regimi totalitari sia nella insidiosa omogeneità della cultura dei consumi c'è la tendenza a sommergere i molti nell'uno; quando il vero uno viene scartato, divinità false ed alienanti corrono a riempirne il vuoto».⁷

E più oltre, precisa: come Dio e perché dipendente da Dio, anche il mondo è pericoretico. «L'individualista insegna che siamo quel che siamo in separazione dal nostro prossimo, e il collettivista che siamo talmente coinvolti con gli altri nella società da perdere la nostra particolarità». Al contrario, «la dottrina della pericorese umana insegna che le persone si costituiscono mutuamente, rendendosi l'un l'altra quello che sono».⁸

Applicate alla questione della coppia escatologia individuale e collettiva, le due tesi di Gunton ammoniscono a non presumere di interpretare correttamente la loro correlazione a prescindere dalla dimensione specificamente cristiana, ossia cristologico-trinitaria, della fede, e dunque dalla luce, rispettivamente, della singolarità di Gesù e della dialettica trinitaria.

b) Passando ora dal piano generale della appartenenza della nostra questione al problema dell'uno e dei molti a quello più particolare del suo rappresentare un elemento specifico della escatologia in quanto tale, prendiamo atto che l'importanza della sua illustrazione si fa particolarmente chiara nel contesto di tre speciali ambiti di indagine, costituiti, rispettivamente: primo, dal nodo, tuttora assai dibattuto, del cosiddetto stato intermedio; secondo, dall'asserto, normativamente attestato dalla costituzione dogmatica 'Benedictus Deus' del 1336, della immediatezza della retribuzione essenziale; e terzo, dall'interrogativo, giustamente definito 'problema critico fondamentale della escatologia', sul rapporto del futuro assoluto, o *eschaton*, con i temi escatologici particolari tramandatici dalla tradizione credente, o *eschata*.

La prima area di indagine, relativa allo 'stato intermedio', si mostra talmente legata alla dialettica dell'escatologico collettivo e particolare da potersene dire il caso più emblematico.⁹ In effetti, se risulta necessario

⁷ *Ibidem*, pp. 36-37, p. 38.

⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁹ Cfr. O.F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, in G. CANOBBIO - M. FINI (edd), *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, pp. 279-311.

chiedersi quale sia la condizione dei defunti prima della fine del mondo, è solo per il fatto che la morte fisica del singolo non coincide con la morte fisica della umanità, ossia solo perché la 'pasqua', o passaggio, dalla storia alla metastoria registra, almeno sul versante della storia, una evidente sfasatura tra realizzazione individuale e realizzazione universale (si pensi al detto popolare: «chi muore giace, e chi vive si dà pace»).

Diversamente da chi lo ignora, o da chi lo definisce quesito periferico e di scarso rilievo, noi pensiamo che la posta in gioco nella questione dello stato intermedio (esistenza o meno, e caratteri propri) sia tale da mettere in discussione la possibilità stessa di una escatologia in senso proprio: giacché si tratta del tasso di continuità esistente tra storia e metastoria, del rapporto dell'aldiqua con l'aldilà, dello spessore della loro similitudo all'interno della *maior dissimilitudo* (cfr. Laterano IV), dell'equilibrio tra l'aggettivo e il sostantivo nella definizione del sapere escatologico quale 'docta ignorantia futuri' formulata da sant'Agostino e rilanciata da K. Rahner. A noi pare che laddove si attenui la realtà di uno stato intermedio, rendendo per ciò stesso proporzionalmente irrilevante sul fronte della metastoria la sfasatura tra escatologia individuale ed escatologia universale incontestabilmente riscontrabile sul versante della storia, si concluda nello scavo di un 'chasma magnum' (Lc 16, 26), o grande abisso, tra provvisorio e definitivo che espone al rischio di dover approdare nella mortificante necessità, se è vero, come dice Wittgenstein, che «non bisogna parlare di ciò di cui si deve tacere», di non dire verbo sui temi escatologici.

Va da sé che queste nostre valutazioni sono del tutto aperte alla libera discussione. Ci pare, però, che mettano egregiamente in chiaro lo spessore della posta in gioco nella questione su cui stiamo riflettendo.

Strettamente legato al contenzioso sullo stato intermedio, e tuttavia sufficientemente distinto da esso da risultare salvaguardato anche nel caso della negazione di quest'ultimo, e per sé riguardante direttamente il compimento dei singoli, l'asserto dogmatico della 'immediatezza della retribuzione essenziale' prende posizione sullo 'status' di tale compimento prima della fine dei tempi. Per ciò stesso, si ferma esso pure sulla relazione della chiave individuale del futuro assoluto con quella universale.

Nel suo caso, ciò che viene chiamato in causa è la specificità della escatologia cristiana in quanto cristiana. Lo mostra egregiamente la formula della definizione del 1336, che accredita l'asserzione portante della non dilazione della sostanza della gloria e della dannazione sino all'esito del giudizio universale con l'appellarsi al fatto indiscusso della ascensione di Gesù («post ascensionem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi»¹⁰): traendone la conclusione che se Cristo è «già» in cielo, bisogna che la sostanza dell'*eschaton* sia «già» aperta all'uomo, senza bisogno di ulteriori attese che snerverebbero il «tutto è compiuto» della morte e risurrezione del Signore; e dunque escludendo l'ipotesi che, mentre la storia della sal-

¹⁰ DS 1000.

vezza è giunta alla pienezza dei tempi, la metastoria debba ancora attendere l'evento decisivo, quasi che il Signore non fosse già assiso alla destra del Padre.

Si tratta, a ben vedere, di un rendere piena giustizia, con l'estenderlo sino alla metastoria, allo schema escatologico ternario, fatto di «promessa», «adempimento radicale» in Gesù Cristo, e «adempimento totalizzato alla fine dei tempi», che connota in modo proprio ed esclusivo il Nuovo Testamento; rifiutando con ciò stesso ogni forma di arcaismo veterotestamentario, fossilizzato sullo schema binario di una «promessa» che resta pura promessa lungo tutto il corso della storia per trovare «adempimento» solo alla fine dei tempi. Ed è pure un mostrare quanto il giusto rapporto tra escatologia individuale ed escatologia collettiva contribuisca a mantenere integra la diversità, e quindi l'originalità, della escatologia cristiana rispetto a qualunque altra, e particolarmente rispetto alla escatologia ebraica.

Altrettanto significativa appare infine la terza questione, concernente la compresenza o meno dell'*eschaton* con gli *eschata*, e cioè la possibilità e necessità non solo di annunciare genericamente la realtà della nuova creazione arrecata dal Cristo, ma anche di precisarne in qualche modo i contenuti.

Qui il punto in discussione concerne direttamente l'applicazione della coppia uno e molti al discorso sulle realtà finali, presupposto base della distinzione tra escatologia individuale e collettiva: dal momento che la dissoluzione degli *eschata* in nome dell'*eschaton* è pur sempre una forma di immolazione dei molti sull'altare dell'uno, chi mantiene un giusto equilibrio tra universale e individuale si trova felicemente costretto a fare altrettanto con la coppia futuro assoluto e sue specificazioni. Con due conseguenze, che riteniamo estremamente costruttive.

La prima, di tipo negativo, consiste nel liberare l'escatologia cristiana dall'obbligo paranoico, ma imprescindibile qualora essa venga ritenuta priva di contenuti propri, di rincorrere perpetuamente il carrozzone delle filosofie coeve per nutrirsi delle briciole che cadono dalla sua tavola; fuori metafora, nel suo svincolarsi dal rischio di diventare, come le accadde nell'ambito della manualistica neoscolastica, e con la sola variante del mutamento del referente al quale si fa capo, una filosofia dei fini ultimi aspersa di pii rimandi biblici e magisteriali; ovviamente del tutto estrinseci alla sua logica interna, come si addice a quella particolare concezione del rapporto natura e grazia, o ragione e fede, che nell'ordine della dottrina si traspongono nella idea del *duplex ordo cognitionis*.

La seconda conseguenza, di tipo positivo, concerne invece la possibilità di garantire pienamente l'irrinunciabile connotazione cristologica del discorso sui novissimi; poiché, se si ammette, come è necessario fare, che l'escatologia cristiana altro non sia che una cristologia delle realtà finali, diventa impossibile negarle dei contenuti propri senza negarli per ciò stesso anche alla cristologia, e così svuotare il cristianesimo.

3. *Contributi delle sue vicende storiche*

Accertata l'importanza della questione ed individuati i suggerimenti che se ne possono trarre, passiamo ad una scorsa, a volo d'uccello, delle sue vicende.

Nella letteratura veterotestamentaria va subito notato un dato di rilievo: l'approdo della coscienza ebraica alla asserzione di una escatologia intesa nella piena accezione del termine, e cioè concernente un futuro propriamente metastorico, si attua soltanto con la completa maturazione della escatologia individuale. La luce definitiva, infatti, arriva verso la metà del secolo secondo a. C., per effetto dello scontro della fede di Israele con la persecuzione di Antioco IV Epifane, che produce i primi martiri ebrei. La coscienza ebraica si chiede se è possibile che Dio sia da meno di questi invitti testimoni della alleanza, ed abbandoni nello *sheol* coloro che perdono la vita per non tradirlo. La risposta è fermamente negativa; e si esprime in termini di 'risurrezione' in Daniele 12 ed in 2 Mac 7, ed in termini di 'immortalità, verso la metà del primo secolo, nel libro della Sapienza.

Ciò significa che l'escatologia universale, definita dallo schema promessa ed adempimento, giunge ad essere del tutto se stessa solo grazie alla piena maturazione della escatologia individuale, stabilita sul principio della giusta retribuzione.

Nella letteratura neotestamentaria lo schema ternario che la caratterizza, e dunque l'asserzione fondante che con la risurrezione di Gesù la fine dei tempi è già arrivata (cfr. questione della prossimità della *parusia*), rende evidente, per un verso che la dimensione universale della escatologia cristiana dipende interamente da un singolo, l'*eis* che apre ai molti l'accesso al Padre (cfr. Gv 14); e per l'altro, che la singolarità di questo «uno» trova giustificazione solo dai riferimenti ai molti. E questo equivale ad asserire la necessità di una condefinizione delle due dimensioni della escatologia.

Come appare in modo particolarmente palese a proposito del tema del giudizio, l'età patristica dapprima privilegia apertamente l'universale, ma poi via via, specialmente per effetto delle ineludibili domande sulle scadenze della retribuzione metastorica e sulla pratica dei suffragi che porta alla ammissione di un «ignis purgatorius» ultraterreno, concede uno spazio crescente alla dimensione individuale.

Lo documenta la comparsa nel 668 del primo trattato di escatologia, il «Prognosticon futuri saecoli», di san Giuliano di Toledo: che significativamente parte dalla trattazione del tema della morte del singolo e dello stato intermedio, e conclude nella considerazione degli eventi della fine della storia; proponendo in tal modo una logica di successione dalla escatologia individuale alla escatologia universale che si protrarrà, laddove se ne parlerà, nella prima e nella grande scolastica, per arrivare attraverso la seconda scolastica sino alla manualistica neoscolastica del secolo ventesimo.

Si impianta, così, (e siamo all'età medioevale), un *trend* di sottolineatura privilegiata della escatologia individuale che trova un acme, a partire

dal secolo XII, nella introduzione ed utilizzazione, del concetto formale di «giudizio particolare» o individuale, distinto dal giudizio universale e situato nel seguito immediato della morte.

Sulla linea della tradizione ereditata dal tardo Medio Evo, e su impulso dell'impostazione pregiudizialmente solipsistica conferitale dal cogito cartesiano, anche l'età moderna valorizza di preferenza la dimensione escatologica individuale. Ma non manca di grosse derive nella direzione opposta.

A differenza, infatti, delle epoche storiche precedenti, ben più del gioco della escatologia individuale con l'escatologia universale interessa il rapporto tra escatologie secolari (o del futuro relativo) ed escatologie trascendenti (o del futuro assoluto): tema tornato in grande evidenza, nella seconda metà del secolo ventesimo, con le correnti della teologia politica e della teologia della liberazione. In tale contesto, alle teologie cristiane del rapporto tempo ed eternità vengono man mano subentrando, anche per effetto della crescente scollatura tra fede e ragione, le grandi filosofie della storia: si pensi ai sistemi di mondanizzazione del futuro assoluto messi in atto con straordinario vigore dai maestri dell'illuminismo tedesco, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Cade la trascendenza delle mete della speranza, riprende vigore in edizione altamente sofisticata l'utopia del millenarismo, e l'escatologia collettiva, come accade in modo particolarmente emblematico nella ideologia marxista (si veda il racconto della «morte dell'eroe rosso» di Ernst Bloch¹¹), ingoia e vanifica l'escatologia individuale.

Laddove invece la trascendenza si mantiene, e qui ci concentriamo sull'area della teologia del secolo ventesimo, prende corpo un fenomeno che ci pare esemplarmente capace di testimoniare l'impossibilità di una piena armonizzazione del compimento universale con il compimento individuale, se la trascendenza del futuro assoluto non viene rigorosamente mantenuta nella sua concreta connotazione cristologico-trinitaria.

Nell'ambito del pensiero protestante, a cominciare da K. Barth, che in questo raccoglie l'eredità della linea inaugurata dall'escatologismo conseguente di J. Weiss ed A. Schweitzer, l'escatologia diventa il tutto della teologia. Ma tanto l'attualismo della escatologia trascendentale dello stesso Barth, o della escatologia sovratemporale di E. Brunner, F. Gogarten e P. Althaus, quanto soprattutto il presentismo della escatologia esistenziale di R. Bultmann, approdano ad una pratica eliminazione della storia della salvezza che comporta l'immolazione della escatologia universale sull'altare della escatologia individuale. In reazione a questo esito distruttivo, l'escatologia anticipata di O. Cullmann riabilita la storia, ma cade nell'eccesso opposto, espungendo come non biblico qualsiasi riferimento alla escatologia individuale. E s'avvicinano al medesimo esito, pur se in contesti profondamente diversi, i rappresentanti della teologia della speranza, J. Moltmann e W. Pannenberg: autori sui quali grava la tipica difficoltà del pensiero protestante, per dirla con le parole di G. Moioli, «a mantenere consistenza al discorso

¹¹ Riportato e commentato da J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *L'escatologia cristiana*, trad. it., Roma 1996, pp. 339-340.

cristologico senza risolverlo, più o meno attualisticamente, nel discorso teologico»;¹² sui quali pesa, cioè, la tendenza, connessa al pessimismo amartio-centrico della dottrina luterana della giustificazione, a sottovalutare lo schema specificamente ternario della escatologia neotestamentaria per gravitare verso le secche dell'arcaismo veterotestamentario. Ne esce confermata la necessità di stabilire l'equilibrio delle due dimensioni, universale ed individuale, della escatologia sulla base di una buona cristologia.

Quanto all'area della teologia cattolica, si osserva che dalle vicende della escatologia neoscolastica, al negativo, e da quelle dei grandi apporti conferiti propedeuticamente da Teilhard de Chardin, R. Guardini e la Nouvelle Théologie, e compiutamente dalla escatologia trascendentale di K. Rahner, e soprattutto dalla escatologia cristologico-trinitaria di H.U von Balthasar, al positivo, emerge l'ulteriore apporto, a nostro giudizio decisivo, della stretta connessione esistente tra buona o cattiva salute del trattato sulla Trinità e buona e cattiva salute della escatologia. A partire dal momento in cui la riflessione sul mistero trinitario, giustamente passata dalla prevalente considerazione neotestamentaria della Trinità come «mistero economico» o «mysterium salutis» alla prevalente considerazione patristica del suo statuto di «mistero ontologico», anziché completare il proprio movimento ritornando sulla dimensione salvifica, si arresta, con la scolastica classica e con la neoscolastica, sul registro ontologico e riduce la Trinità a «mistero logico», l'escatologia perde proporzionalmente la propria consistenza, diventa mera filosofia piamente aspersa di rimandi biblici e patristici, e finisce col degradarsi al rango, per dirla col Congar, di «una fisica dei fini ultimi».¹³ Quando invece, come accade da circa un ventennio, si poté registrare un forte rilancio della teologia trinitaria, cominciò a verificarsi una parallela vigorosa ripresa anche della escatologia: esito che era, del resto, da attendersi, visto che il futuro assoluto dell'uomo consiste nel suo approdo per Cristo nella casa del Padre, e tale 'casa' è precisamente la Trinità.

Ma allora la conclusione che si impone dall'insieme della storia qui richiamata è la ratifica secca delle due tesi di Gunton sopra citate. Ogni volta che la dimensione universale e la dimensione individuale della escatologia si sono divaricate, separate, o peggio esclusivizzate, ne è risultata compromessa l'integrità di entrambe. Tutte le volte che non sono state viste in chiave di trascendenza, come nel caso delle già accennate escatologie secolarizzate dell'età moderna, o sono state correlate ad una trascendenza estranea o monca rispetto a quella cristologico-trinitaria, ne è venuta una prevaricazione a danno dell'una e dell'altra.

Risulta giocoforza ammettere che la strada della loro composizione passa tassativamente sul terreno della applicazione al loro caso del modo in cui l'uno ed i molti risultano congiunti nel Cristo e nella Trinità.

¹² G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1979, p. 48.

¹³ Y. CONGAR, *Bulletin de Théologie Dogmatique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 33 (1949), pp. 450-464, in particolare p. 463.

4. *Principi di chiarificazione*

Trasferendoci da questa conclusione alla sua concreta applicazione, consideriamo in successione l'ambito cristologico e quello trinitario.

Il contributo conferito dalla cristologia è già tutto presente nella identificazione di Gesù tracciata dal simbolo degli Apostoli: «concepito di Spirito santo e nato da Maria Vergine»; dunque *Filius Patris et filius Mariae*. Pur nella vertiginosa asimmetria dei due riferimenti, la singolarità di Gesù appare interamente determinata dal doppio rapporto che lo connette al Padre in quanto Figlio, e alle creature in quanto incarnato. Per dirla con il linguaggio classico, senza riferimento al Padre egli non sarebbe né persona divina né tanto meno 'quella' persona divina. Senza riferimento alle creature, non esisterebbe in natura umana.

Tanto sul piano fondante della propria dimensione trascendente quanto correlativamente sul piano derivato della propria dimensione immanente Gesù si configura quale *eis*, «uno», che è definito dai «pollòì», i molti; e che li definisce. Sul piano divino fondante, egli è la Seconda Persona divina definita dal Padre nella verità dello Spirito Santo; e tale da definire il Padre e lo Spirito Santo. Sul piano umano derivato, egli è il primogenito tra molti fratelli (Rm 8, 29), che giustifica la loro esistenza (cfr. creazione in Cristo); e che ne è giustificato (il «factus est homo», è dovuto al «propter nos homines et propter nostram salutem»).

In lui la dialettica dell'«uno» (la sua singolarità o irripetibilità) con i molti (la sua relazionalità) non è per nulla una dialettica di 'contrapposizione' o 'assorbimento': come la vollero, per il versante della considerazione propriamente trinitaria, o del divino in sé, l'arianesimo; e per il versante della considerazione propriamente cristologica, o del divino incarnato, il docetismo e il monofisismo. Non è per nulla una dialettica di 'giustapposizione' o affiancamento, per stretto che sia, come la intese la lettura nestoriana. E neppure solleva un problema di 'precedenze', anche solo del chiedere se la sua relazionalità vada vista all'interno della sua singolarità oppure viceversa, perché questo comporta l'idea di un autonomo statuto ontologico dell'una o dell'altra che va escluso in partenza.

Vi è invece una dialettica di 'condefinizione', nella quale né la singolarità di Gesù (il suo essere lui stesso e non altri) né la sua reciprocità (il suo essere in rapporto al Padre e agli uomini) dispongono di una qualche consistenza propria alla quale si aggiunga la comparte: giacché, infatti ciascuna delle due esiste, e risulta se stessa, unicamente in forza dell'altra.

Il contributo ricavabile dalla dottrina trinitaria è presente, a sua volta, nella concezione specificamente neotestamentaria di Dio, per la quale *o Theòs*, Dio, è il Padre di Gesù nello Spirito. E conclude nelle stesse identiche asserzioni.

Solo Dio è Dio: e Dio è il Padre. L'attestazione sottesa alla proclamazione della Santa Trinità non mette minimamente in forse il monoteismo; in tal senso il cristianesimo appartiene realmente al novero delle grandi

religioni monoteiste. E però gli conferisce una forma abissalmente diversa tanto da quella ebraica quanto da quella islamica, al punto da porsi quale pietra di inciampo per entrambe. Giacché, mentre per esse si tratta di un monoteismo «di solitudine», nel quale l'«Uno» arriva ad essere se stesso esclusivamente in forza di se stesso, con assoluta esclusione di qualsiasi molteplicità interna al proprio essere, il monoteismo cristiano si qualifica come monoteismo «di comunione», e cioè come monoteismo nel quale l'«Uno» riesce ad essere se stesso esclusivamente in forza dei «Molti», rispettivamente il Figlio e lo Spirito Santo, definendosi su di una reciprocità che risultando reale comporta nel suo seno una reale molteplicità.

In tal senso, che è il suo più proprio, il cristianesimo non appartiene affatto al novero delle grandi religioni monoteiste: non già, ripetiamo, perché escluda il monoteismo, ma perché lo vede paradossalmente quale monoteismo di molteplicità, quale asserzione di un Uno che, lungi dal contrapporsi ai Molti, li esige quale condizione della sua stessa realtà e consistenza, e al contempo li rende possibili e reali. Si noterà, peraltro, che qui l'Uno non viene identificato, come accade in larga prevalenza nella tradizione occidentale, con la natura divina, dato reale ma in se stesso astratto, bensì, come avviene in larga prevalenza nella tradizione orientale e nella teologia trinitaria più recente, con il Padre: giacché il dato reale concreto della vita divina è la persona, ed il *monos arché, fons et origo totius divinitatis*, va ravvisato precisamente nel Padre, e in lui soltanto.¹⁴

Visto, comunque, che Gesù realizza l'autocomunicazione del Padre agli uomini, le conclusioni risultano del tutto identiche a quelle desunte dalla cristologia. In Dio la dialettica dell'uno (la sua singolarità o irripetibilità) con i molti (la sua relazionalità) non è per nulla una dialettica di 'contrapposizione' o di 'assorbimento': la dottrina trinitaria non comporta alcun politeismo, né può risolversi nel modalismo. Non consiste per niente in una strategia di 'giustapposizione' od affiancamento, come accade nel subordinazionismo di stampo eretico. E neppure solleva un problema di 'precedenze', anche solo nel senso del chiedere se la relazionalità del Padre al Figlio ed allo Spirito vada vista all'interno della sua singolarità oppure viceversa, perché ciò introduce l'idea di un autonomo statuto ontologico dell'una o dell'altra che va escluso in partenza.

È invece una dialettica di 'condefinizione', nella quale né la singolarità di Dio (il suo essere lui stesso e non altri) né la sua reciprocità (il suo essere rapportato al Figlio ed allo Spirito Santo) dispongono di una qualche consistenza propria alla quale si aggiunga la comparte: perché infatti ciascuna delle due esiste, e risulta se stessa, unicamente in forza dell'altra.

¹⁴ Per la problematica sottesa a queste asserzioni, cfr. P. CODA, *Trinità e monoteismo*, in «Studia Patavina», 47 (2000), pp. 5-28.

5. *Applicazione alla questione*

Raccogliamo le concordi indicazioni desunte dalla duplice area, cristologica prima e trinitaria poi, presa in esame, e passiamo ad applicarle alla nostra questione, con un movimento articolato in due passi.

Il primo, premessa del secondo, ripropone l'esigenza di rispettare la maniera di impostare ed avviare a soluzione la domanda sulla dialettica tra escatologia individuale ed escatologia collettiva che è propria ed esclusiva della escatologia cristiana, quella per l'appunto cristologico-trinitaria.

Se è vero che il Verbo Incarnato rappresenta «la massima rivelazione dell'uomo a se stesso» (GS 22), e che l'uomo risulta protologicamente costituito «ad immagine di Dio», la dialettica dell'uno e dei molti presente in qualsiasi soggetto umano non può avere caratteri diversi da quella riscontrata prossimamente in Cristo e ultimamente in Dio. Nessuna questione antropologica, ivi compresa quella escatologica, viene impostata secondo verità se prescinde dalla propria dipendenza cristologica e trinitaria.

Ma allora una ineludibile operazione da compiere è quella di assecondare risolutamente il trasferimento, sempre più accolto e praticato dalla teologia odierna, da una «ontologia sostanzialista», nella quale l'uno viene inteso come «sub stans» ai molti che semplicemente gli sopraggiungono («accidunt», alla maniera, precisamente, degli «accidenti» aristotelici), ad una ontologia personalista, o più ancora trinitaria, dove i molti entrano nella definizione dell'uno, l'uno non esiste senza i molti, ed anzi si rivela fonte ed origine dei molti (nel senso che l'individuale rende concreto il comunitario). Ne dà una chiara illustrazione il gioco di condefinizione della irripetibilità e della relazionalità riscontrabile nella nozione di 'persona', significativamente maturata e maturabile solo nel contesto cristiano della rivelazione trinitaria: nozione nella quale si constata che l'irripetibilità proviene dalla relazionalità, e la relazionalità è resa reale dalla irripetibilità.¹⁵

Il secondo passo approda invece alla effettiva esplicitazione del giusto rapporto tra le due dimensioni, universale ed individuale, della escatologia cristiana che stiamo cercando di puntualizzare.

Per prima cosa va ribadito che non si tratta di due escatologie bensì di due dimensioni di una unica escatologia: per cui risulta errata in partenza qualsiasi impostazione che comporti la sottovalutazione dell'una a presunto vantaggio dell'altra; come sembra accadere in quelle trattazioni odierne che si diffondono ampiamente sugli aspetti collettivi e si soffermano ben poco su quelli individuali. Ne dà una stimolante conferma l'unico degli eschata che appartenga esclusivamente alla dimensione escatologica individuale, e cioè

¹⁵ «L'intersoggettività umana è l'analogia più propria dell'intrapersonalità divina, se essa è considerata non in quanto il soggetto umano deve essere già posto per porsi in relazione con l'altro, ma in quanto l'altro uomo non può essere esperito come un altro io se non perché è riconosciuto come portatore, nella sua irriducibile singolarità, della stessa istanza e assolutezza che è all'origine della mia ipseità. La verità trinitaria di Dio è la realizzazione compiuta di questa istanza»; A. BERTULETTI, *Il Dio di Gesù Cristo. Il mistero della Trinità*, in *Credere da cristiani*, Bergamo 1999, pp. 143-156, p. 152.

l'inferno eterno. Mentre in tutti gli altri contenuti escatologici l'universale e il singolare si condefiniscono, in questo particolare elemento essi si contrappongono: quanto oramai è proprio della intera umanità, e cioè l'essere salvata «una volta per sempre» dalla vita, morte e risurrezione di Gesù, risulta assente nell'eventuale singolo dannato; l'individualità della creatura perduta, definita protologicamente, e cioè progettualmente, dal riferimento alla totalità del creaturale, non arriva a condefinirsi con essa escatologicamente, ossia conclusivamente; ciò che dovrebbe essere unito (struttura «simbolica»), viene diviso (struttura «diabolica»). Come stupirsi, stante questa lacerazione tra dimensioni che si determinano a vicenda, che il tema dell'inferno eterno appaia il dato di fede, da un lato meno intelligibile o più oscuro (nel senso letterale del termine, non già, come gli altri «misteri», per eccesso di luce, bensì per suo difetto), e dall'altro meno accertato, tra tutti (sappiamo che esistono angeli dannati, ma non ci è dato sapere se vi siano uomini eternamente perduti, e possiamo e dobbiamo sperare, nel senso attivo del termine, che nessuno mai lo diventi)?

In forza di questo richiamo, viene già messo al sicuro che la dialettica delle due dimensioni, universale e individuale, esclude in partenza qualsiasi forma di contrapposizione: destinata ineluttabilmente nell'assorbimento dell'una da parte dell'altra, come si è verificato nell'ambito delle trattazioni di stampo secolarista (ove l'universale fagocita l'individuale) e di matrice protestante (ove avviene l'inverso); e come, per fare un esempio in ambito cattolico, dà l'impressione di verificarsi nell'opera, peraltro indubbiamente assai pregevole, di D. Wiederkehr, *Prospettive di Escatologia*, talmente fedele al titolo «prospettive» da non proferire parola sugli eschata.¹⁶

Altrettanto va detto per il superamento della modalità del semplice accostamento: inesorabilmente costretta a prendere posizione, visto che comporta necessariamente una gerarchizzazione dei momenti di considerazione, su quale delle due dimensioni debba ricevere una priorità assiologica e didattica. Tipici esemplari di questa situazione ci sembrano, per fare qualche esempio, due manuali talmente diversi per sensibilità e contenuti da potersi dire quasi antitetici, ma concordi, precisamente, nell'adottare la modalità della giustapposizione gerarchizzata. L'uno è un tipico esemplare di manualistica neoscolastica, uscito in quarta edizione nel 1960, e riedito in traduzione italiana, seconda edizione riveduta e corretta, nel 1992, col titolo *La comunione dei santi e la vita eterna*, di A. Piolanti:¹⁷ qui l'escatologia individuale precede quella universale con una parte, intitolata *I novissimi dell'uomo*, che annovera in progressione i temi della morte, del giudizio particolare, dell'inferno, del purgatorio e del paradiso; a cui fa seguito la parte intitolata *I novissimi del mondo*, che tratta dei temi della seconda venuta di Gesù, della risurrezione della carne, del giudizio universale e della palingenesi, aggiungendovi un annesso sul loro essere l'epilogo della storia

¹⁶ D. WIEDERKEHR, *Prospettive della escatologia*, trad. it., Brescia 1978, pp. 183-208, 238-255.

¹⁷ A. PIOLANTI, *De novissimis et sanctorum communionem*, Torino 1960⁴; dello stesso autore, *La comunione dei santi e la vita eterna*, Città del Vaticano 1992².

della salvezza. L'altro lavoro è il giustamente rinomato e molto valorizzato saggio di J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, uscito in traduzione italiana nel 1981,¹⁸ che rovescia le posizioni partendo da una sezione intitolata *Escatologia collettiva*, a cui riporta i temi della parusia, della risurrezione dei morti, della vita eterna e della morte eterna (da notare la collocazione insolita di questi ultimi due temi), per poi passare ad una sezione intitolata *Escatologia individuale*, alla quale associa i temi della morte e del purgatorio, e concludere nella questione dello stato intermedio, situata sotto il titolo, per noi particolarmente significativo, *Escatologia collettiva ed escatologia individuale: antinomia o convergenza?* Oltre alla problematicità della spartizione degli *eschata* tra una dimensione e l'altra, molto evidente nella constatazione che il secondo manuale affida alla escatologia universale punti che l'altro riserva alla escatologia individuale, pesa su questa impostazione l'interrogativo del come si possa ridurre (per citare temi correntemente attribuiti alla escatologia universale) la venuta del Signore alla *parusia* della fine della storia, quasi che il Signore che verrà non sia Colui che è già venuto e che viene; e fare altrettanto per la risurrezione della carne ed il giudizio; o come si possa compiere la medesima operazione (per citare argomenti correntemente riferiti alla escatologia individuale) con la categoria della morte, della vita eterna, e ancora del giudizio: prendendo per unico ciò che certamente è eminente, e magari conclusivo, ed in tal senso primario, ma altrettanto sicuramente (sotto pena di immolare il sistema ternario neotestamentario sull'altare del sistema binario ebraico) per nulla affatto esclusivo.

Rimane allora da percorrere, in accordo con i principi orientativi cristologico-trinitari sopra menzionati, la strada della 'condefinizione', mostrando l'escatologia individuale quale elemento portante della consistenza della escatologia universale, e viceversa. Occorre, in sostanza, far rilevare in tutti e ciascuno degli *eschata*, qualunque sia la logica di coordinamento che viene adottata, la compresenza delle due dimensioni e il gioco del loro reciproco rimando; rendendo giustizia alla loro distinzione, e quindi alla innegabile dualità che essa comporta, ma non traducendola in una separazione di temi, bensì in una distinzione articolata di aspetti all'interno del medesimo tema; e non confondendo il primato eventualmente attribuito alla dimensione universale con una scelta obbligata di priorità da conferirle nell'ordine della trattazione, giacché, se si vuole parlare di una escatologia individuale posta all'interno della escatologia collettiva, quasi ne fosse una parte, ciò va inteso non alla stregua di una «pars in toto», bensì quale «pars pro toto».

Così, per venire al concreto, sarà necessario intendere la risurrezione dei morti tanto come uno, e cioè quale risurrezione conclusiva della fine dei tempi, quanto come molti, e cioè come processo, costituito da una pluralità di atti e situazioni, in cui l'esito finale viene edificato sul piano dei singoli nel corso della storia; magari (ma non necessariamente) guardandola immediatamente, come fa la Bibbia, nella sua condizione di totalizzazione propria

¹⁸ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, trad. it., Roma 1981.

della fine dei tempi, ma subito specificando che di risurrezione conclusiva, e non affatto esclusiva, si tratta, e quindi mettendo bene in luce la sua dipendenza da ciò da cui è preceduta e che essa giustifica. Bisognerà fare altrettanto per il tema del giudizio, onorando la dialettica del giudizio universale, proprio della dimensione collettiva, con il giudizio particolare e con il giudizio di ogni momento sottolineato dalla escatologia realizzata del vangelo di Giovanni, che sono propri della escatologia individuale e però costruiscono il giudizio universale. Occorrerà esplicitare le cadenze della venuta del Signore, distribuite lungo l'asse della storia della salvezza nella sequenza che parte dalla preparazione alla pienezza dei tempi, arriva alla sua realizzazione radicale nella vita, morte e risurrezione di Gesù, e conclude nel compimento della sua appropriazione al termine della storia, rilevandone gli aspetti indissolubilmente collettivi e personali (si pensi al loro coimplicarsi nella pratica sacramentale). Si imporrà l'esigenza di tenere conto dell'intreccio dell'uno con i molti presente, per usare il linguaggio di san Gregorio Magno, nella «prolixitas mortis», o coestensione della morte con il tempo, sia a livello dei singoli che a livello collettivo. Ed altrettanto dovrà aver luogo per i temi restanti, vita eterna (già sottesa alla risurrezione), palingenesi, purgatorio, stato intermedio, ed anche, ma, come dicemmo, riduttivamente e tensivamente, dannazione.

Conformemente alla sua identità di cristologia del futuro assoluto, in tutti e ciascuno dei suoi temi l'escatologia cristiana deve coniugare le due dimensioni del particolare e del collettivo sui quattro avverbi che regolano l'ermeneutica conferita dal concilio di Calcedonia al 'caso serio' dell'uno e dei molti rappresentato dalla singolarissima costituzione ontologica indotta dall'evento della incarnazione: come nel Cristo, ed in forza della conformazione umana alla struttura di Cristo, esse coesistono inconfuse *et immutabiliter*, indivise *et inseparabiliter*.

6. *Riflessi sull'assetto degli «eschata»*

Concludiamo con una parola su di un'importante libertà di scelta che il superamento delle ripartizioni artificiali derivate dalle impostazioni, di assorbimento o giustapposizione, alternative alla condefinizione, concede alla trattazione della escatologia: la libertà, già accennata, di conferire ai nove temi del futuro assoluto la disposizione logica più consentanea alla sua specificazione propriamente cristiana.

È quanto abbiamo tentato di mettere in atto in un nostro lavoro uscito nel 1993 col titolo *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, dal quale riportiamo il prospetto logico che ne regola l'impianto sistematico.¹⁹

¹⁹ G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993, pp. 318-320.

Sulla base del riconoscimento che nella prospettiva cristiana il futuro assoluto dell'uomo può consistere esclusivamente nella partecipazione dell'uomo e del mondo all'esito della vita terrena di Gesù, e cioè alla sua risurrezione (si pensi alla assolutezza della creazione in Cristo, che comporta la predestinazione del creato alla condivisione della sorte finale di Gesù), ed in forza della presa di coscienza che tale partecipazione è precisamente quanto viene designato, al di là dei limiti e dei malintesi a cui esso si è prestato, dal termine 'resurrezione della carne', l'intera sequenza dei temi viene articolata attorno al tema della risurrezione. E risulta distinta in quattro blocchi, riguardanti rispettivamente: primo, la realtà (risurrezione dei morti), l'identità (vita eterna), e la portata, estesa al cosmo intero (palingenesi), del futuro assoluto; secondo, la forza operativa della sua gestazione nel tempo (giudizio e *parusia*); terzo, i rischi a cui tale gestazione si trova esposta (inferno); e quarto, gli elementi periferici che ritmano il suo compimento (morte, purgatorio, e stato intermedio).

Per dirla in modo più analitico: si parte dalla attestazione che il futuro assoluto esiste realmente, quale meta ed esito di quanto è autenticamente creaturale (siamo al tema della 'risurrezione della carne'); che esso dispone di una fisionomia precisa, indotta dalla fisionomia della glorificazione di Gesù (ed eccoci al tema della 'vita eterna'), e che coinvolge la totalità del creato (è quanto proclama il tema della 'palingenesi'). Poi si specifica che il futuro assoluto è attuato dalla potenza d'amore di Dio Padre, la quale rende possibile, e perciò richiede, la libera risposta della creatura (siamo al tema del 'giudizio di Dio'), e che esso si compie per Cristo, con Cristo e in Cristo, datore dello Spirito (tema della venuta di Gesù, o 'parusia'). Poi ancora si chiarisce che la realizzazione del futuro assoluto esige la partecipazione d'amore della singola creatura con tale verità da esporsi, nei singoli, al rischio di un fallimento irrevocabile (tema della 'dannazione eterna'). Ed infine si precisa che il futuro assoluto viene completato nei singoli con la conclusione della vita terrena di ciascuno, e nella umanità con la fine della storia (tema della 'morte fisica'), che il suo completamento richiede l'integrale rimozione di quanto si frappone alla piena comunione dell'uomo con Dio (tema del 'purgatorio'); e che esso viene totalizzato alla conclusione della storia, comportando per ciò stesso una situazione di attesa attiva dei defunti prima della fine dei tempi (tema dello 'stato intermedio').

Va da sé che ci si muove interamente nell'area tecnicamente detta dei teologumeni, e cioè delle questioni aperte alla libera discussione. In effetti, gli assetti possibili sono molteplici, e tali da permettere a chiunque di scegliere il prospetto che più lo convince, arricchendo gli altri con la propria diversità. Ma qui si dà piena conferma a ciò che crediamo sia venuto emergendo da tutta l'esposizione: una buona ermeneutica della dialettica delle due dimensioni della escatologia cristiana costituisce una condizione indispensabile per l'effettivo mantenimento della sua irrinunciabile originalità.