

«Eschaton» e storia. Panoramica delle posizioni escatologiche

di Gianni Colzani

Abstract: This article proposes a summary of contemporary eschatology. The major problem is the relationship between *eschaton* and history and this article tries to clarify this aspect.

First the notion of *eschaton* is examined, as elucidated by Barth and Bultmann and by the theologians of hope: Moltmann, Pannenberg and Sauter. The conclusion is that the *eschaton* is the inner secret of time, that which time must manifest.

Secondly this conclusion is investigated in the theologians of history: Dodd and Cullmann, Thils and Daniélou, Balthasar and Darlap, the theology of liberation, and the political theology of Metz. The rationale is to make out the criteria for a correct hermeneutics from the *eschaton*.

The article closes with some words on millenarism and Greshake's thesis on the end of the world as *theologoumenon*.

Introduzione

L'attenzione che gli ultimi dizionari teologici¹ riservano all'attuale dibattito escatologico è come un sintomo della crescente consapevolezza che l'escatologia rappresenta oggi un nodo teologico fondamentale. Superata la fase della rinascita del tema escatologico e della sua affermazione, appena

Il presente contributo costituisce il testo della relazione tenuta dall'autore nell'ambito del convegno «La questione escatologica», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 24-25 maggio 2000.

¹ Basta confrontare le monografie degli ultimi due dizionari teologici con le precedenti. Per questa rinata attenzione segnalo C.H. RATSCHOW, *Eschatologie*, VIII: *Systematisch-theologisch*, I: «Der Hintergrund des eschatologischen Denkens im 20 Jh»; 2: «Zukunftsdenken im 20 Jh.», in *Theologische Realenzyklopädie*, X, Berlin - New York 1982, pp. 334-337, 337-348; G. GRESHAKE, *Eschatologie*, II: *Die Geschichte der Traktates*, 4: «Neuzeit»; III: *Gegenwärtigen Diskussion*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg - Basel - Rom - Wien 1995, pp. 862-865. Molto meno attenti al dibattito attuale e fermi alla prima metà secolo, non solo per motivi di date, risultano gli altri contributi; mi riferisco a T. RAST, *L'escatologia*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (edd), *Bilancio della teologia del XX secolo*, III: *Le discipline teologiche. L'avvenire della teologia*, Roma 1972, pp. 314-335; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zu Gegenwart*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, 7d, Freiburg - Basel - Wien 1987, pp. 115-238. Un interesse a parte ha poi il lavoro di G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in G. CANOBBIO - M. FINI (edd), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova 1995, pp. 81-120.

si va al di là dei singoli temi, ci si accorge che la discussione riguarda oggi soprattutto l'articolazione tra storia ed escatologia e, di conseguenza, la possibilità di utilizzare quest'ultima come orizzonte ermeneutico per la comprensione della realtà. Questa valutazione va chiarita e approfondita.

La rinascita escatologica era il risultato di alcune dinamiche convergenti: tra esse vanno ricordate la consapevolezza della costitutiva storicità della persona e della sua comprensione del mondo, il recupero della coscienza escatologica come asse fondamentale della storia della salvezza, il ripensamento del paradigma greco del tempo – di impianto cosmologico – sostituito da un dinamismo storico lineare concentrato in Gesù ma volto, al tempo stesso, verso un suo ultimo *télos*. Come osservavo, il dibattito attuale ha un asse diverso. Poiché guarda all'escatologia come compimento finale, basilare per la comprensione del tempo, ha spostato il suo interesse dalla *Ende* alla *Voll-endung*, dalla fine del mondo all'interrogativo sul suo compimento. In una simile prospettiva perde ogni importanza la periodizzazione della storia, quale si era formata da Agostino a Gioacchino, mentre diventa decisiva la profezia, l'anticipazione dell'*eschaton* all'interno della storia stessa. Quando poi questo *eschaton* è una persona e coincide con la misericordiosa libertà divina rivelata in uomo storico come Gesù, allora l'interrogativo sul suo utilizzo come struttura ermeneutica diventa ancora più pressante. In questo senso, più che a Weiss ed a Schweitzer, a Barth ed a Bultmann, è a Balthasar ed a Moltmann, a Sauter ed a Metz, a Pannenberg ed a Greshake che bisognerà guardare. Ormai speranza e profezia, futuro e utopia si concentrano attorno ad una teologia della storia, attorno ad una escatologia trinitaria del crocifisso-risorto.

Questo spostamento è il frutto di precise modificazioni. Ricostruendole, Balthasar² ne indicherà l'origine là dove Cartesio «abbandona il mondo esterno quale materia pura alla scienza esatta e trasferisce il centro della metafisica nell' 'io penso', a partire dal quale egli riguadagna l'esistenza sia dello spirito finito sia infinito»;³ in questo modo intendeva salvaguardare tanto il valore dell'interiorità religiosa quanto il diritto delle scienze ad investigare la realtà. Il centro della metafisica si sposta però dalla ontologia al *cogito*, sviluppando così una immediatezza Dio-uomo che permetterà esiti molteplici: sia il guardare al mondo dal punto di vista di Dio sia il vederlo come un *modus* dello spirito sia ancora il degradarlo a pura apparenza. È il cammino che Balthasar ricostruisce da Cartesio, attraverso Spinoza e Leibniz, fino a Kant⁴ e soprattutto ad Hegel.

² H.U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte der Deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947; il lavoro è la rielaborazione della sua tesi di dottorato già apparsa come *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, I-III, Salzburg - Leipzig 1937-1939 e recentemente ripubblicata (Einsiedeln 1998). Su questo medesimo tema si vedrà utilmente anche H.U. VON BALTHASAR, *Metafisica dello Spirito*, in *Gloria, V: Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, trad. it., Milano 1978, pp. 405-530.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Metafisica dello Spirito*, p. 406.

⁴ Per Kant si veda il lavoro su *La fine di tutte le cose* (1794) – testo in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, trad. it., Milano 1989, pp. 217-228 – dove la riduzione del cristianesimo a religione universale conduce ad una dissoluzione etica del carattere religioso dell'escatologia sulla base della com-

Con l'idealismo la piena corrispondenza tra realtà e ragione comporterà che l'oggetto possa essere conosciuto dal soggetto solo in quanto è prodotto dal soggetto stesso; attorno a questo fatto, al fatto cioè che il dato è anche ciò che è prodotto dal soggetto, nascerà una filosofia della storia dove la ragione riveste il ruolo della Provvidenza e dove l'irrazionalità diventa compito della ragione. Si arriverà così ad un nuovo schema escatologico, quello dello sviluppo dialettico della storia, necessario perché il primato della ragione non sprofondi di fronte al negativo; il superamento del finito, alla luce dell'*Aufhebung*, comporterà un compimento che sarà, insieme, l'assunzione del finito ed il suo togliimento nella totalità dello Spirito assoluto.⁵ Presentata nei testi giovanili di Hegel come sviluppo dell'amore,⁶ questa dialettica guarda all'assoluto non come a ciò che è senza limiti ma, piuttosto, come al compimento finale della storia. L'escatologia abbandonerà così la prospettiva statica di una «fisica delle cose ultime» ma si troverà anche a dover affrontare una concezione il cui esito è la autoglorificazione dello «spirito» nella sua storia.

Balthasar indicherà in «Prometeo» il modello mitologico della pretesa di inglobare l'infinito nel finito e viceversa. Presa da Schelling, questa immagine esalta in Prometeo l'affermazione della ragione e vela sotto il superamento dialettico del negativo l'abbandono del cristianesimo. Se l'ottimismo illuministico della *ratio* era stato scosso dal terremoto di Lisbona (1756) che aveva richiamato la presenza di abissi negativi, l'idealismo ripropone una concezione che mira ad inglobarli in una escatologia immanente e razionale. Là però dove tempo e totalità finiscono per coincidere, si ha «una inevitabile confusione tra ambito della contraddizione e ambito del superamento della contraddizione»: ⁷ ogni sintesi in termini di identità è inevitabilmente esposta al rischio della prevalenza di uno dei due termini. Questo schema, in ogni caso, non sarà senza ricadute teologiche: l'affermazione che la storia va liberata dalle sue contraddizioni costituirà lo schema logico entro il quale la teologia penserà la sua istanza di salvezza. Là dove la storia è centrata attorno al regno, «per il teologo non si tratta semplicemente di interpretare in modo diverso il mondo, la storia e la natura umana, bensì di trasformarli nell'attesa di una trasformazione divina».⁸ Andrà però comunque

preensione della fine del mondo, altrimenti spaventosa e mitica, attorno al giudizio: «la sentenza di grazia o di condanna del giudice universale è così la vera e propria fine di tutte le cose nel tempo ed insieme l'inizio dell'eternità beata»; p. 220.

⁵ Su Hegel si veda F. TOTARO, *Interpretazioni recenti del rapporto tra tempo e totalità in Hegel*, in G. FERRETTI (ed), *Temporalità ed escatologia. Atti del Primo Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata, 10-12 maggio 1984)*, Torino 1986, pp. 153-192. In questo lavoro Totaro si muove oltre l'abituale interpretazione della totalità hegeliana come «totalità chiusa» per rivendicare un continuo superamento.

⁶ Utilizzando l'immagine del figlio, Hegel presenta l'amore come superamento di ogni separazione nell'unificazione dell'opposto: «il germe si dà sempre più all'opposizione e incomincia a svilupparsi; ogni grado del suo sviluppo è una separazione per riguadagnare l'intera ricchezza della vita. Così si danno ora: l'unico, i separati ed il riunificato»; G.W.F. HEGEL, *L'amore*, in G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. it., Napoli 1977, p. 560.

⁷ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia al di là della totalizzazione e della dispersione*, in G. FERRETTI (ed), *Temporalità*, p. 33.

⁸ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, trad. it., Brescia 1970, p. 81.

ricordato che anche là dove il compimento finale diventa il criterio di comprensione della storia, è necessario mantenere una differenza escatologica tra il compimento come totalità storica ed il Signore che vi si rivela.

Emerge però un'ulteriore domanda: il compimento va necessariamente pensato secondo lo schema della totalità? Vi sono altre maniere di pensare la globalità del senso? Riprendendo le medesime tematiche di Balthasar, Taubes mette in luce la presenza di un secondo schema storico che, al realizzarsi dialettico dello Spirito assoluto, contrappone l'estraneazione del mondo – e, con esso, dell'uomo – da Dio. «La vita nel mondo è straniera, la patria della vita è aldilà del mondo. L'Aldilà è 'al di là' del mondo intero».⁹ Facendo risalire questa impostazione fino alla gnosi, Taubes ne ricava una coscienza apocalittica dove la contrapposizione tra il Dio di questo mondo ed il Dio salvatore è trasposta nell'immagine temporale degli «eoni»: solo uscendo da questo eone e da questo mondo si può arrivare alla salvezza. Mentre la nozione di totalità implica una storia volta verso la sua fine, l'apocalittica non ha alcun interesse per la storia: «nelle apocalissi non 'agisce' nessuno, piuttosto tutto 'accade'».¹⁰ Il mondo è, se mai, il luogo del male e la trasposizione di questa scissione tra Dio e il mondo nei termini propri della antropologia non fa che renderla ancora maggiore. La storia, insomma, cammina verso il suo compimento o verso la sua dispersione?

Questa radicalizzazione della finitezza storica ha il pregio di mettere in luce il valore di un pensiero della differenza come l'unico rispettoso della alterità umana e della alterità dell'altro. Il pensiero va così sia ad Heidegger,¹¹ che pensa la finitudine come una apertura all'ente, sia a Lévinas,¹² che la valorizza e la protegge eticamente. Se Taubes può concludere che «il Dio gnostico-apocalittico non è 'al di sopra' del mondo, quanto piuttosto essenzialmente 'contro' il mondo»,¹³ la ripresa della finitudine non «come forza negante» ma come «positivo servizio alle cose»,¹⁴ non apre la strada ad una riconsiderazione della Alterità divina? E non diviene addirittura decisiva una analisi di quel *Dasein* nel quale Dio si è rivelato? Queste prospettive obbligano a riprendere, prima e più che le singole tematiche escatologiche, l'interrogativo circa la nozione di *eschaton* e circa il suo legame con la storia.

⁹ J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, trad. it., Milano 1997, p. 50.

¹⁰ *Ibidem*, p. 58. Da questa prospettiva, Taubes proverà a ricavare sia il fondamento di una concezione dialettica del tempo, sia la radice di una prospettiva rivoluzionaria che attraversa tutta la storia.

¹¹ Per Heidegger si veda in particolare M. HEIDEGGER, *Esserci e temporalità*, in M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it., Milano 1976, pp. 283-520. Su questo aspetto del suo pensiero si veda U. REGINA, *Temporalità e salvezza della finitudine in Martin Heidegger*, in G. FERRETTI (ed), *Temporalità*, p. 193-219.

¹² E. LÉVINAS, *Diacronia e rappresentazione*, in G. FERRETTI (ed), *Temporalità*, pp. 43-68.

¹³ J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, p. 65.

¹⁴ U. REGINA, *Temporalità e salvezza*, p. 213.

1. Il concetto di «eschaton» nel dibattito sull'escatologia

In modo stringato C. Schütz ricorderà che «escatologia è un termine che esprime esemplarmente la confusione delle lingue che regna nella teologia».¹⁵ Dopo aver ricordato l'uso tradizionale che, seguendo Sir 7, 36,¹⁶ aveva indicato nell'escatologia la dottrina delle ultime cose, l'autore affonda la sua critica: «c'è da chiedersi seriamente se un'interpretazione incentrata esclusivamente sull'aldilà o sull'aldiqua possa venir considerata ancora cristiana. Sorge dunque l'interrogativo: qual'è il rapporto fra escatologia e Vangelo?»¹⁷ Il senso della critica è duplice: da una parte intende chiarire come *ta eschata* designi contenuti obiettivi che, come l'attesa della fine, non sono propri della sola fede cristiana e dall'altra intende rivendicare l'originalità della concezione cristiana contro ogni tendenza a dissolverla in una semplice categoria di storia delle religioni. L'escatologia divenne così una dimensione fondamentale della fede e, conseguentemente anche della teologia.

A sviluppare con forza questa originalità cristiana della escatologia sarà soprattutto la teologia dialettica; non ricercando alcuna mediazione tra l'esperienza umana e la rivelazione, tra la fede e la cultura, questa assume la «Parola di Dio» come l'unico, vero compito della teologia. L'esecuzione di questo progetto porterà questi teologi a rimarcare con forza come l'affermazione sia comprensibile solo alla luce della negazione, come l'affermazione di Dio sia comprensibile solo alla luce della sua distanza, come la verità su Dio si trovi al di là di ogni nostra comprensione. In questo progetto, la teologia dialettica si distacca radicalmente dalla teologia liberale; essa costruirà il suo progetto sulla base di una relazione che non solo non cancelli ma piuttosto esiga l'assoluta differenza tra Dio e l'uomo. L'escatologia è pensata su questo sfondo.

a. Dall'attesa della fine alla presenza dell'«eschaton»

Il fondamento della teologia non è né la morale né l'esperienza religiosa ma il *Deus dixit*, la rivelazione divina; fondata in Dio, la sua autorivelazione non ha bisogno di essere giustificata perché si rende testimonianza da sola. Connettendo questa autorivelazione divina con la dottrina della Trinità e con la proclamazione della signoria del regno, Barth¹⁸ giunge ad elaborare una

¹⁵ C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LOHRER (edd), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, XI, trad. it., Brescia 1978, p. 17.

¹⁶ Sir 7, 36: «In tutte le tue opere ricordati della tua fine e non cadrai mai nel peccato». La volgata riporta questo versetto in Sir 7, 40 e traduce: «In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis».

¹⁷ C. SCHÜTZ, *Fondazione generale*, p. 18.

¹⁸ Barth si è più volte interessato al nostro tema: si veda in particolare K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, trad. it., Milano 1974; K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su I Corinzi 15*, trad. it., Casale Monferrato (AL) 1984 oltre, naturalmente, alla *Kirchliche Dogmatik*. Sul suo pensiero

escatologia dove la sovranità di Dio sovrasta lo scorrere del tempo come il suo giudizio;¹⁹ l'eternità dice qualcosa d'altro rispetto al tempo, dice come il tempo ed i suoi limiti mortali vengano afferrati e dominati da Dio. «Il pensiero biblico dell'eternità è rigorosamente parallelo al pensiero biblico dell'onnipotenza: dominio di Dio sul tempo»;²⁰ la sovranità divina è il criterio ultimo del rapporto dell'eternità con il tempo. Appartiene al *kerygma* che colui che è al di sopra di ogni tempo è entrato nel mondo in un evento assolutamente unico. In questo evento il fine dell'individuo ed il fine dell'umanità coincidono: sia nel senso che l'individuo può raggiungere la sua pienezza solo come «membro dell'umanità compiuta», sia perché «ciò che porta il singolo a realizzarsi come persona è proprio ciò che supera l'isolamento del singolo e lo lega all'umanità: è l'amore divino».²¹

Questa escatologia, direbbe Moltmann, è una «epifania dell'eterno presente»²² dove «l'insuperabile differenza qualitativa tra eternità e tempo impone di non cercare l'eschaton in un momento conclusivo della storia mondiale ma nell'attimo della fede».²³ Sta qui la ragione dell'abbandono polemico della stessa nozione di «immortalità»; leggendo l'intera prima lettera ai Corinzi alla luce del contrasto tra la sapienza di Dio e quella umana, Barth vede nella resurrezione – cioè nel *kerygma* – il fondamento di ogni cosa: la resurrezione «è il tentativo di dire l'impossibile, e pertanto è un tentativo del tutto impossibile».²⁴ La pretesa di separare la morte dei discepoli dalla morte di Cristo colpisce il cuore del cristianesimo e sostituisce al *kerygma* un sistema religioso, alla fede la pretesa di sapere.

L'escatologia è così ricondotta al *kerygma* e percepita dalla fede. Correttamente intesa, questa prospettiva non solo abbandona la teoria dei novissimi e l'attesa della fine ma orienta l'escatologia verso nuove visioni; l'escatologia coglie l'intero del mondo presente, la totalità delle cose, e li coglie alla luce degli avvenimenti del Nuovo Testamento. L'escatologia passa così da fine

escatologico si veda J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, pp. 47-55; A. MAFFEIS, «Dio ha tempo per noi» (*KD I/2*, 50). *Tempo ed eternità nella teologia di K. Barth*, in *La fine del tempo*, Brescia 1998, pp. 89-130; G. OBLAU, *Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*, Neukirchen - Vluyn 1988.

¹⁹ «Non tace il vaniloquio sulla 'parusia' che è 'rimasta fuori' dalla visuale del cristianesimo? Come può essere 'rimasto fuori' quello che secondo il suo concetto non può 'entrare'? Poiché la fine annunciata nel Nuovo Testamento non è una favolosa 'fine del mondo', non ha alcuna relazione con una qualsiasi catastrofe storica, tellurica o cosmica, ma è realmente la fine, è così realmente la fine che i diciannove secoli non solo significano poco ma non significano nulla per la sua vicinanza o lontananza ... Chi ci induce a scambiare l'attesa della fine, di quell'attimo in cui i vivi trasformati ed i morti risorti stanno insieme davanti a Dio nell'attesa di un grossolano, brutale, teatrale spettacolo e, poiché questo con ragione rimane fuori, a riprendere il sonno fiduciosamente, aggiungendo alla fine della nostra dommatica un innocente capitoletto 'escatologico' per ricordare a noi stessi che noi, a dire il vero, dovremmo e vorremmo ricordarcene? Non è la parusia che si 'differisce' ma il nostro destarci»; K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, p. 481.

²⁰ E. BRUNNER, *L'eternità come futuro e tempo presente. Teologia della speranza*, trad. it., Bologna 1973, pp. 72-73.

²¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

²² J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 54.

²³ A. MAFFEIS, «Dio ha tempo per noi», p. 99.

²⁴ K. BARTH, *La resurrezione*, p. 74.

del mondo a dimensione trasversale di tutta la realtà con un ampliamento che occorre motivare e valutare. L'esegesi lo connette normalmente con l'attesa di un mondo nuovo, propria dell'epoca tardo-giudaica, cioè con l'attesa apocalittica; si tratta di una connessione che non va pensata come una dipendenza ma come una provvidenziale preparazione: la predicazione di Gesù e la fede primitiva si servono del linguaggio e del pensiero giudaico per precisare l'annuncio cristiano. Si tratta, però, di sapere se questa prospettiva è legittima o se, in parte o del tutto, è deviante dalla vera fede evangelica.

La teologia dialettica porrà una radicale opposizione tra escatologia ed apocalittica, tra vangelo di Cristo e residui di una concezione giudaica; mentre giustifica la rinascita della escatologia, l'apocalittica con il suo scenario immaginoso è del tutto inadatta a chiarirne il significato odierno.²⁵ In questo senso Barth ricorda che «conoscere la rivelazione di Dio in Cristo significa entrare nella sua 'promessa' e non, in senso prolettico, in un ipotetico 'compimento'».²⁶ In modo più scolastico Brunner ricorderà che «l'aver preso coscienza della differenza tra il fatto stesso della rivelazione e le sue testimonianze scritte ci libera da molta zavorra, che non solo non ha niente a che fare con l'essenza della speranza cristiana ma, al contrario, la offusca».²⁷ Questa distinzione tra il *Das* e il *Was* della rivelazione indica il futuro della fede come un futuro assoluto, come un futuro costantemente critico e aldilà di quello umanamente pensabile.

L'autore però che, più di ogni altro, si impegnerà contro l'escatologia sarà R. Bultmann. Egli vede l'apocalittica giudaica come la storicizzazione dell'antica cosmologia dell'eterno ritorno: poiché al destino del mondo è subentrato quello dell'umanità, «la fine dell'antico tempo del mondo si compie nel giudizio che Dio esercita».²⁸ Intesa apocalitticamente, la fine del mondo è la fine dell'eone vecchio e malvagio, è il momento in cui la storia ha termine ma senza che la storia giunga al suo compimento: la fine giunge da fuori, come un giudizio imposto da una decisione divina ma non scaturisce dal corso della storia. Su questo sfondo va compresa la predicazione di Gesù; il suo centro è un *mysterion* nel senso che «il suo contenuto non è la conduzione divina della storia di Israele, come la intendeva la storiografia deuteronomista, ... Il contenuto del mistero è piuttosto l'evento escatologico che ora è iniziato con l'incarnazione di Cristo, la sua crocifissione, risurrezione e glorificazione».²⁹ Questo evento escatologico accade nella storia

²⁵ È quanto aveva riconosciuto uno dei primi cultori dell'escatologia, Albert Schweitzer; al termine del suo capolavoro, scrive che questo Gesù giudeo «passò davanti al nostro tempo, lo ignorò e ritornò nel suo. La teologia degli ultimi decenni ne fu scandalizzata e spaventata, perché divenne consapevole che tutte le sue tecniche interpretative e le sue manipolazioni non erano in grado di trattenerlo nel nostro tempo ma dovevano lasciarlo andare nel suo»; A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, trad. it., Brescia 1986, p. 745.

²⁶ K. BARTH, *La resurrezione*, p. 112.

²⁷ E. BRUNNER, *L'eternità*, pp. 38-39.

²⁸ R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, trad. it., Brescia 1989, p. 40.

²⁹ *Ibidem*, pp. 50-51.

ma non ne fa realmente parte, dato che la sua fine è imminente: «la storia è stata inghiottita dall'escatologia».³⁰ Su questo sfondo la comunità primitiva si svela comunità escatologica e non certo etnica o nazionale; raccolta attorno ad un evento, essa possiede un ovvio e marcato carattere dottrinale. Si comprende allora tanto il programma di demitizzazione, volto a rendere il mistero comprensibile al mondo moderno, quanto il ruolo attribuito al ritardo della Parusia: in forza di essa la comunità escatologica si è trasformata in un comunità culturale, con la conseguente importanza attribuita ai sacramenti.³¹

In questo contesto di idee, la fine della storia non è il risultato della sua evoluzione ma la raggiunge dall'esterno. Secondo Bultmann è Paolo a pensare per primo il rapporto tra questo evento escatologico e la storia; poiché l'azione di Dio è azione di grazia che mette fine al peccato, ecco che il dramma della scomparsa del vecchio eone si salda in Paolo con la comparsa della nuova creatura. «Paolo ha interpretato la visione della storia propria dell'apocalittica alla luce della propria antropologia»:³² peccato e grazia, legge e Spirito, Adamo e Cristo sono al servizio di questa antropologia escatologica. La salvezza è quindi impostata sull'individuo e, per opera dello Spirito che ne è la primizia, coincide con la sua libertà. L'immaginario apocalittico di un futuro costruito attorno alla resurrezione dai morti, al giudizio ed alla gloria resiste ma non ha più un valore centrale. Giovanni ribadirà e confermerà il carattere presentico di una escatologia che si lascia sempre più alle spalle l'immaginario apocalittico dei sinottici, sia o non sia esso parte della predicazione di Gesù.

Si può dire che la teologia dialettica abbia recuperato e difeso l'originalità della escatologia cristiana sia legandola al *kerygma* sia distinguendola dal materiale apocalittico che le religioni – ebraismo compreso – utilizzano per parlare della fine. L'uso di questo materiale apocalittico riguardante la descrizione della fine è solo strumentale ed al servizio del *kerygma*; Barth stesso lo riconoscerà più tardi quando affermerà che si era concentrata a tal punto sul carattere oltremondano della venuta del regno da non cogliere «la teleologia che esso attribuisce al tempo nella sua corsa verso una vera fine».³³

Questa concentrazione sul *kerygma* da una parte condurrà ad una teologia autoritaria priva di ogni attenzione alla struttura dialogica e incarnatoria della rivelazione e dall'altra, con Bultmann, condurrà ad una tale separazione tra la storia (*Historie*) e la sua interpretazione da poter concludere che, lungi dal chiarirla, l'interpretazione la considera come una miniera da cui attingere liberamente in vista di costruzioni alla ricerca del valore e del favore della contemporaneità.

³⁰ *Ibidem*, p. 52.

³¹ *Ibidem*, pp. 69-70.

³² *Ibidem*, pp. 56-57.

³³ Citato in J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 53.

b. La rinascita della apocalittica

La apocalittica, vista all'inizio come comprensione deteriorata e fantasiosa della storia al punto da rappresentare la decadenza della autentica escatologia, è da tempo uscita da questo ghetto. Secondo Koch,³⁴ che qui seguiremo, gli autori all'origine di questo rinnovamento sono Käsemann e Pannenberg; il nostro autore giungerà addirittura a utilizzarla per periodizzare lo sviluppo dell'escatologia, distinguendo tra escatologia non apocalittica, storia apocalittico-universale, futuro apocalittico. Grossomodo la definisce come una concezione della storia attorno alla rivendicazione della gloria di Dio ed alla proclamazione della sua giustizia di fronte ad un mondo storico che contende con lui.

All'origine possiamo indicare il pensiero di Käsemann. In due saggi,³⁵ questi ricorda e valorizza la presenza di una pietà entusiasta nella comunità che precede i vangeli; Matteo, in particolare, conosce questa concezione della vita cristiana «che si ritiene portatrice di capacità meravigliose, vale a dire della profezia, dell'esorcismo e persino della guarigione miracolosa». Contrapposta ad una comunità ordinata secondo le forme di un rabinato, questo gruppo ritiene «di rappresentare ed amministrare sulla terra, con l'autorità di Cristo, le forze dello Spirito concesso in forma escatologica».³⁶ Passando dal problema ermeneutico a quello storico, Pannenberg coglie qui l'indicazione di un difficile rapporto tra Spirito e vangelo, tra la predicazione teologica di Gesù di un Dio vicino e l'affermazione del mondo nuovo della apocalittica; poiché ritiene di non poter mantenere insieme l'attesa del regno e la sua presenza nello Spirito, Käsemann conclude che «la pasqua e la ricezione dello Spirito hanno permesso alla cristianità primitiva di rispondere alla predicazione di Gesù sul Dio vicino con un'apocalittica rinnovata, e in un certo modo di rimpiazzare tale predicazione».³⁷ Questa apocalittica non comprende solo la fine e il giudizio sui buoni ed i malvagi ma anche una cristologia vista però come l'ascesa di Cristo – Figlio dell'Uomo escatologico – al trono di Dio, ascesa che può essere vista come la rivelazione della giustizia di Dio.³⁸ Al centro della apocalittica, non sta allora la retribuzione finale ma la giustizia di Dio e questo diritto non riguarda solo un tempo lontano ma ogni tempo, anche se solo la Parusia lo rivelerà completamente.

Da qui la perentoria conclusione di Käsemann che «l'apocalittica è diventata la madre di tutta la teologia cristiana» e l'invito ad interrogarsi «perché la dogmatica non inizi più con il problema escatologico, bensì finisca tra-

³⁴ K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su d'un settore trascurato della scienza biblica*, trad. it., Brescia 1977.

³⁵ E. KÄSEMANN, *Gli inizi della teologia cristiana*, in E. KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, trad. it., Casale Monferrato (AL) 1985, pp. 83-105; dello stesso autore, *Sul tema dell'apocalittica cristiana primitiva*, *ibidem*, pp. 106-132.

³⁶ E. KÄSEMANN, *Gli inizi della teologia*, pp. 84-85.

³⁷ *Ibidem*, pp. 100-101.

³⁸ Su questo punto, i cenni di Käsemann saranno sviluppati dal suo discepolo P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965.

dizionalmente con l'apocalittica».³⁹ Le tesi di Käsemann susciteranno non poca polemica; Ebeling gli rimprovererà di non aver chiarito a fondo tanto l'apocalittica quanto l'entusiasmo mentre Fuchs lamenterà una insufficiente valorizzazione della persona di Gesù, ma gli verrà comunque riconosciuto il merito di saldare profondamente Dio e la storia. Questa giustizia divina, diritto di un Dio che plasma il mondo a sua misura, lascia apparire con forza i temi del futuro e della promessa; la speranza cristiana riguarda, infatti, il ritorno di Gesù in veste di Figlio dell'Uomo celeste e non solo la resurrezione dai morti. Lungi dall'esaurirsi in una antropologia, come vuole Bultmann, la fede cristiana degli inizi è costruita attorno all'esperienza della alleanza escatologica: «i segni dell'estasi e della guarigione, che vede verificarsi in se stessa, e che fa risalire allo Spirito promesso per la fine del tempo, la confermano in questa autocomprensione».⁴⁰ Sforzandosi di chiarire la figura di Gesù, concluderà che l'esigenza di una decisione per il regno «non precede la promessa ma piuttosto la promessa fonda l'esigenza, la quale in ultima analisi è unica e consiste nella richiesta di accogliere la promessa del Dio vicino e di credervi saldamente».⁴¹ Gesù è la «promessa incarnata»:⁴² come tale può essere compreso solo sotto la figura del mediatore che introduce il tempo escatologico nello stesso tempo, che l'annuncia, e non alla maniera del Battista come il precursore. Il tema del futuro, il tema della promessa così come il suo rapporto con la figura di Gesù costituiscono gli ultimi due punti del nostro lavoro.

c. La nascita di una escatologia alla luce del futuro apocalittico

Moltmann stesso riconoscerà che senza il pensiero apocalittico, un'escatologia teologica rimarrebbe impantanata nella storia etnica degli uomini o nella storia esistenziale del singolo;⁴³ del resto molti aspetti della ricostruzione storica della predicazione di Gesù e della prima comunità cristiana coincidono in più di un punto con le ricostruzioni di Käsemann. A presentare una organica concezione della escatologia alla luce della apocalittica sarà soprattutto Moltmann,⁴⁴ sulle cui posizioni convergerà ben presto anche Sauter.⁴⁵ Il centro del suo lavoro è la concezione della rivelazione come parola di promessa: la rivelazione – osserverà – «non ha il carattere di qualcosa che illumina, in conformità con il 'logos', la realtà esistente dell'uomo e del mondo; ha invece il carattere costitutivo e fondamentale della promessa».

³⁹ E. KÄSEMANN, *Gli inizi della teologia*, p. 101.

⁴⁰ E. KÄSEMANN, *Sul tema dell'apocalittica*, p. 113.

⁴¹ *Ibidem*, p. 118.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 139.

⁴⁴ *Ibidem*; J. MOLTSMANN, *Prospettive della teologia. Saggi*, trad. it., Brescia 1973; dello stesso autore si vedano *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, trad. it., Brescia 1973; *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, trad. it., Brescia 1983.

⁴⁵ G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich - Stuttgart 1965.

Radicalmente diversa dalla Parola-evento, «la promessa annuncia una realtà che ancora non esiste e che viene dal futuro della verità».⁴⁶ Per la verità, Moltmann non era il primo a guardare alla promessa come cuore della rivelazione. Già nel 1961, l'aveva fatto W. Kreck;⁴⁷ questi però la leggeva nei termini tradizionali di un incontro dell'azione divina con le attese e le speranze umane, mentre Moltmann guarda alla promessa apocalitticamente, come al momento della frattura con il presente: la promessa non illumina il «possibile»,⁴⁸ quasi precorrendolo, ma piuttosto svela il suo contrasto con la realtà, totalmente inadeguata, di cui facciamo parte. Questo contrasto tra promessa e realtà ha una funzione positiva: permette di far risalire la promessa a Dio ed a Dio soltanto: la promessa è dono, è grazia.

Diversamente da Moltmann, che fa cominciare la Parola di promessa dai profeti con un cenno sulla legge e su Abramo, Sauter cercherà di connettere e di articolare l'agire promissorio di Dio con il suo agire creatore; ne ricaverà la convinzione che tutto il mondo è *in statu promissionis*, obiettivamente aperto alle promesse di Dio. In qualche modo quindi, almeno per Sauter, la promessa mantiene un qualche rapporto con la storia umana universale, anche se non riceve da essa la sua legittimazione. Va aggiunto ancora che, mentre Kreck vede la dinamica di promessa e compimento concludersi in quel Gesù che è alfa ed omega della storia, Moltmann insiste sul carattere promissorio della stessa resurrezione di Gesù:

«Non tutto è stato compiuto con la resurrezione di Gesù ... La resurrezione ha messo in movimento un processo storico determinato escatologicamente, la cui meta è la distruzione della morte nella vittoria della vita della risurrezione e che termina in quella giustizia in cui Dio ottiene ragione in tutto e il creato vi trova la propria salvezza».⁴⁹

Si giunge così ad una universalizzazione della promessa che ha il suo cuore nella signoria di Dio su tutti i popoli.

Per Moltmann, quindi, l'escatologia parla del futuro di Dio o del futuro di Cristo,⁵⁰ intendendo con questo termine l'orizzonte escatologico dischiuso dalla morte e resurrezione di Cristo. La resurrezione non andrà allora letta né cosmologicamente né esistenzialmente né teologicamente ma sempre e

⁴⁶ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 82.

⁴⁷ W. KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961.

⁴⁸ Sarà E. BLOCH, in *Il principio speranza*, 3 voll., trad. it., Milano 1994, a ripensare dinamicamente la materia alla luce della «possibilità» ed a considerare questa come il principio del futuro; dello stesso autore si veda *Gli strati della categoria possibilità*, in E. BLOCH, *Il principio speranza*, I, pp. 263-294.

⁴⁹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 167.

⁵⁰ Nella sua risposta alle critiche a *Teologia della speranza*, Moltmann introdurrà una significativa mutazione di termini a cui, poi, non si atterrà più di tanto: distinguerà tra «futuro» e «avvento», nel senso che il primo è estrapolato dai processi della storia mentre il secondo può soltanto venir anticipato. In questo caso, l'*ad-ventus* di Moltmann corrisponde al futuro assoluto di Rahner. Si veda J. MOLTSMANN, *Risposta alla critica della «Teologia della speranza»*, in W.D. MARSCH (ed), *Dibattito sulla «Teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, trad. it., Brescia 1973, pp. 278-282. Su questa distinzione e, più in genere, sul tema del futuro, si vedano anche i saggi contenuti nella raccolta di J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, trad. it., Brescia 1980: «Il futuro come nuovo paradigma della trascendenza», pp. 7-24; «Orientamenti dell'escatologia», pp. 25-51; «Metodi dell'escatologia», pp. 52-59.

solo escatologicamente.⁵¹ Sta qui, nel legame con la pasqua, l'originalità di una prospettiva che non può essere intesa come «un caso particolare di una concezione apocalittica generale».⁵² Il risorto, la comunione con il risorto è ormai il cuore della escatologia. La saldatura tra il dato storico e l'elemento escatologico, quale si dà nella Pasqua, ha qui il senso di proclamare a tutti quel Dio «che si professa Dio e manifesta la sua fedeltà». Il senso di questa affermazione è quello di chiarire che «il punto in cui avviene l'identificazione non si trova in tal caso nella persona di Cristo ma, 'extra se', nel Dio che crea vita e nuovo essere dal nulla».⁵³ Il vantaggio di una resurrezione che non si riduce ad un problema personale di Cristo ma si apre a tutta la storia è qui pagato al prezzo di fare della Pasqua non il luogo della salvezza ma quello della sua promessa; «la sua [di Gesù] identità nella croce e nella resurrezione indica la direzione e prepara la via agli eventi futuri».⁵⁴

Abbiamo qui una escatologia cristologica, non una cristologia escatologica; solo con *Il Dio crocifisso*, Moltmann offrirà una cristologia migliore. Letta in termini di promessa, fedeltà e compimento, l'escatologia comprende la signoria di Dio nel risorto in termini apocalittici: legando la resurrezione dai morti al titolo di Figlio dell'uomo intronizzato nella sua gloria, la comunità si preclude la possibilità di concentrare la resurrezione «sul significato che essa avrebbe per l'esistenza» ed è costretta «ad allargare l'orizzonte universale della speranza e della promessa a tutte le cose, non meno di quanto avesse fatto il pensiero apocalittico».⁵⁵ In modo stringato Moltmann concluderà che, «se Gesù è resuscitato dai morti, il Regno di Dio non può essere nulla di meno che una 'nuova creatio'».⁵⁶ Il carattere apocalittico di una simile impostazione è evidente; concentrata attorno alla categoria del *novum*,⁵⁷ la rivelazione di Dio nella rivelazione di Gesù non può essere sopportata da questo mondo; la contrapposizione a questo mondo rende impossibile il vedere la rivelazione nella forma dello svelamento, nemmeno nella forma del giudizio barthiano, ma esige una totalità nuova. Qui la dialettica hegeliana dello Spirito assoluto, inteso quale compimento della dialettica storica, è lasciata alle spalle: la novità che sorge dalla resurrezione in contrasto con la storia non ha nulla da spartire con quel progresso nel quale riconoscere il movimento autonomo dello Spirito assoluto. Il progresso, per Moltmann, scaturisce dalla promessa che, nella sua opposizione al reale, finisce per metterlo in moto.

Questo *novum* apocalittico, inteso come motore di un progresso instaurato da fuori, spinge a guardare lo stato del mondo come fondato nel futuro che verrà ed alla speranza come alla condizione soggettiva in grado di

⁵¹ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 196.

⁵² *Ibidem*, p. 198.

⁵³ *Ibidem*, p. 205.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 225.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 226.

⁵⁷ J. MOLTSMANN, *La categoria novità (novum) nella teologia cristiana*, in J. MOLTSMANN, *Prospettive della teologia*, pp. 203-220.

coglierlo e di avviarlo. Ma è almeno lecito domandarsi se una simile concezione faccia ancora spazio alla Incarnazione e, attraverso esso, alla storicità dell'agire di Dio. Rispondendo a simili critiche, Moltmann non menziona l'Incarnazione ma riconosce che

«tramite la sua morte Gesù è diventato 'storico' [historisch]. Tramite il suo risuscitamento egli è diventato escatologicamente 'colui che viene'. Il futuro di Dio dunque, che in sé ha assunto il crocifisso, ha guadagnato, al contrario, tramite il crocifisso, la sua forma reale nel mondo del peccato e della morte, dell'oscurità e del gran freddo».⁵⁸

In questo modo prende corpo una cristologia messianica dove Gesù è tanto il mediatore della vita divina quanto il fondamento della vita nuova e del nuovo mondo; per questo tutta la vita di Gesù ha rapporto con il futuro: «la croce di Cristo è l'incarnazione della sua resurrezione, la sua passione l'incarnazione della libertà e la sua morte l'incarnazione della vita».⁵⁹

Una simile prospettiva non ha molto da spartire con il «non-ancora» di Cullmann;⁶⁰ questi legge la storia salvifica come il legame che si dà tra quegli eventi salvifici in cui Dio si rivela. In quanto vertice di questa storia, Cristo è colui nel quale termina la rivelazione del disegno divino; dopo di lui vi può essere solo svelamento di quanto è realizzato in lui; lo spazio che si apre tra la venuta storica e la venuta gloriosa, tra il «già» e il «non ancora», legittima sì un certo sviluppo ma è lo sviluppo della coscienza ecclesiale di fede.⁶¹ Il guadagno del pensiero di Cullmann è quello di legare l'agire di Dio – che rimane divino e salvifico – alla storia umana; non chiarisce però come, in questa storia salvifica, l'agire di Dio si componga con quello umano.

Sarà Pannenberg⁶² a riprendere i temi del futuro ed a fare un ulteriore passo su questa strada. Deciso a dare rilievo dogmatico al metodo esegetico di G. Von Rad, il gruppo di teologi che lavora con lui – noto come *Heidelberger Kreis* – formulerà la tesi della rivelazione indiretta ed approderà ad una storia universale di rivelazione. Ritenendo inaccettabile l'abbandono della storia, proprio della teologia dialettica, e impraticabile la linea apocalittica

⁵⁸ J. MOLTSMANN, *Risposta alla critica*, p. 298.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 303.

⁶⁰ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trad. it., Bologna 1965; dello stesso autore, *Il mistero della Redenzione nella storia*, trad. it., Bologna 1966. Per un commento al suo pensiero si veda J. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai 1960; L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961.

⁶¹ Pannenberg indicherà la ragione della affermazione del pensiero di Cullmann nel mondo cattolico nel fatto che il «già» ed il «non ancora» aprono un largo spazio al ruolo storico-salvifico della Chiesa; l'affermazione è plausibile ma non per questo meno vera.

⁶² W. PANNENBERG, *Avvenimento di salvezza e storia* (1959), in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, trad. it., Brescia 1975, pp. 30-93; dello stesso autore, *Rivelazione come storia* (1961), trad. it., Bologna 1969. Sul suo pensiero si veda H.D. BETZ, *Das Verständnis der Apokalypik der Pannenberg*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 65 (1968), pp. 257-270; M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973; R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario ed opera di W. Pannenberg*, Brescia 1980; C.E. BRAATEN - P. CLAYTON (edd), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis 1988; G.L. BRENA, *La Teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Casale Monferrato (Alessandria) 1993.

di una rottura tra Dio e la storia, Pannenberg ritiene di dover ripensare il concetto stesso di rivelazione. A questo scopo accetta l'impostazione hegeliana di una automanifestazione dell'Assoluto, vedendovi il guadagno di una connotazione personale, ma aggiunge che questa manifestazione non è diretta ma è mediata dalla storia. Mentre Cullmann, sullo sfondo dei *magnalia Dei*, seleziona alcuni fatti che fa risalire a Dio, Pannenberg insiste su una storia che è sotto gli occhi di tutti ma, con Von Rad, insiste sulla possibilità di leggerli alla luce della fede così da riconoscerli – solo a questo livello – la presenza di Dio. Una simile prospettiva abbandona sia il principio della *sola Scriptura* sia la logica di una teologia autoritaria che sta costantemente al riparo della autorità della Parola;⁶³ al centro non viene la parola ma la *notitia* accertata e accertabile.

Il cuore del suo pensiero è il rapporto posto tra l'evidenza storica, che tutti possono accertare, e la coscienza credente: la storia non contraddice la fede ma è il luogo del suo esercizio intelligente. Mentre Bultmann consegna il fatto storico alla ragione illuminista e, pur rivendicando la diversità della coscienza credente, finisce per interpretarla in termini esistenzialisti, Pannenberg lega la razionalità credente alla storia; in questo modo essa è rimandata alla storia universale, alla sua fine come al suo momento sintetico e normativo: per questa via, l'evento Gesù – che altrimenti sarebbe dequalificato – viene visto come la prolessi escatologica, come l'anticipo della fine.⁶⁴

«Il carattere escatologico dell'avvenimento di Cristo garantisce che non ci sarà più alcuna ulteriore automanifestazione di Dio superiore a questo avvenimento: anche la fine del mondo attuerà semplicemente in misura cosmica ciò che è già accaduto a Gesù».⁶⁵

Poiché, poi, questa prolessi è espressa nelle formule giudaiche della resurrezione dai morti, Pannenberg concluderà che la storia di Israele appartiene alla fede cristiana. Questo nuovo concetto di Dio come futuro non esclude, come inutile, il concetto del Dio creatore, che Bloch abbandonava come espressione di una «potenza mitologica del passato»⁶⁶ ma piuttosto lo rinnova; intendendo Dio come «l'Essere stesso, il fondamento e la potenza di ogni essere e di ogni persona»,⁶⁷ si arriva a dare un fondamento alla potenza di futuro propria di Dio. Questo accostamento tra Dio come futuro ultimo della storia e Dio come fondamento dell'Essere mi sembra decisivo: solo la

⁶³ W. PANNENBERG, *La crisi del principio della Scrittura* (1963), in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali*, pp. 17-29. Nella critica ad una teologia autoritaria, Pannenberg comprende anche Moltmann che, attraverso la parola di promessa, ritrova la medesima concezione barthiana della autorità assoluta della Parola.

⁶⁴ La sua quarta tesi suona così: «la rivelazione universale della divinità di Dio non è ancora realizzata nella storia di Israele, ma soltanto nella sorte di Gesù di Nazareth, in quanto ivi si realizza anticipatamente la fine di tutti gli avvenimenti»; W. PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, p. 179.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁶⁶ Citato in W. PANNENBERG, *Il Dio della speranza. Dio come futuro* (1967), trad. it., Bologna 1969, p. 38.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 27-28.

loro unità permette di pensare ad un futuro autofondato e sopravveniente in termini non apocalittici, non opposti al mondo.

Questa impostazione esigerà un rinnovamento del concetto di creazione in termini processuali e dinamici ed un rinnovamento dello stesso modo di pensare Dio. L'eternità divina non andrà pensata come la cifra statica della sovranità atemporale di Dio ma come l'espressione della certezza che Dio

«non è soltanto il futuro del nostro presente di oggi, ma lo è stato anche di ogni tempo passato, e non nell'inoperosa distanza di una lontananza che sempre di più indietreggia davanti al processo storico, bensì nel senso di ciò che abbiamo appena detto, che egli partecipa ad ogni avvenimento e ad ogni epoca il suo immediato futuro storico che, attraverso la sua realizzazione del relativo futuro storico, lo ha staccato da se stesso come potenza dell'ultimo futuro e si comunica nel proprio futuro escatologico».⁶⁸

Moltmann riprenderà questi concetti e, come Pannenberg, insisterà sul rapporto tra Dio come futuro e Dio come fondamento; diversamente da Pannenberg, però, il suo problema non riguarda Dio ma la cristologia: vi è il rischio che «una cristologia solo escatologica conduce necessariamente alla concezione che ritiene inutile il mediatore, una volta arrivati alla meta».⁶⁹ Il suo suggerimento è allora quello di sviluppare la nozione cristologica di professi in quella di anticipazione: «il senso del fatto che Dio anticipi il suo futuro del nuovo essere in questo uno, consiste in questo che il nuovo essere è mediato, tramite questo uno, a tutti coloro che siedono nell'oscurità e nell'ombra della morte».⁷⁰ In questo modo Cristo non esercita solo una funzione esemplare ma una vera e propria capacità di rinnovamento; è infatti proprio della rappresentanza trasporre la sua sostanza dal rappresentante ai rappresentati: in caso contrario perderebbe la sua vitalità storica per trasformarsi in un alibi.

d. La comunione con Cristo: dal futuro alla ripresa del presente

Il punto di partenza è ovvio: la lettura apocalittica della storia coglie davvero il centro della predicazione di Gesù? L'attesa della venuta del Figlio dell'Uomo e la restaurazione del regno messianico possono farci dimenticare la presenza immediata e diretta di Dio? Il futuro assorbe e annulla il presente? In modo perentorio W. Breuning osserverà che «in nessun tempo l'escatologia si è incentrata, in tutte le sue dimensioni e con tanta chiarezza, in Gesù Cristo come nei nuovi tentativi».⁷¹ La comunione con Cristo è l'insuperabile radice di ogni escatologia. Riconoscere che questa è la radice ultima di ogni dinamismo escatologico significa da una parte che «una escatologia che pretendesse di 'sapere' qualcosa al di fuori di Cristo poggerrebbe su

⁶⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁹ J. MOLTSMANN, *Risposta alla critica*, p. 300.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 302.

⁷¹ W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, in J. FEINER - M. LOHRER (edd), *Mysterium salutis*, XI, p. 295.

speculazioni arbitrarie e quindi si condannerebbe da sé»,⁷² e dall'altra che «l'eschaton non si esaurisce in una pura promessa o futuro, perché si è ormai stabilito un legame talmente stretto con la storia che 'una' persona è diventata la sintesi fra ciò che per sua stessa essenza coincide con il futuro e con il passato storico».⁷³

Prendere sul serio questo «compimento personale» significa innanzitutto prendere le distanze da ogni escatologia di stampo fisico, attenta più alle cose ultime che a Cristo, ultima e definitiva verità della vita e del mondo. Significa però anche riprendersi la parte migliore della teologia dialettica e chiedersi se una concentrazione sulla resurrezione non finisca per amplificare ulteriormente un'escatologia di tipo materiale. Per contro mi sembra fondamentale ribadire che il carattere personale del compimento escatologico comporta una connotazione personale di tutta l'escatologia. È certo legittimo insistere sulla promessa e sul futuro ma bisognerà evitare di ridurre questi temi alla loro oggettività dimenticandone la radice. Andrà del pari ricordato che il «compimento personale» implica innanzitutto un libero rivolgersi di Dio al mondo; solo poi e su questa base ha senso ricordare che il compimento dell'uomo è il compimento di una persona che dispone liberamente di sé. È quanto sviluppa Balthasar in uno dei suoi ultimi contributi al nostro tema: egli ama ricordare che «nella forma e nell'evento costituiti da Gesù Cristo si muta essenzialmente il posto dell'uomo presso Dio e conseguentemente anche nel mondo».⁷⁴ Questo evento radicale muta il modo di intendere gli *eschata*; da una parte perde ogni valore una fisica delle cose ultime⁷⁵ e dall'altra il senso finito e frammentario della vita incontra in Gesù la Realtà totalmente Altra come Realtà che, proprio in lui, si svela benigna e donatrice di senso. Dopo Gesù non è più possibile considerare l'*eschaton* una realtà lontana e disancorata dall'oggi.

È quanto Rahner ribadisce continuamente quando ricorda che «l'escatologia si riferisce all'uomo redento così come egli è adesso»;⁷⁶ ovviamente l'uomo «come è adesso» è l'uomo segnato dalla grazia di Cristo ed illuminato dalla fede in lui. Segnato da un presente e orientato ad un futuro, questo credente è segnato da una tensione che non può essere sciolta tramutandola – come è avvenuto – in una successione cronologica di tempo storico, attesa del futuro e giudizio finale. L'unità escatologica tiene insieme, nella fede, il presente ed il futuro nel senso che la comunione con il Risorto

⁷² C. SCHÜTZ, *Fondazione generale*, p. 141.

⁷³ *Ibidem*, p. 140.

⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Lineamenti di escatologia*, in H.U. VON BALTHASAR, *Saggi teologici*, IV: *Lo Spirito e l'istituzione*, trad. it., Brescia 1979, p. 357. Scritto per un trattato di dogmatica giapponese, il saggio è del 1974 e non va confuso con il ben più noto testo, dal medesimo titolo, apparso nel 1959 in *Fragen der Theologie heute*.

⁷⁵ Y.M. CONGAR, *Fins derniers*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 33 (1949), pp. 463-484.

⁷⁶ K. RAHNER, *Escatologia*, in K. RAHNER (ed), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, III, trad. it., Brescia 1975, p. 537. Le stesse posizioni erano già in K. RAHNER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche* (1960), in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, trad. it., Roma 1969, pp. 399-440.

è una comunione reale ma aperta, è una comunione già presente ma non ancora compiuta. Questa dinamica unita, ben presente nelle prime comunità cristiane, non va sciolta: lungi dall'essere un peso, è invece un dato positivo, profondamente in grado di mobilitare la vita. La centralità di questa comunione escatologica con Cristo si diversifica sia dallo storicismo di chi, non vedendo l'arrivo della Parusia, conclude ad un suo ritardo così da chiedere o una disescatologizzazione della fede od un ripensamento esistenziale dell'escatologia, sia dall'ecclesiasticismo di chi sposta l'escatologia al termine della vita della Chiesa.

La comunione con Cristo è il dato escatologico per eccellenza,⁷⁷ comprensivo di rinnovamento del presente e di apertura al futuro; un avvenimento reale di questa nostra storia porta già con sé il giudizio: spetta alla fede mantenere la comunione con Cristo aperta a quel senso radicale che ci è svelato in lui. In quanto «nuovo Adamo», Cristo trascina l'umanità ed il mondo nel suo futuro. Se non vogliamo però appiattare il mondo su Cristo o Cristo sulla storia umana, dobbiamo ritenere che anche nel modo di tendere verso l'*eschaton* l'uomo ed il mondo mantengono la loro autonomia e la loro dignità e che, di conseguenza, la loro storia – pur mantenuta in un quadro escatologico – apporta qualcosa di nuovo. Il futuro aperto dall'evento Gesù mira allora a che «Dio sia tutto in tutti»;⁷⁸ solo a quest'ultimo livello Dio può rimanere se stesso e la fede è autentica.

e. Conclusioni provvisorie sulla nozione di «eschaton»

Riassumendo il ministero pubblico di Gesù, Wiederkehr scriverà che

«la dimensione dell'escatologia, del compimento storico per mezzo di Dio stesso, non è soltanto uno dei temi della predicazione di Gesù: è invece 'la' dimensione mediante la quale vengono in se stesse determinate la collocazione e persona di Gesù. ... Il fatto che con lui il futuro di Dio si sia già reso presente nel mondo dipende esclusivamente dal carattere di assolutezza e definitività escatologiche che qualifica la persona di Gesù».⁷⁹

A me pare che questo debba essere il punto di partenza di ogni riflessione. Approfondito, questo punto di partenza rimanda ad un compimento escatologico personale e mediato: personale perché riassunto in Cristo, uomo e Dio, mediato perché rivelato nella *kénosis*, nella auto-estranazione del Figlio di Dio per la salvezza del mondo.

A mio parere questo punto di partenza è irrinunciabile. Non mi pare quindi accettabile la critica di Moltmann quando questi osserva che

⁷⁷ «Per mezzo di Gesù il futuro che era stato promesso e che ora ci si attendeva acquista una più forte presenzialità. Ma questa intensificazione non poggia su una protrazione astratta del tempo, bensì è una conseguenza del più forte legame che stringe alla persona di Gesù»; D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, trad. it., Brescia 1978, p. 38.

⁷⁸ 1 Cor 15, 28.

⁷⁹ D. WIEDERKEHR, *Prospettive*, p. 42.

«così diventa difficile affermare ancora il futuro di Cristo come futuro universale: esso è soltanto il 'futuro del compimento' dei credenti. Inoltre non è chiaro come sia possibile sperimentare l'occultamento della presenza salvifica come segno del futuro e a partire da quale necessità la fede debba tramutarsi in speranza».⁸⁰

In realtà la *kénosis*, l'occultamento della presenza salvifica è fondamentale; in effetti è l'unica possibilità di giustificare quella escatologia secolarizzata che ha appunto sviluppato fino alla scissione la distinzione tra la predicazione e la persona di Gesù, tra il regno ed il Dio che lo fonda e lo realizza. Solo la *kénosis* può permettere una comprensione cristiana di questa storia. Inoltre, ben considerata, la croce «non si profila come un divieto di operare sul piano escatologico, bensì come il suo 'risultato' e come esortazione sempre nuova alla speranza e attualizzazione attive della signoria di Dio».⁸¹ Solo a partire da questo una cristologia sviluppata fino alla resurrezione si presenta come una «escatologia compiuta»; in quanto tale è comprensiva sia di presente che di futuro, sia di presenza del regno e della potenza di resurrezione che di attesa di quanto verrà: «condeterminati dal destino escatologico di Gesù», anche i cristiani «sono morti e risorti, ... risorti allo 'spirito' ma non all'esistenza terrena».⁸²

Dall'unico mistero di Cristo *eschaton* scaturiscono così due dinamiche escatologiche, quella che riguarda Cristo e quella che riguarda l'umanità, con particolare attenzione per la Chiesa. I due momenti non possono venir separati; il dinamismo escatologico inaugurato da Cristo va sostanzialmente considerato in via di realizzazione fino a che al Cristo *eschatos* non corrisponderà una umanità pienamente rinnovata. In questo senso la comunione escatologica con Cristo non è né limitata ai soli credenti né incapace di fondare la speranza; «noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui».⁸³ «Ciò che saremo», «saremo simili a lui» sono termini che non eliminano la creaturalità ma parlano piuttosto di un compimento che la eccede.

Intesa su questo sfondo la comunione escatologica con Cristo si svela come un affidarsi, un rimettersi – come Lui e per Lui – a quel Dio che ha rivelato in Gesù il suo favore verso l'umanità. L'escatologia si lega così alla esperienza di Gesù: «è l'espressione della convinzione che la storia è nelle mani di Dio e che la storia del mondo può trovare il suo completamento in Cristo, il quale personifica la promessa di Dio».⁸⁴ Su questo bisogna essere chiari: sia pure parlando del quarto vangelo, Mussner richiamerà una verità generale quando affermerà che «non l'escatologia giovannea radicalizzata è la ragione della dottrina della presenza attuale della salvezza, ma questa

⁸⁰ J. MOLTSMANN, *Orientamenti dell'escatologia*, pp. 30-31.

⁸¹ D. WIEDERKEHR, *Prospettive*, p. 47.

⁸² H.U. VON BALTHASAR, *Concetto dell'escatologia cristiana*, in H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V: *L'ultimo atto*, trad. it., Milano 1986, p. 19.

⁸³ 1 Gv 3, 2.

⁸⁴ C. SCHÜTZ, *Fondazione generale*, p. 121.

escatologia è – essa stessa – conseguenza della cristologia». ⁸⁵ Letto in termini cristologici, non solo l'*eschaton* non si contrappone al tempo ma lo chiarisce e lo illumina. In modo splendido, Schütz concluderà che l'escatologia è

«una dimensione profonda del tempo. In questo senso l'*eschaton* potrebbe essere definito addirittura come il mistero del tempo ... Il tempo come tale non ci permette di venir a capo di alcunché fino a quando non ci porremo di fronte al suo mistero, all'*eschaton* in esso nascosto».

Per questo è possibile distinguere ma non è possibile separare il tempo dall'*eschaton*; «colui che nell'*eschaton* riesce a scorgere il mistero del tempo è anche capace di cogliere nella pienezza del momento la struttura di speranza propria del tempo». ⁸⁶ Per questo, con ragione, Greshake ⁸⁷ sosterrà che la fine del mondo non è – in sé e per sé – teologicamente rilevante; il suo significato non può che scaturire dalla cristologia che assume la storia, l'ordine cronologico come l'ambito in cui è posto il rapporto tra il compimento cristologico e la sua realizzazione storico-mondana. Distinguendo tra *eschaton* e *eschatos*, tra compimento metastorico e avvenimento di Gesù, Schütz da una parte concluderà al carattere personale dell'*eschaton* e dall'altra manterrà una reale tensione tra escatologia e soteriologia: il futuro non è solo svelamento del presente ma, anche, suo compimento salvifico.

Questa prospettiva comporta dei presupposti. Rivelato nel mistero del Figlio fatto carne, l'*eschaton* suppone una sostanziale positività del mondo e della sua storia; l'innegabile presenza del male è seconda e non può spingersi fino alla rottura apocalittica con questa storia. L'incarnazione, infatti,

«è il vivo e personale, libero scambio tra le due sfere fino allora separate. In questo movimento dello scambio, egli mostra che le due sfere non sono originariamente estranee, l'una di contro all'altra, perché è stato mandato da Colui, che chiama Padre, in un mondo che al Padre appartiene». ⁸⁸

Rivelato nel Risorto che dona il suo Spirito, dono escatologico per eccellenza, l'*eschaton* appare la libertà e la novità di un amore che ha il contenuto e la forma del suo potere in quel dono di sé per tutti, filialmente restituito al Padre da Gesù per lo Spirito. In questa prospettiva la novità escatologica è pensata sulla base della nozione di creazione: là dove l'*eschaton* è inteso come nuova creazione da una parte si è costretti a collegarla – attraverso il medio dell'anima immortale e del corpo trasformato e glorificato – alla prima creazione e dall'altra il compimento è, in qualche modo, messo in rapporto con la fine. Il compimento glorioso di una totalità contingente comprende la fine di questa realtà storica. Si stabilisce così un rapporto

⁸⁵ F. MUSSNER, *ZOH. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Ein Beitrag zum biblischen Theologie*, München 1952, p. 147. La stessa valutazione è in J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964.

⁸⁶ C. SCHÜTZ, *Fondazione generale*, p. 179.

⁸⁷ G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.

⁸⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Lineamenti*, p. 358.

tra *eschaton* e *creatio*. Contro ogni tentativo mitologico di eterno ritorno, la fede cristiana fissa sia la certezza della irreversibilità della storia sia la convinzione della impossibilità dell'annientamento del mondo. Il segreto della storia sta nell'*eschaton* ma questo ha scelto di realizzarsi attraverso la storia.

2. *La teologia della storia*

Il dibattito sull'escatologia ci ha portato a recuperare la storia ed a leggerla alla luce dell'*eschaton*; completamento di questo tema è la teologia della storia. Questa è una forma di presa di coscienza della originalità della fede cristiana; mentre Daniélou la contrappone alla concezione greca, ontologica, Balthasar la vede come concentrata attorno a Gesù, visto sia come fatto storico sia come norma universale e necessaria. Anche se Daniélou fa cominciare la teologia della storia dal *De Civitate Dei* di Agostino, sarà solo con il diciannovesimo secolo che il mondo sarà visto come una totalità storica; questa filosofia della storia interpellierà decisamente la fede e la provocherà ad una risposta. Nascerà così la teologia della storia, una teologia che si avvale anche di due tipi di problematiche: il bisogno di dare una fondazione alle esigenze spirituali dei movimenti laicali e l'apporto delle ricerche esegetiche sulla storia della salvezza.

a. Incarnazionismo o escatologismo

Le associazioni di impegno cristiano nel mondo, come l'Azione cattolica, si erano ben presto incontrate e scontrate con le questioni poste dalla storia e dal progresso. Pensare teologicamente quelle problematiche portava da una parte a ritenere che la creazione e la santificazione avevano posto su basi nuove la storia e l'attività umana e dall'altra a ricordare che lo spazio del male e della redenzione esigeva di concludere che la storia non è solo opera umana. Su queste diverse basi avevano finito per costituirsi due correnti teologiche che, con il linguaggio del tempo, possiamo indicare come «incarnazionismo» ed «escatologismo»; ne erano capofila G. Thils⁸⁹ e D. Dubarle⁹⁰ per l'incarnazionismo, L. Bouyer⁹¹ e J. Daniélou⁹² per l'escatologismo. Gli uni vedevano una continuità tra la condizione terrena e quella celeste mentre i secondi parlavano di una radicale discontinuità; i primi sottolineavano il valore dell'azione umana fino a ricavarne un nuovo paradigma di santità – la santità nel mondo – i secondi ribattevano che la santità non è mai immersione nel mondo ma separazione da esso e, di

⁸⁹ G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, trad. it., Alba 1949.

⁹⁰ D. DUBARLE, *Optimisme devant ce monde*, Paris 1949.

⁹¹ L. BOUYER, *Christianisme et Eschatologie*, in «La Vie Intellectuelle», 16 (1948), pp. 6-38; L. BOUYER, *Humain ou chrétien?*, Bruges 1958.

⁹² J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia* (1953), trad. it., Brescia 1963.

conseguenza, mettevano l'accento sulla contemplazione. I primi ribadivano il valore della testimonianza e dell'impegno mentre i secondi rifiutavano ogni visione progressiva della storia temendo di non dare così il giusto rilievo a quell'avvenimento cristologico nel quale tutto si è già compiuto.

Questi dibattiti – documentati dalla ricchezza dei bollettini bibliografici⁹³ – rappresenteranno l'itinerario attraverso cui si giungerà a formulare una teologia della storia. In pratica molti autori proveranno a cercare una mediazione tra le due correnti. Un particolare rilievo rivestiranno gli interventi di M. Flich e Z. Alszegehy da una parte⁹⁴ e di L. Malevez dall'altra⁹⁵ che, su questi temi, si atterranno ad una precisa distinzione tra il livello naturale e quello soprannaturale. A livello naturale andrà tenuto presente che Dio opera attraverso le cause seconde, a livello soprannaturale non si potrà dimenticare che l'agire di Dio, pur trascendente, non può fare a meno di coinvolgere anche la libertà. Pur tenendo presente l'intreccio di queste due ottiche, non si potrà dimenticare che il loro fine è diverso: la storia soprannaturale mira alla *parusia* mentre quella naturale si sforza di creare le condizioni più adatte allo svolgimento della vita. In pratica si riversano qui le diverse posizioni sui rapporti tra natura e grazia; mentre l'elevazione soprannaturale ridonda sulla vita umana, rivela però – al tempo stesso – la possibilità di una resistenza alla grazia. Tra i diversi tentativi di sintesi, merita un ricordo quello di Congar⁹⁶ e della sua teologia del laicato: da una parte indicherà in Cristo il garante di una vita nuova a cui l'umanità e lo stesso cosmo sono chiamati, e dall'altra ricorderà che il regno supera le forze umane e viene a noi come dono di Dio. Per questa via si arriverà ad una teologia della storia, inevitabilmente più attenta agli orizzonti globali del pensiero anche laico.

b. L'apporto degli esegeti

La valorizzazione della storia ed il suo legame con il regno escatologico saranno decisamente riaffermati da C.H. Dodd: questi nel 1935 pubblicherà *Le parabole del regno* e nel 1936 *La predicazione apostolica e il suo svi-*

⁹³ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*, in «Gregorianum», 35 (1954), pp. 256-298; L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire*, I: *Dans la théologie de K. Barth*, in «Nouvelle Revue Théologique», 71 (1949), pp. 113-134; II: *Dans la théologie catholique*, *ibidem*, pp. 244-264; K. RAHNER, *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*, in «Stimmen der Zeit», 140 (1947), pp. 408-428; J. DANÉLOU, *Christianisme et histoire*, in «Études», 254 (1947), pp. 166-184; R. AUBERT, *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, in «Collectanea Mechliniensia», 33 (1948), pp. 129-149; G. THILS, *La théologie de l'histoire. Note bibliographique*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 24 (1950), pp. 89-95; N. PETRUZZELLIS, *Filosofia e teologia della storia*, in «Humanitas», 7 (1952), pp. 749-762; P.D. OPTATUS, *Theologie der geschiedenis in het verleden en het heden*, in «Katholiek Archief», 8 (1953), pp. 265-312; F. LEFEBVRE, *Philosophie ou théologie de l'histoire?*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», 23 (1953), pp. 27-284; K. WENNEMER, *Zur Frage einer heilsgeschichtlicher Theologie*, in «Scholastik», 29 (1954), pp. 73-79; W. KASPER, *Storia, Teologia della*, in *Sacramentum Mundi*, VIII, Brescia 1977, pp. 96-106.

⁹⁴ M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*.

⁹⁵ L. MALEVEZ, *La vision chrétienne*.

⁹⁶ Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato* (1953), trad. it., Brescia 1966.

luppo.⁹⁷ Nel primo lavoro parla del regno come di una realtà presente e non solo sperata o attesa; nemmeno l'utilizzo del linguaggio apocalittico dovrebbe dimenticare che Gesù parla di qualcosa che è già operante nell'ambito umano. Da qui il termine di *realized eschatology* per indicare il suo pensiero. Il secondo testo indica nella storia di Gesù, intesa come ambito della venuta del regno, il dato che soddisfa tutte le condizioni dell'evento escatologico; saranno alcuni settori della comunità primitiva a modificare questa originaria impostazione per far spazio al tema di un futuro ultimo: essi recupereranno temi giudaici e apocalittici per rispondere così al senso di una storia che, pur pensata unitariamente, pone però il problema della sua continuazione. Gesù è così il senso ultimo – che verrà – anche di quella storia che continua.

L'opera di Dodd resterà sconosciuta a Cullmann che, nel 1946, darà alle stampe il suo *Cristo e il tempo*;⁹⁸ solo più tardi il professore svizzero ne prenderà conoscenza e, pur criticando la frattura posta da Dodd tra Gesù ed i suoi discepoli, riconoscerà che si situa all'interno di una concezione temporale comune a Gesù ed alla comunità primitiva. La base del pensiero di Cullmann è costituita dalla distinzione tra *chrónos* e *kairós* e dalla lettura di quest'ultimo attorno alla tradizionale concezione dei *magnalia Dei*; ne ricaverà una concezione storico-salvifica che altro non è che la loro continuità e la loro irreversibilità. Al centro di questa lettura sta l'evento Cristo, che Cullmann legge come la manifestazione decisiva della sovranità di Dio. Questa linea storico-salvifica «non è una cornice puramente formale di cui la predicazione cristiana primitiva possa essere spogliata. Essa fa parte, al contrario, della sua stessa essenza».⁹⁹

Questo riconoscimento della decisività della storia e della centralità di Cristo porta a concludere che Cristo segna una tale svolta da dover dire che ciò che viene dopo di lui non può più essere pensato indipendentemente da lui. Con Cristo termina la rivelazione del disegno divino di salvezza; ciò che viene dopo di lui è sviluppo dell'evento salvifico realizzato in lui.

«L'escatologia non viene eliminata ma è detronizzata sia dal punto di vista della cronologia che del contenuto. La detronizzazione dell'escatologia, che è collegata per altro ad un'attesa ancor più ardente dell'avvenire, coincide con la venuta di Cristo ed è causata non dal ritardo della parusia ma da questo fatto positivo».

In modo stringato, lo stesso autore commenterà l'*efápax* cristologico osservando che, ormai, «la norma non è più costituita da ciò che verrà, ma

⁹⁷ C.H. DODD, *Le parabole del regno* (1935), trad. it., Brescia 1976; dello stesso autore, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (1936), trad. it., Brescia 1973.

⁹⁸ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (1946), trad. it., Bologna 1965. In una seconda opera Cullmann ribadirà le sue tesi e discuterà i vari interventi sul suo pensiero: O. CULLMANN, *Il mistero della Redenzione nella storia* (1965), trad. it., Bologna 1966. Sul suo pensiero si veda J. FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai 1960; L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961.

⁹⁹ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, p. 143.

da Colui che è già venuto».¹⁰⁰ Per pensare con coerenza questa centralità bisognerà mostrare che tutta la realtà ha il suo senso in Cristo; nell'attesa della parusia, Cullmann si accontenta di mostrare come questo supponga un «già» e un «non-ancora», aprendo così uno spazio – quello della chiesa – tra la venuta storica e quella gloriosa di Gesù.¹⁰¹ Anche per questo la linea escatologica di Cullmann registrerà sostanziali consensi, specie in campo cattolico; nel giro di una decina d'anni vi si allineeranno i lavori di J. Bonsirven¹⁰² e R. Schnackenburg.¹⁰³ In ogni caso rimane aperto il problema di precisare meglio i rapporti tra l'agire di Dio e la storia di salvezza: il silenzio di Cullmann sul posto dell'uomo porterà Frisque a rimproverargli una forma di soprannaturalismo estrinsecista, incapace di rendere ragione, fino in fondo, alla coscienza credente.

c. La teologia della storia in ambito cattolico

Su questo sfondo di idee nasce la teologia della storia.¹⁰⁴ Questa nasce distaccandosi dai grandi monismi del diciannovesimo secolo che intendevano la storia come un processo irreversibile, dalla natura priva di coscienza alla coscienza umana e dalla pluralità delle coscienze ad una loro qualche unità, vista come ambito di concentrazione di ogni forma spirituale di autodeterminazione. Il dato propriamente teologico è costituito dalla cristologia:

«dal momento che la rivelazione indica nell'uomo-Dio l'obiettivo finale di questa piena integrazione cosmologica e storica verso il quale si dirige la storia nella sua totalità, la sintesi di filosofia e teologia della storia non appare più un'istanza troppo audace e di là da venire, ma piuttosto un fatto compiuto».¹⁰⁵

La maggior parte di questi autori si muove in un quadro affine alle tesi di Cullmann sulla storia della salvezza, provando a dar loro una forma organica e sistematica. Se C. Journet identificherà la storia della salvezza con

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 170.

¹⁰¹ Da questa impostazione, Cullmann non manca di ricavare conclusioni generali; la storia della salvezza sarebbe la dimensione basilare di ogni teologia cristiana: questa, nella sua essenza, sarebbe teologia storico-salvifica e dovrebbe, di conseguenza, abbandonare ogni legame metafisico. Vi è qui un tradimento che l'autore imputa alla patristica: «assai presto, la concezione greca del tempo si è sostituita a quella biblica. Si è perpetuato così, attraverso tutta la storia dei dogmi sino ai nostri giorni, un grave malinteso che porta a ritenere 'cristiano' ciò che in realtà è greco. La concezione cristiana primitiva della storia della salvezza legata alla linea temporale continua, dissoltasi nella metafisica, ha dato origine all'eresia, se per eresia si intende una deviazione dal cristianesimo primitivo»; O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, pp. 77-78.

¹⁰² J. BONSIIVEN, *Le règne de Dieu*, Paris 1957.

¹⁰³ SCHNACKENBURG R., *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica* (1965), trad. it., Bologna 1971.

¹⁰⁴ J. DANIELOU, *Saggio sul mistero*; J. MOURoux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962; H. MARROU, *Teologia della storia*, trad. it., Milano 1969; C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, III: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Bruges 1969 (in particolare Capitolo I: «Notions préliminaires: le sens de l'histoire», pp. 13-103; Excursus I: «D'une théologie de l'histoire du salut», pp. 103-111); B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio ed il compimento*, Cinisello Balsamo (MI) 1991.

¹⁰⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, trad. it., Milano 1970, p. 148.

la storia della Chiesa,¹⁰⁶ Daniélou si muoverà sulla base di una analogia con la cristologia calcedonese: servendosi della tesi delle due nature, indivise e inconfuse, proverà a dare a queste tesi la loro più alta esplicitazione.¹⁰⁷

«La persona di Cristo che unisce le due nature nell'unione ipostatica ci è apparsa come il termine (télos) assoluto nella storia. Ma resta pur vero che essa non ne segna la fine, il 'péras'. Dopo di essa sussiste un'attesa che è la ripercussione dell'opera compiuta da Cristo nella umanità intera. Se il Cristo è la fine dell'Antico Testamento, Egli è anche il Primogenito della nuova creazione».¹⁰⁸

Pur riconoscendo il valore positivo della creazione, Daniélou accentuerà una prospettiva pessimista ed escatologica che da una parte accentuerà la decadenza della storia ponendola sotto il giudizio, e dall'altra legherà la Chiesa al battesimo visto come il sacramento che «riunisce la comunità messianica dei salvati alla vigilia del giudizio».¹⁰⁹

Due autori, però, spiccano sopra tutti gli altri e si muovono lungo percorsi originali anche se, tra loro, diversi. Il primo è Balthasar,¹¹⁰ che darà ai suoi lavori un'inconfondibile connotazione cristologica. Anche per lui la cristologia è il «nucleo essenziale di una teologia della storia»¹¹¹ ma, invece di rifarsi a Calcedonia, egli porrà una profonda relazione tra la storia umana e la forma – storica – dell'evento-Gesù. A suo modo di vedere la forma dell'evento cristologico tiene insieme due elementi:

«l'elemento fattuale che, come tale, è il singolo, il sensibile, il concreto e il contingente, e l'universale-necessario, la cui universalità coincide con la sua astrattezza, con il suo carattere di legge e validità che prescinde dal caso singolo, per dargli norma, trascendendolo».¹¹²

In questo senso Gesù è l'archetipo dell'incontro tra la vita trinitaria da una parte e l'obbedienza creaturale dall'altra; nella sua filialità Cristo accoglie tutto ciò che viene dal Padre mentre, nella sua creaturalità, accoglie il tempo e gli dà quella forma che è propria del suo essere aperto alla missione avuta dal Padre. Di conseguenza tutto si risolve nel rapporto tra la temporalità

¹⁰⁶ «Nous pensons à une théologie de l'histoire du salut coïncidant avec l'histoire des destinées de l'Église, laquelle est ici-bas le lieu de la rédemption du monde et de l'habitation de l'Esprit saint. Elle considérerait l'Église dans ses antécédents (monde de la création). Puis en elle-même (monde de la rédemption): tout d'abord, elle y est régie par les économies provisoires de la Loi de nature et de la Loi mosaïque. Puis vient le moment où, par l'Incarnation et la Pentecôte, elle s'enracine dans la Trinité. Elle chemine enfin vers la Parousie où elle trouvera sa consommation: c'est l'économie de la Loi nouvelle»; C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, III: *Essai de théologie*, p. 107.

¹⁰⁷ Oltre al citato *Saggio sul mistero della storia*, si veda anche J. DANIELOU, *Christologie et Eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd), *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, pp. 269-286; poiché la cristologia è il criterio logico della escatologia, la distinzione cristologica delle nature è il modello di una distinzione ma anche di una relazione – come attesa di salvezza – della storia umana e di quella soprannaturale.

¹⁰⁸ J. DANIELOU, *Saggio sul mistero*, p. 214.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 298.

¹¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo* (1950), trad. it., Brescia 1964. Sempre del medesimo autore si veda *Il tutto nel frammento*.

¹¹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, p. 7.

¹¹² *Ibidem*, p. 9.

cristologica e la temporalità propria della storia umana: invece di appiattare il ministero della Chiesa sul progresso del mondo, ne viene lo sforzo di ricercare tutto ciò che, nella storia umana, è segno dell'anelito e della misteriosa presenza di Cristo:

«È opportuno vedere Chiesa e Spirito Santo come il modo duplice e unitario insieme in cui il Cristo ascenso, che ha raggiunto per se stesso l'eschaton storico e ne ha superato i limiti, si rende presente secondo la sua promessa nella storia temporale ... Questo processo, per tramite del quale la verità vera viene portata alla luce attraverso lo Spirito e basandosi sulla Chiesa, costituirà il senso obiettivo della storia».¹¹³

L'altro autore è A. Darlap:¹¹⁴ questi proverà a sviluppare le tesi di Rahner¹¹⁵ e, a partire da una piena coscienza della storicità umana, la motiverà con una riflessione trascendentale. Perché l'uomo sia indirizzato ad un evento salvifico e storico occorre pensare trascendentalmente l'uomo come l'essere della storicità salvifica e la storia salvifica come la sua realizzazione. In questo quadro la creazione, l'inizio, è la determinazione delle condizioni di possibilità di tutto questo: l'uomo riceve una struttura che, mentre gli fissa un compito ed un futuro, gli ricorda che questo futuro gli sopravviene da fuori e costituisce la ragione della sua esistenza nella libertà e nella responsabilità. In questo accogliersi come capacità di rispondere al mistero divino sta la libertà: «essa non è la facoltà di fare questo o quello, bensì la facoltà di decidere di sé e di fare se stesso».¹¹⁶ In quanto realizzazione piena di queste dinamiche cosmiche e antropologiche, la cristologia viene collocata all'interno di una concezione evolutiva del mondo fino a supporre che ogni cosa, in forza di una autotrascendenza attiva, incontri il Salvatore assoluto.

«Questa autotrascendenza del cosmo nell'uomo verso la sua propria totalità e il suo fondamento è giunta realmente e completamente alla sua ultima pienezza solo quando il cosmo nella creatura spirituale – suo fine e suo vertice – non è solo ciò che è stato posto fuori dal suo fondamento, ciò che è stato creato, bensì riceve l'autocomunicazione diretta da parte del suo fondamento stesso. Tale autocomunicazione diretta da parte di Dio alla creatura spirituale avviene in quella che chiamiamo 'grazia' (durante il decorso storico di tale autocomunicazione) e 'gloria' (nella sua perfezione finale). Dio non solo crea la realtà diversa da sé, bensì le dona se stesso. Il mondo riceve Dio, che è l'infinito e il mistero ineffabile, in maniera tale che lui diventa la sua vita intima».¹¹⁷

Abbiamo qui il senso ultimo della storia; lungi dal ridursi alla pura fatticità, la storia rimanda all'agire di quel Dio che ne fissa il senso definitivo e all'interpretazione di quella fede che ne coglie e ne accetta il senso.

¹¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, p. 102.

¹¹⁴ A. DARLAP, *I fondamenti d'una teologia della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd), *Mysterium salutis*, I, trad. it., Brescia 1967, pp. 31-221.

¹¹⁵ K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, trad. it., Roma 1965, pp. 497-532.

¹¹⁶ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, trad. it., Alba 1977, p. 63.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 252. Si veda tutto il paragrafo «La cristologia all'interno di una concezione evolutiva del mondo», pp. 237-266.

Queste prospettive si muovono verso una certa relativizzazione della storia che trova il suo senso solo in ambito cristiano; anche se le diverse sensibilità teologiche sottolineano, volta a volta, il vivere la vita di Cristo o l'adempire la missione della chiesa o il testimoniare il regno promesso, appare abbastanza chiaro che la storia e il progresso umano hanno valore solo in quanto permeati di spirito cristiano e così ricondotti alla sua signoria. Poiché però questa ricapitolazione non si manifesterà del tutto se non con la *parusia*, la vita cristiana nel tempo sarà accompagnata da una costitutiva tensione: chiamata a riconoscere la bontà della creazione, dovrà sempre tendere a qualcosa che la supera, dovrà sempre vigilare senza pretendere di conoscere in anticipo i risultati finali.

d. L'«eschaton» e il potere della storia: verso una ermeneutica del futuro

Questa comprensione teologica della storia spiega il bisogno di riconoscere i segni della attiva presenza di Dio nella storia. Per farlo bisognerà chiarire il senso del «futuro di Dio» e le regole per una sua ermeneutica; questo futuro, infatti, non potrà venir descritto solo come radicale novità o come radicale rottura con il presente senza diventare, di conseguenza, del tutto incomprensibile. Un importante contributo, al riguardo, sarà l'invito di Rahner a distinguere tra futuro assoluto e futuro intramondano:¹¹⁸ il primo rimanda ad un futuro autofondato e gratuito che mi viene liberamente incontro come dono, il secondo invece lo legge antropologicamente, permettendo così alla persona di attenderlo e di sperarlo, di favorirlo e di realizzarlo. Su questa base, quella di un complesso rapporto tra futuro assoluto e futuro mondano, bisognerà sempre badare a non ridurre le promesse escatologiche di Dio ai semplici desideri della persona: se sarà sempre legittimo pregare perché venga il regno e attenderlo come un dono, non si dovrà nemmeno sganciarlo totalmente dalla storia umana.

Queste prospettive spiegano perché, nonostante tutto, la determinazione del futuro escatologico non potrà fare a meno di confrontarsi con i paradigmi del futuro propri delle diverse epoche;¹¹⁹ nel nostro caso non si potrà fare a meno di confrontarsi con l'idealismo e con il marxismo e, nella misura in cui la loro concezione di una totalità dinamica e dialettica è erosa dalla svolta verso il particolare, anche con il pensiero debole. Per questa via sono nate diverse accentuazioni di cui, qui, vorrei ricordare solo la teologia politica di Metz e la teologia della liberazione. Dopo aver denunciato la privatizzazione della fede, con la tesi della «riserva escatologica» Metz¹²⁰ ha fatto valere il

¹¹⁸ K. RAHNER, *Il problema del futuro*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, IV, trad. it., Roma 1973, pp. 645-671; dello stesso autore si vedano, *Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, III, trad. it., Roma 1969, pp. 619-626; *Utopia marxista e avvenire cristiano dell'uomo*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, I, trad. it., Roma 1968, pp. 119-134; *Chiesa e Parusia di Cristo*, *ibidem*, pp. 479-508.

¹¹⁹ Penso ad esempio ad E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris - Louvain 1952.

¹²⁰ J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, trad. it., Brescia 1969; dello stesso autore, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, trad. it., Brescia 1978; *Al di là della*

carattere critico della escatologia e con quella della «memoria sovversiva della fede» le ha affidato un compito costruttivo. Ne verrà una escatologia critico-creatrice che sostituisce con la *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* il ruolo emancipatore giocato dalla ragione illuminista nelle varie filosofie del progresso. In questo modo, proprio per il suo carattere escatologico, la fede è messa al servizio della salvezza di tutti; anche gli emarginati e gli esclusi sono qui accolti e portati a quella pienezza che solo il Dio della resurrezione può garantire loro.

Quanto alla teologia della liberazione, sorta sull'onda della conferenza di Medellin,¹²¹ si può dire che affronterà il rapporto con il mondo nel quadro della particolare situazione latino-americana e, a partire dalla condivisione della situazione dei poveri, mirerà ad un rinnovamento della teologia e dei suoi metodi. Il nodo teorico del rapporto tra evangelizzazione e liberazione sarà il problema teologico per eccellenza di questa teologia e, per lo più, si avvarrà della sottolineatura della unità della storia: contro ogni dualismo ed ogni spiritualismo, affermerà l'unicità del divenire umano chiamato, nella totalità dei suoi aspetti, a riconoscere ed a confessare la signoria di Cristo. Su questo il dibattito troverà il suo punto conclusivo nei ben noti interventi vaticani¹²² che, precisando la non coincidenza di liberazione cristiana e liberazione storica, proveranno a chiarire il contenuto socialmente impegnativo della libertà cristiana.

3. *Gli ultimi apporti*

A completamento di quanto detto sopra, vorrei toccare due ultime questioni; poste in questi ultimi decenni, hanno il pregio di cogliere aspetti spesso dati per ovvii e pacifici.

La prima è la questione del millenarismo; non senza ragioni, Moltmann ha affermato che una escatologia che non si dilatasse fino a comprendere il cosmo ed a rendergli ragione, finirebbe per sfociare in una escatologia gnostica: prospetterebbe una redenzione dal mondo invece che una redenzione con il mondo.¹²³

La seconda riguarda la tesi della resurrezione nella morte e la conseguente visione della fine del mondo come *theologoumenon*, come pura

religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo, trad. it., Brescia 1981; *Sul concetto della nuova teologia politica. 1967-1997*, trad. it., Brescia 1998.

¹²¹ La letteratura al riguardo è enorme. Qui ricordo solo il testo di Gutierrez che sta all'inizio di questa teologia: G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, trad. it., Brescia 1972; ad esso aggiungo il fondamentale lavoro metodologico di C. BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis 1992 e due comode raccolte di testi: R. GIBELLINI (ed), *La nuova frontiera della teologia in America latina*, Brescia 1975; C. CADORETTE - M. GIBLIN - M.J. LEGGE - M.H. SNYDER, *Liberation Theology. An Introduction Reader*, Maryknoll - New York 1992.

¹²² Si tratta delle due Istruzioni della S. Congregazione per la Dottrina della fede: *Libertatis Nuntius* del 1984 (*Enchiridion Vaticanum*, IX, Bologna 1987, pp. 866-987) e *Libertatis conscientia* del 1986 (*Enchiridion Vaticanum*, X, Bologna 1989, pp. 196-344).

¹²³ J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana* (1995), trad. it., Brescia 1998, p. 285.

ipotesi teologica. Le due prospettive sono chiaramente divergenti; mentre Moltmann chiede una valorizzazione del mondo, Greshake ricorda che

«non sappiamo come si presenti un futuro oltre la morte, ma non abbiamo neanche bisogno di saperlo. Ma soprattutto non è necessario ritenere vincolanti rappresentazioni proprie di un'immagine passata del mondo, che oggi sono per i più sicuramente inaccettabili».¹²⁴

Per quanto la visuale sia diversa, entrambi riconoscono – ed è gioco-forza farlo – che la dimensione storica trova la sua forma in un determinato rapporto con il mondo. Questo ci basta per vedere qui un interessante complemento del nostro tema.

a. La rinascita del millenarismo

Moltmann, è certamente l'autore che si è impegnato più di ogni altro su questo tema.¹²⁵ La sua intenzione di riproporre una escatologia cosmica, che salvaguardi il valore perenne del chiliasmo, si fonda su una esplicita e dichiarata fondazione pasquale; questo dovrebbe salvaguardare il suo pensiero da ogni forma di rincorsa alle moderne concezioni della fine del mondo. Nonostante queste affermazioni, il suo pensiero si presenta come una sinfonia di molte voci, tra le quali compaiono – espressamente citati – Teilhard e Whitehead, Bloch e Schelling, una certa visione della scienza e l'ebraismo.

Lo ispira la convinzione che la storia dell'Europa è guidata dalla bussola rivoluzionaria dell'apocalittica e che il luogo storico per eccellenza di questo fermento è Israele. Per questo medita Taubes¹²⁶ e la sua visione di uno strappo apocalittico, verticale, attraverso il quale soltanto il messianico fa il suo ingresso nella storia; soprattutto si ferma su K. Löwith che, nel 1949, subito dopo la guerra, stampava la sua ricerca sulla storia:¹²⁷ staccandosi da ogni visione totalizzante e divinizzante, questi vi sosteneva che ogni filosofia moderna della storia scaturisce dalla fede biblica nel compimento ma deve concludersi con la secolarizzazione di questo modello escatologico. Mettendo a nudo le radici biblico-cristiane della filosofia della storia, Löwith intendeva staccarsi da Hegel e dalle radici cristiane che lo alimentano: per lui, le latenze escatologiche del pensiero occidentale finiscono per trascinarlo fuori della storia mentre è nell'ambito della natura finita che bisogna rimanere. In questo modo sia Taubes che Löwith finivano per riportare il senso ultimo della storia

¹²⁴ G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, trad. it., Brescia 1978, p. 66.

¹²⁵ J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, trad. it., Brescia 1991 (V: *La resurrezione escatologica di Cristo*, 2, pp. 45-307; VI: *Il Cristo cosmico*, pp. 309-350; VII: *La Parusia di Cristo*, pp. 351-381); dello stesso autore si vedano inoltre *Dio nella creazione, Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*; trad. it., Brescia 1994 e *L'avvento di Dio*.

¹²⁶ J. TAUBES, *Escatologia occidentale*.

¹²⁷ K. LÖWITH, *Significato e fine della storia* (1949), trad. it., Milano 1989. I diversi titoli sono di per sé significativi: *Meaning in History* (1949) in inglese, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1952) in tedesco.

rivoluzionaria e catastrofica dell'Occidente alla sua radice escatologica; solo il separarsi da questa radice, solo la ricerca di una speranza intramondana poteva dare nuova linfa ad un mondo stremato dalle sue rivoluzioni. Da qui l'interesse per il mondo, per questo mondo finito e storico; là poi dove questa concezione, volta a valorizzare il mondo, si incontrava con le tesi del circolo di Heidelberg e la loro visione della *Rivelazione come storia* l'interesse per questa storia mondana subiva un ulteriore rinforzo. È superfluo aggiungere che queste impostazioni si separavano definitivamente dal programma di Bultmann che, al contrario, aveva liquidato l'escatologia come pensiero e linguaggio mitologico.

Moltmann ritiene giunto il momento di riprendere le fila di questo problema e lo fa ripartendo dalle scritture. Di per sé, si dovrebbe dire che il millenarismo è una forma particolare della apocalittica giudaica, cioè di quel movimento che – dal III-II secolo a.C. fino alla prima metà del II secolo d.C. – esprime una posizione pessimista verso la cultura e verso la civiltà. Situato all'interno della concezione deuteronomista e stimolato dagli eventi accaduti sotto Antioco IV, questo pessimismo si collega anche a delle tematiche cosmologiche; a fronte di un luminoso «tempo della fine», tratteggia in modo pesante e drammatico il presente storico,¹²⁸ perseguendo così un chiaro intento politico: esigere una resistenza alla potenza dominante del tempo, sostenendo una coscienza rivoluzionaria che le si contrapponga. Va detto che, mentre la «fine del mondo» ha in genere un significato drammatico, la «fine dei tempi» ha un significato positivo: rimanda alla conclusione del processo storico, una conclusione operata da quel medesimo Dio che l'ha inaugurato con la creazione del mondo prima e della umanità poi. Noti a Dio solo, i tempi che scandiscono la storia della salvezza sono scritti in un libro conservato in cielo¹²⁹ ma sono anche rivelati a un veggente che prende in consegna il libro od è istruito sul suo contenuto da qualche personaggio celeste.¹³⁰ In questo modo la fine dei tempi diventa conoscibile; anzi è già cominciata. Qumran utilizzerà a questo scopo i testi di Is 40, 3 per indicare la partenza della comunità verso il deserto e quelli di Is 28, 16; Nm 24, 17; Zac 13, 7 per parlare della stessa comunità. Queste prospettive passeranno nella predicazione del Battista ed in quella di Gesù: il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino, è in mezzo a noi; passeranno anche nelle formulazioni di fede delle prime comunità cristiane: ne è prova sia l'esperienza di Tessalonica,¹³¹ sia la pretesa che la resurrezione abbia già avuto luogo,¹³² sia l'attenzione di Luca a disculpare i cristiani da accuse rivoluzionarie.¹³³

Su questo ampio sfondo si colloca il millenarismo. Provando a chiarire la nozione di «fine dei tempi», ricevuta dalle scritture, i cristiani si trovano

¹²⁸ Si possono trovare degli esempi nella genealogia dei cainiti: Gen 4, 17-24; nei temi delle settimane: Dan 9, 24; od in quelli degli animali: Dan 7, 1-8.

¹²⁹ Ap 5, 1-8. Oltre, ovviamente, ai testi apocalittici del 1° Henoch e dei Giubilei.

¹³⁰ Dan 12, 4-9.

¹³¹ 2 Ts 2, 1-3. 11; 1 Ts 5, 1.

¹³² 2 Tm 2, 18.

¹³³ At 17, 5-8.

a dover precisare sia il senso generale della storia sia la sua suddivisione e, per questo, si servono degli strumenti culturali e filosofici del tempo. Senza entrare nel merito dei diversi schemi, si può richiamare qui il millenarismo: in base ad Ap 20, 2-6, questa categoria indica quel regno dei giusti che precede il giudizio finale e la realizzazione dei nuovi cieli e della nuova terra. Presente nei primi secoli cristiani in autori come Papia, Giustino, Ireneo e Tertulliano, questa età dell'oro sarà progressivamente spiritualizzata da Origene¹³⁴ e, soprattutto, da Agostino¹³⁵ che la identificherà con la chiesa. In pratica, con Agostino il millenarismo uscirà di scena. Riproponendolo, Moltmann non intende fare un passo storico indietro ma piuttosto un passo avanti: intende riproporre la partecipazione della creazione alla gloria della creazione. Assumendo dalle scritture le due grandi concezioni del «sabato» e della «shekinah», ne fa il suo criterio ermeneutico all'interno di una storia teologica che ha sempre ondeggiato tra la *consummatio mundi*, la distruzione del mondo e la sua trasformazione; la sua proposta è quella di rielaborare una teologia della creazione che, superando ogni opposizione fra il soggetto personale e l'oggettività cosmica, si spinga fino a legittimare una trasparenza, una spiritualizzazione di un cosmo totalmente trasformato. Opponendo Gerusalemme e Babilonia, Moltmann fa della città di Dio l'ambito in cui la *shekinah* travalica ogni barriera e supera ogni divisione tra sacro e profano: Dio inhabita in tutta la terra, è presente immediatamente e direttamente in un mondo ormai del tutto trasformato.

Questa presenza immediata di Dio che permea ogni cosa va intesa come una forma della signoria divina; con ragione Moltmann farà osservare che la signoria escatologica di Dio non ha la forma dell'assoggettamento ma del suo essere fonte di vita: per essa la vita creaturale si trasforma – per dono – in una partecipazione ad un superiore modo d'esistere. Il vero nodo, indubbiamente problematico, rimane quello di sapere come si configurino, sia pure nel dono, i rapporti tra il divino donatore e colui che ne usufruisce. Si sa che Moltmann ha già rivendicato il diritto ad un pensiero integrante e partecipativo che si lasci alle spalle l'atteggiamento oggettivante della analitica razionale;¹³⁶ sarebbe inutile rimproverargli di andare oltre quella analogia di cui non riconosce la validità. Provando a chiarire il suo pensiero, fa appello sia a Whitehead che all'ebraismo. Dal primo prende quella distinzione tra «natura primordiale» e «natura conseguente» che Whitehead pone in Dio e che utilizza per spiegare il processo di arricchimento di Dio attraverso il mondo; dal secondo prende la tesi dello *tzimtzum*: attraverso la propria autorestrizione, Dio mette la santificazione del suo nome nelle mani delle persone umane e del loro agire mondano. Ne ricava una concezione

¹³⁴ ORIGENE, *De Principiis*, II, 11, pp. 2-3.

¹³⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XX, pp. 9-13.

¹³⁶ J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it., Brescia 1986, pp. 14-15; la legittimità di una simile impostazione può essere confermata dal fatto che un autore certo diverso, come Ganoczy, esige a sua volta un pensiero partecipativo: A. GANOCZY, *Teologia della natura*, trad. it., Brescia 1997, pp. 25-27.

processuale di Dio che, facendo perno su Gesù, si presenta come una storia trinitaria di donazione, di morte e resurrezione e di donazione dello Spirito; «il processo di risuscitamento, che inizia con la risurrezione di Cristo e continua nell'esperienza dello Spirito della risurrezione, presente e attivo, dovrà concludersi con la risurrezione di tutti i morti e l'annientamento della morte stessa». ¹³⁷ E, poiché dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, ecco che la gloria di Dio si esprimerà in una «comunicazione prodiga delle sue ricchezze». ¹³⁸ Sarà questo l'inizio della festa eterna, l'inizio di una gioia dalle prospettive cosmiche ed escatologiche; quel futuro giubilo di una creazione rinnovata è il fondamento della nostra attuale speranza.

b. Il dibattito sulla fine del mondo

Il dibattito si colloca sullo sfondo del bisogno di conciliare escatologia individuale ed escatologia comunitaria, già evidenziato da P. Althaus ¹³⁹ con la sua denuncia di inutili doppioni escatologici: due giudizi, due compimenti, uno per l'anima separata dal corpo e uno dopo la resurrezione della carne. Questo tema sarà ripreso da G. Greshake; ¹⁴⁰ in un excursus, posto alla fine della sua tesi di dottorato, ¹⁴¹ questi distinguerà tra compimento e fine e sosterrà che il compimento escatologico del mondo, sostenuto dalla fede, non comprende necessariamente la tesi della fine del mondo.

Il quadro generale di questa tesi era la tesi di Greshake sulla «resurrezione nella morte» che egli costruisce partendo da una concezione della storia «come l'effettuarsi (illimitato) dell'interazione mutua della libertà divina e umana»; ¹⁴² concluderà poi che questa interazione – poiché è inderivabile dal passato e non può disporre del futuro – non comprende la sua fine. Il dialogo tra le due libertà non comporta nessun *Aufhebung* in cui la libertà finita sia tolta ed al tempo stesso realizzata in un aldilà glorioso; per Greshake alla radice di questa concezione sta una concezione scolastica di Dio: inteso come Assoluto e Primo Motore, Dio è posto fuori della storia e questa non è adeguatamente valorizzata. Per contro le scritture insistono su un Dio che vive la storia al fianco delle persone, che lega la sua libertà a quella umana e che, proprio così, motiva e spiega il suo farsi carne in Gesù. Da qui la sua scelta di rinunciare ad un Dio atemporale ed immutabile; la stessa vita intratrinitaria viene letta in termini storici; da qui la sua rinuncia ad ogni monismo che rinneghi la storia e lo stesso *eschaton* in quanto sostanzialmente precompresi nel loro inizio.

¹³⁷ J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, p. 364.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 366.

¹³⁹ ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1933⁴.

¹⁴⁰ G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*; G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg - Basel - Wien 1982; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.

¹⁴¹ G. GRESHAKE, *Auferstehung*, pp. 399-410.

¹⁴² J. ALFARO, *La resurrezione dai morti nella discussione teologica attuale sull'avvenire della storia*, in J. ALFARO, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi 1973, p. 560.

Greshake, poi, non collocava la tesi della resurrezione dai morti al momento della *parusia* ma, piuttosto, al momento della morte individuale; «una volta rotto il legame tra le due (resurrezione e *parusia*) e collocata la resurrezione nella morte, diventava logico porre in questione l'idea di una fine della storia».¹⁴³ La resurrezione nella morte è la pienezza della vita individuale: non vi è bisogno di altro compimento. Con una immagine Greshake dirà:

«è come per una tovaglia; la si afferra in una parte ma la si solleva tutta, perché ogni punto è intessuto con molti altri. Così ognuno di noi 'riporta a Dio un frammento dell'essere ... Con ciascuna delle nostre opere cooperiamo, per la grandezza di un atomo ma realmente, ad edificare il pleroma (il compimento della realtà)' (P. Teilhard de Chardin)».¹⁴⁴

Ogni morte contribuisce così alla definitività del creato. Da qui la sua convinzione che la «fine del mondo» non abbia nella storia della fede ecclesiale altro valore che quello di un libero «theologumenon» e che, come tale, sia discutibile e abbandonabile.

Una simile posizione ha il pregio di valorizzare una concezione unitaria della persona e di mantenere al futuro il carattere irriducibile di incontro di due libertà, ma ha pure il limite di non considerare adeguatamente quella appartenenza a Cristo che è il vero criterio di ogni affermazione escatologica. L'appartenenza a Cristo va misurata sul disegno di Cristo e non sulle possibilità umane; per questo l'incontro definitivo con lui comprende la dimensione individuale ma comprende pure tutto il significato salvifico della creazione. A mio parere, Greshake finisce per svuotare la tensione escatologica della storia in una pura successione: la successione delle morti individuali non rende ragione fino in fondo al dinamismo glorioso della signoria del Risorto sul mondo ed al suo programma di un Dio tutto in tutti. La fine del mondo, intesa come espressione di un orizzonte idealistico di pensiero centrato sulla *Selbstbestimmung*, sulla comprensione di sé, non avrebbe rilevanza teologica ma essa non è solo questo: è anche realtà escatologica, come ricorda 1Cor 15, 24-28.

Rivendicare questo non equivale ad equiparare in modo acritico la salvezza e la fine del mondo ma solo a riconoscere che la fine del mondo è condizione per la sua realizzazione. Non è possibile dissociare il livello individuale e quello storico-mondano del compimento; la piena realizzazione dell'escatologia esige la piena realizzazione della salvezza e questa non sarebbe certa se il dinamismo che orienta ad essa fosse continuamente messo in crisi da una storia che continua e non giungesse mai alla sua realizzazione.

¹⁴³ G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, in *La fine del tempo*, p. 211.

¹⁴⁴ G. GRESHAKE, *Breve trattato*, p. 67.