

L'ESCATOLOGIA INDIVIDUALE E COMUNITARIA TRA STORIA E ATTUALITÀ

ORAZIO FRANCESCO PIAZZA

SOMMARIO: I. *Lo scenario della questione escatologica oggi*: 1. Una doverosa ricontestualizzazione. 2. Un nuovo assetto metodologico ed ermeneutico. 3. La *cifra cristologica* per riconsiderare il problema - II. *La memoria fidei*: 1. Un rimando storico di sicura rilevanza: Il *Prognosticon futuri saeculi* di Giuliano di Toledo (642-690). 2. I dettagli problematici della questione in esame. 3. Il valore della questione - III. *Il fulcro del confronto*: 1. Il nodo cruciale dello *stato intermedio*. 2. Il *Depositum Fidei*. 3. Il dibattito teologico. 4. Quattro ipotesi in discussione - IV. *Ipotesi di armonizzazione*: 1. I nuovi termini della questione: possibilità e prospettive.

I. LO SCENARIO DELLA QUESTIONE ESCATOLOGICA OGGI

1. Una doverosa ricontestualizzazione

VARIE sono le esigenze che richiedono una ricontestualizzazione dell'escatologia oggi. Ma sicuramente un elemento le accomuna tutte: il bisogno di recuperare un'autentica "prospettiva escatologica" nel vissuto dell'uomo e nella prassi ecclesiale. Come per altre grandi questioni, vedi l'etica, si impone all'attualità un tema proprio quando questo è disatteso o travisato.¹ La preoccupazione di ricondurre nel giusto alveo una materia così difficile da interpretare e attualizzare, nella predicazione e nella catechesi, e la centralità che i contenuti dell'escatologia hanno per una fede opportunamente pensata, divengono il crocevia di un confronto teologico particolarmente acuto nel mondo contemporaneo. Intanto, per una nuova emergenza, l'escatologia rischia di rivivere l'antica *sindrome di cenerentola* della teologia e del vissuto della fede.² All'escatologico

¹ Oltre i riferimenti alle indicazioni offerte dalla teologia del Concilio Vaticano II e alla *Professione di Fede* di Paolo VI del 30 giugno 1968, sono in evidenza l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera riguardante alcune questioni di escatologia*, 17 maggio 1979, le puntualizzazioni della Commissione Teologica Internazionale in *Alcune questioni attuali di escatologia* del 1992 e i pressanti inviti alla ripresentazione corretta delle realtà escatologiche da parte di Benedetto XVI, in particolare anche nella Lettera Enciclica *Spe Salvi*, 30 novembre 2007, nn. 41-48.

² H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967; D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978; G. MOIOLI, *L' "escatologico" cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1979; M. BORDONI, N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988, 29-72; Cfr. G. GOZZELLINO, *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea. Come parlare dell'escatologia oggi*, «Salesianum» 54 (1992) 79-98; O. F. PIAZZA, *Il disagio dell'escatologia*, «Rassegna di Teologia» 33 (1992) 301-314;

cristiano (*éschata – éschaton – éschatos* di Cristo e di Dio-Trino), infatti, corrisponde il protagonismo dell'*escatico* dei nuovi saperi. Questo percorso riduce il futuro, del compimento escatologico, all'*adesso* delle tante suggestioni di nuove e disimpegnate sacralità, dell'onnipotenza della tecnica e, soprattutto, dell'autoreferenzialità salvifica dell'uomo. Tale contesto, segnato da una "atrofia dell'attesa escatologica", concentra la sua attenzione sull'oggi umano e si preoccupa di trovare garanzie gestionali della vita solo nel presente. L'*escatico* tecnologico e scientifico vuole *anticipare* un futuro che, per sua natura, sfugge alla programmabilità e, dunque, risulta nei fatti "poco utile" per l'urgenza del quotidiano. In realtà questa *azione anticipatrice*, carpita all'escatologia, non risolve il problema, piuttosto lo ripropone sotto altre forme. Da qui il bisogno, esistenzialmente motivato, di un efficace recupero dell'istanza escatologica cristiana che, oltre le conclamate questioni interne al trattato e al rapporto con altri saperi, si propone come "coscienza critica di un compimento definitivo", come *bussola* che interpella proprio il presente dell'uomo e ne orienta il percorso. Infatti, svelare la meta è dare una direzione al cammino: affermava opportunamente Lessing.

L'escatologia è chiamata, dunque, ad una ricontestualizzazione che, però, dovrà rispettare almeno quattro coordinate significative della speranza in Dio: *per la gloria di Dio, per la nuova creazione del mondo, per la vicenda umana e cosmica nell'oggi della storia, per la risurrezione e la vita eterna delle persone umane*.¹ Queste coordinate, unificate dalla prospettiva cristologico-trinitaria, costruiscono l'alveo in cui defluisce il senso e la forza dell'escatologia; il senso e la rilevanza della speranza, quale dialogo tra eternità e tempo, in una continua e sempre nuova implicanza che caratterizza non solo il futuro, ma anche e soprattutto l'oggi dell'uomo e del mondo. Essa è il "punto di vista" del Dio-Trino che, come realtà relazionale, fonda e orienta l'impegno dell'uomo nel mondo, secondo lo stile dell'*eschaton*. In questo *stile di vita escatologico* riprende consistenza anche la speranza nella redenzione del corpo e la comune aspettativa che il mondo intero si compia nel regno del Dio-Trino. Quindi l'escatologia, nella sua complessa e irriducibile realtà, esige, soprattutto in questo nuovo contesto dal "cielo basso", alcuni *caratteri strutturanti*: conservare la sua originaria collocazione e, dunque, essere espressione di una comunità che vive la speranza del compimento; esplicitare la sua fondante motivazione dialogico-relazionale, all'interno della stessa teologia e nel confronto con i vari saperi; caratterizzarsi come dimensione integrante che, pur nelle evidenti differenze e frammentazioni, si costituisce come traccia capace di dare una direzione nella complessità della storia.

Tali elementi, in un dinamismo di *continuità* e di *novità*, segnano le condizioni metodologiche con cui l'escatologia deve oggi affrontare le antiche questioni, soprattutto per «quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione

¹ Cfr. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, 10.

universale»¹ e disporsi a tracciare nuovi varchi per rispondere alle pressanti problematiche che coinvolgono l'uomo e il suo mondo.

2. *Un nuovo assetto metodologico ed ermeneutico*

Questa *urgenza* irradia nuova luce, ma è anche vero che l'escatologia, come tutta la teologia, è di fatto attraversata da forti tensioni di ordine ermeneutico e sistematico. Si ripropongono problemi di linguaggio² e di comunicazione,³ ma, in realtà, in una simile problematica, innanzitutto, entra in gioco l'intero contesto spirituale ed esistenziale del cristiano.⁴ Infatti, se da un lato la visione postmoderna dell'uomo, che *prescinde dal senso del mistero* o addirittura lo nega,⁵ impone sintesi confacenti agli aspetti inerenti alle ansie e alle attese umane;⁶ dall'altro, il terreno su cui la ricerca⁷ si va articolando e il linguaggio usato per mediarla determinano, più che mai, nuove tensioni.⁸ Sono in campo due esigenze: quella della *integrità dei contenuti*, cioè della conservazione degli schemi concettuali, del linguaggio preciso e collaudato con cui la fede da sempre si è espressa;⁹ e l'altra, cioè la necessità di *aprire nuovi percorsi*, cercando, però, di evitare semplicistiche e inutili confusioni tra contenuti autentici e visioni neo-mitologiche.¹⁰ *Fedeltà e ricerca* sembrano costituire, dunque, le condizioni essenziali

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) 6/1528-1549. Il riferimento è in EV 6/1536. D'ora in poi il documento sarà citato come CDF, EV.

² Cfr. V. MELCHIORRE, *Ambiguità del linguaggio escatologico*, «Communio» 3 (1972) 50-60; P. A. SEQUERI, *Ontologia escatologica e linguaggio teologico*, «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 587-604; G. B. MONDIN, *Il linguaggio teologico. Espressione del mistero rivelato nel linguaggio umano*, «Sapienza» 3 (1993) 241-262.

³ «[...] soprattutto al giorno d'oggi in cui le profonde modificazioni dell'ambiente umano e la preoccupazione di integrare la fede nei diversi contesti culturali impongono uno sforzo più grande che in passato, al fine di rendere questa fede accessibile e comunicabile». CDF, EV 6/1528.

⁴ Cfr. G. BOF, *La speranza di risorgere*, «Regno Attualità» 681 (1992) 218.

⁵ Cfr. SINODO DEI VESCOVI 1985, *Relazione finale* II, A, I, in EV 9/1787.

⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) 13/448-572. Il riferimento è in EV 13/451. D'ora in poi CTI, EV.

⁷ «Le difficoltà inerenti a questi problemi impongono gravi doveri ai teologi, la cui missione è indispensabile. Essi hanno, pertanto, diritto al nostro incoraggiamento ed allo spazio di libertà quale è giustamente richiesto dai loro metodi». CDF, EV 6/1547; «Spetta a un'ermeneutica propriamente teologica la piena accettazione delle verità rivelate». CTI, EV 13/469; CTI, *De magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione*, Thesis 9, EV 5/2048; CDF, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 2 maggio 1990, EV 12/188-233.

⁸ «[...] controversie teologiche ampiamente diffuse nell'opinione pubblica, delle quali la maggioranza dei fedeli non è in grado di cogliere né l'oggetto preciso né la portata. Si sente discutere dell'esistenza dell'anima, del significato della sua sopravvivenza, e ci si domanda quale relazione passi tra la morte del cristiano e la risurrezione universale. Il popolo cristiano è disorientato, perché non ritrova più il proprio vocabolario e le sue nozioni familiari». CDF, EV 6/1534.

⁹ In questo caso deve però essere segnalato il rischio che tali schemi concettuali o tale vocabolario non riescano a tradurre in modo adeguato le realtà di fede in essi contenuti, per cui *si passano sotto silenzio* realtà su cui o *non si sa più dire* nulla o che, per il destinatario, non *significano* più nulla.

¹⁰ Cfr. K. RAHNER, *Strutturazione antropologico-esistenziale della teologia*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 18-19; Cfr. anche O. F. PIAZZA, *Escatologia*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S.

e ineludibili su cui deve articolarsi l'analisi e la valutazione della complessità dei temi escatologici nella teologia e nella cultura contemporanea.¹

In questa dialettica, oltre il problema della collocazione del trattato nel contesto della teologia – che per un verso deve mantenere l'assetto di una trattazione specifica e specialistica, e, per l'altro, non può essere ridotto a semplice teologia della storia – alcune specifiche questioni diventano particolarmente pressanti. Tra queste spicca la necessaria integrazione tra escatologia individuale e quella comunitaria-cosmica. La concretezza del vissuto della fede e il confronto critico con la riduzione escatica dell'orizzonte escatologico esigono chiarezza e qualche opportuna risposta. In una prospettiva, segnata dall'esigenza sistematica e da quella esistenziale, alcuni elementi sembrano offrirsi come nuove cifre ermeneutiche per affrontare la questione posta a tema: *il superamento dell'alternativa tra il pensiero biblico e quello greco*, in quanto non è possibile ascrivere alla sola differenza di modelli antropologici la diversa comprensione dell'uomo e del suo destino dopo la morte; *la rivalutazione dell'apocalittica*,² come forma di teologia della storia, presenta l'*éschaton* del singolo uomo nel contesto del compimento ultimo della storia e in relazione alla centralità della *parousía* del Cristo; *la rivalutazione dell'interesse per il creato* che, nel superare una evidente ipertrofia antropologica e senza cadere in una esasperazione cosmologica (olistica), pone il tema del compimento dell'uomo in stretta relazione con quello del cosmo.³

Questi elementi, filtrati e arricchiti dalla tradizione patristica della dimensione comunitaria della salvezza escatologica, offrono nuova (antica) luce al tema cruciale dell'escatologia contemporanea: quello di declinare il rapporto tra *éschaton individuale* e *collettivo-cosmico* e quello di poter rileggere, con maggior forza critica, anche le molteplici linee di pensiero che su questo argomento hanno costruito il dibattito.

Sicura rilevanza assume anche il contributo di una più acuta *ermeneutica delle immagini* presenti nella Scrittura. Questa, infatti, non vuole offrire dettagliate informazioni, quanto una speranza di pienezza e di compimento fondata, da un lato, sulla *continuità* tra vita presente in Cristo e vita futura, tanto che la testimonianza della carità diventa paradigma della gloria futura; e, dall'altro, sulla *discontinuità* tra presente e futuro, poiché si ricorda il passaggio dalla prospettiva della fede a quella della piena visione e della vita compiuta. Cerniera di questo raccordo è il *realismo dell'incarnazione e della risurrezione* che ne costituisce la chiave di comprensione e di esplicitazione. Ma, proprio nell'urgenza

DIANICH (a cura di) *Nuovissimo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 536-576.

¹ Cfr. CDF, EV 6/1528-1529. In questo caso si segnala l'eventuale rischio di voler ridurre i dati escatologici in condizioni di *reperibilità e dimostrabilità*. Le ipotesi devono comunque rimanere sul terreno del mistero e accoglierne le condizioni. Cfr. O. F. PIAZZA, *Il disagio dell'escatologia*, 303 ss;

² O. F. PIAZZA, *Escatologia*, 536-576.

³ Cfr. G. CANOBBIO, M. FINI (edd.), *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1995, in particolare l'*Introduzione*.

di proporre la rinnovata *attualità* delle questioni escatologiche, non si può non confermare il riferimento, innovativo nella continuità, alla dottrina del Vaticano II. Il Concilio, appunto, segna una precisa prospettiva tematica e metodologica. Attraverso la *Lumen Gentium* colloca i contenuti escatologici nell'orizzonte della storia della salvezza, come *speranza della Chiesa*.¹ Infatti, nell'unico cammino di questa speranza si inserisce la storia dei singoli fedeli. *La prospettiva ecclesio-logico-salvifica è decisamente centrata nel mistero di Cristo*. La *parousia* e la sua *anticipazione* nella storia attraverso *l'evento del Cristo Crocifisso e Risorto* (Bordoni) sono il fulcro di questa speranza. Ecclesiologia e Cristologia entrano, dunque, in stretto dialogo con la specificità del nostro tema. Con la *Gaudium et Spes*, invece, il raccordo è completato anche attraverso le *dinamiche dell'antropologia e della cosmologia*.² L'orizzonte escatologico dell'esistenza cristiana, individuale e comunitaria, è frutto del confronto tra speranza cristiana e futuro della storia e del cosmo. Il Concilio delinea i contorni strutturanti in cui il nostro tema deve essere affrontato: cristologico ed ecclesio-logico, antropologico e cosmologico, in un orizzonte salvifico trinitario.

3. La cifra cristologica per riconsiderare il problema

Questa ritrovata *collimazione storico-salvifica* permette di comprendere come l'escatologia contemporanea sia, di fatto, il frutto di varie dinamiche convergenti, come ad esempio, il recupero della coscienza escatologica come asse fondamentale della storia della salvezza e la consapevolezza della costitutiva storicità umana che ha portato a vedere l'uomo come *persona* di speranza. Nell'essere stesso della persona è data la sua struttura relazionale che, naturalmente, include il *tu* dell'altro e del mondo; il ripensamento del paradigma greco del tempo fino a vederlo come originale dinamismo storico e lineare (tensionale), concentrato in Gesù e nel suo vangelo, ma volto verso un suo preciso *télos*.

Due linee guida sembrano profilarsi tra queste dinamiche. *La prima* è quella della *concentrazione cristologica* del nostro tema. Superato il dibattito tra resurrezione e immortalità, tra fede e cultura, l'escatologia si avvia alla rilettura teologica dei tradizionali *novissima mundi*. Il dato proprio dei simboli di fede che Cristo verrà a giudicare è tornato ad essere fondamentale; la *parousia* e il giudizio, unitamente ai nuovi cieli e alla nuova terra, legano insieme la piena manifestazione del Dio di Gesù e il compimento storico-cosmologico del suo disegno. *La seconda* è quella delle *infrastrutture concettuali* che reggono tale rilettura. Con la crisi delle ideologie, volte al futuro, si è palesata anche la crisi della speranza, intesa come riformulazione cristiana della totalità della storia. In questa seconda prospettiva, come tentativo di risposta, torna in campo lo schema del rapporto *grazia-libertà*. Si dovrà tuttavia notare che queste due posizioni divengono oscil-

¹ È da notare che il capitolo VII non è solo la presentazione del compimento escatologico, ma costituisce la prospettiva in cui il mistero della Chiesa si esprime tra promessa in atto e compimento definitivo.

² Cfr. i capitoli I-III.

lazioni estreme di un pendolarismo e che necessitano, dunque, di essere armonizzate, in quanto la prima evidenza solo il *momento collettivo*, mentre la seconda *quello individuale*. Un possibile equilibrio tra le due prospettive sicuramente matura attraverso la ritrovata *logica biblica* per la quale la dimensione individuale ha senso solo nell'ampio quadro del *mysterium salutis*. Ripercorrere il cammino dell'umanità da Adamo al Cristo crocifisso, all'annuncio del Regno e al dono dello Spirito, dovrebbe favorire il ripensamento delle dimensioni individuale e collettivo-cosmica fino ad una loro *non estrinseca conciliazione*. In tal modo si produrrebbe anche una rigorosa rilettura dell'*éschaton* che deve includere l'effettiva presenza di Dio e non solo una sua azione. In caso contrario, sarebbe sempre possibile pensare ad un compimento ulteriore. Inoltre si dovrà evidenziare che c'è un *apice* di questa *figura storica della presenza di Dio* e questa è *rivelata appunto in Gesù*, in Gesù crocifisso. In lui il compimento escatologico ha la *figura sia della potenza realizzatrice*, come fedeltà di Dio all'uomo nel dono di quella *alleanza che supera il distacco del mondo da Dio*; sia della *kénosis* che assume e condivide la vita umana in tutta la sua fragilità. In questa dinamica tensionale, che non esclude la *complessità del rapporto tra éschaton e storia*, più che l'opposizione tra storia ed escatologia, tra terra e cielo, tra presente e futuro, tra individuale e collettivo, matura una originale *comprensione inclusiva* della storia e una ritrovata *fiducia escatologica* nel presente, che per quanto segnato da limiti e contraddizioni, è proteso, attraverso la novità assoluta dell'evento pasquale, al suo pieno esaudimento.

Il compimento ultimo supera così quel presente nel quale, pure, lo si sperimenta ed anticipa. In una ritrovata logica biblica, è indicato come fulcro dell'escatologia la *promessa*, attesa di avvenimenti futuri che, nel loro *ad-ventus*, rileggono *l'adesso* del mondo presente. L'assunto neotestamentario, però, modifica e completa questa impostazione ricordando come, con Cristo, il *futuro sia ormai divenuto presente*. L'oggi è il tempo della salvezza e in esso sono all'opera le realtà escatologiche del regno e della vita, della resurrezione e dello Spirito. L'escatologia è espressione della potenza divina di Cristo, *dynamis* dentro la storia finita e *gloria* nella piena compenetrazione della realtà esistente da parte dell'amore divino. L'anticipazione in Cristo del compimento permette di riconsiderare l'escatologico appunto come *struttura prospettica per comprendere e finalizzare l'oggi della storia*. L'escatologia/escatologico, spazio di libertà e di relazione, non ha solo un oggetto (cose ultime) indefinito e indecifrabile, ma si identifica in una vicenda personale che ha un nome e un volto: Gesù Cristo, crocifisso e risorto, il cui ritorno parousiaco riconsegnerà la storia alla vita di comunione trinitaria. In lui, Dio, rivelandosi come affidabile e fedele alla parola data, inaugura, nella storia, il tempo ultimo. In lui, le realtà finali (*éschata*) divengono, nel cuore della storia, dimensione definitiva ed ultima (*éschaton*), fino a identificarsi nella relazione personale con il Cristo (*éschatos*) e, attraverso la sua persona, a ritrovare la piena comunione con il Dio-Trino (*éschaton divino*). Così, nel Cristo della pasqua, il futuro da attendere inizia già ad essere rintracciato in quella stessa terra in cui è piantata la sua croce. L'*éschaton* trova la sua cifra, la sua condizione

costitutiva nella pasqua del Cristo e, dalla sua persona-predicazione-esperienza, desume il senso del compimento atteso: non tanto o solo *attesa di* qualcosa, ma fiduciosa e operosa *speranza in Qualcuno* che porterà tutto a compimento.

Assume un ruolo determinante, in tale anticipazione, il senso e il valore di una libertà che può esprimersi in dinamica di pienezza, ma anche come possibile tragedia e che, per questo, rimanda al mistero divino come alla sua ultima verità. A questo dato di fondo vanno aggiunte ancora due osservazioni: la prima, riguarda la declinazione del rapporto tra libertà e mondo, sia nella forma di una possibile continuità che in quella della rottura; la seconda, invece, riguarda il dato proprio dell'epoca moderna che appunto abbiamo già accennato come mito di autosalvazione nel presente.

L'anticipazione escatologica, e non solo *escatica*, della trasfigurazione dell'uomo e del mondo nella pasqua del Cristo, riporta l'attenzione all'oggi dell'uomo e alla sua responsabilità nell'umanizzare l'esistenza riconsegnando dignità al mondo. Il presente, nella prospettiva escatologica cristiana, è lo spazio-tempo non solo della libertà ma anche della responsabilità. Senza cadere in inutili riduzioni, sicuramente un'*etica escatologica* si propone, oggi, come possibile terreno di dialogo tra attese umane (escatico) e speranza cristiana (escatologico).

Per questo l'escatologia si ripresenta come riflessione critica sulla speranza di un compimento finale (*Lumen Gentium* 45), inteso non solo come una serie di avvenimenti futuri che incombono dall'esterno, ma del futuro stesso della creazione; come compimento di una vita già iniziata e che avvalorata il presente della storia, attraverso la sua prospettiva e la sua destinazione. Quello dell'escatologia è dunque un processo dinamico da comprendere necessariamente nel suo costitutivo radicarsi tra storia ed eternità; nel rapporto tra persona-comunità-cosmo e quella costante, vitale tensione che si instaura tra *continuum-novum-Totum* e che si manifesta nell'intimo legame tra il cammino storico e il suo definitivo compimento. Da un lato, è processo e movimento verso tale futuro senza mai essere riduzione al solo oggi; dall'altro, è il futuro stesso, il traguardo-esito, che indica pienezza ed esaudimento di questo cammino, mai rifugio alternativo all'oggi. Le due condizioni, processo e traguardo, richiamano, nella reciprocità del rapporto uomo-mondo e nella relazione uomo-Dio, la tensionalità progettuale della promessa di Dio e del suo ultimo, definitivo compimento trinitario.

II. LA MEMORIA FIDEI

1. Un rimando storico di sicura rilevanza:

Il Prognósticon futuri saeculi di Giuliano di Toledo (642-690)

Questa *opera*¹ diventa un prezioso punto di partenza per la questione in esame. È una straordinaria *costruzione teologica* che pone l'*autorità* dei Padri a fonda-

¹ Cfr. la recente traduzione, con *Introduzione*, dell'opera di GIULIANO DI TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, a cura di O. F. PIAZZA, L'Epos, Palermo 2005.

mento e a dimostrazione della verità da approfondire. In essa, il forte legame alla tradizione induce a valorizzare più l'*auctoritas* della Scrittura e dei Padri che la forza speculativa della sola ragione.¹ Potrebbe apparire una scelta troppo esclusiva, ma tale metodo, soprattutto se considerato nel tempo di Giuliano, produce, con una qualche originalità, una vera e propria *sistematizzazione delle questioni teologiche* di tipo dogmatico, morale e pastorale. Il *Prognosticon futuri saeculi* è infatti l'esempio di una trattazione sistematica e ragionata delle problematiche escatologiche, fino a porgersi come il *primo trattato organico* su tale materia.² Mostra una teologia dal tratto biblico-patristico, tesa a discernere valutazioni realistiche, lontana dalle pure astrazioni e concentrata su una struttura argomentativa conforme alla Storia della Salvezza. Il *Prognosticon* può, per questo, essere considerato come il primo trattato a carattere sistematico; prodotto, appunto, per offrire valutazioni teologiche e razionali sulle realtà ultime dell'uomo e del mondo. Anche J. Le Goff, nella sua opera sull'origine del purgatorio, di grande respiro storico ma sicuramente poco teologico, fa riferimento al *Prognosticon* di Giuliano considerandolo una tappa decisiva, di portata storica eccezionale, valutandolo come «un vero e proprio minuzioso trattato di escatologia».³ Espone una escatologia a *duplice fase*, intermedia e finale, e su questa concezione organizza tutte le questioni escatologiche.⁴ L'organicità e la ricchezza dei riferimenti patristici lo rendono famoso e conosciuto al punto da avere notevole influenza anche nella teologia medioevale. Rimane, sì, in ombra per un lungo periodo, ma ritorna all'attenzione teologica nelle polemiche antiprottestanti. Infatti, i controversisti traggono dal trattato possibili risposte alle posizioni erranee dei Riformatori, soprattutto circa la condizione delle anime dopo la morte, il purgatorio, il fuoco della purificazione e la dottrina della immortalità dell'anima.⁵

Per quanto attiene il nostro tema, decisiva è l'opzione per una escatologia a *duplice fase*. Il *Prognosticon*, infatti, si colloca su questa linea per la sua stessa *motivazione e struttura*.⁶ Dal giudizio finale, secondo Giuliano, si può desumere quel-

¹ «[...] ecce per consuetudinem Scripturae sacrae probavimus», *De tribus capitulis*, cap. 6, PL 96, 530; «[...] quae locutionis regula plerumque et a Patribus est servata», 7, PL 96, 531; e infine, «[...] sed forte nos soli hoc dicimus, quod maiorum sententia non probamus», 12, PL 96, 534.

² Cfr. U. D. DEL VAL, *Características de la patristica hispana en el siglo VII*, in «La patrologia Toledano-Visigoda, xxvii Semana Española de Teología», Madrid 1970, 30.

³ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, 110.

⁴ La tradizione cattolica presenta sostanzialmente una escatologia a duplice fase, cioè pone da un lato uno stretto rapporto tra risurrezione e parousia (fase finale) e, dall'altro, la sopravvivenza, dopo la morte, della dimensione cosciente della persona (fase intermedia). Cfr. lo studio sulle varie posizioni teologiche di O. F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, in CANOBBIO, FINI, *L'escatologia contemporanea*, 279-311.

⁵ Il riferimento è alle edizioni fatte dal Coelaeus a Lipsia nel 1536 e da N. Bugnée a Parigi nel 1554. Cfr. J. N. HILLGARTH, *El Prognosticon futuri saeculi de San Julián de Toledo*, AnSacTarr 30, 1957, 19.

⁶ Cfr. FELICE, *S. Juliani toletani episcopi Vita seu Elogium*, PL 96, 448; e dello stesso GIULIANO, PL 96, 460. Il *Prognosticon* di Giuliano da ora è citato come *Pr.*

lo *particolare*. Va detto però che egli non offre in proposito nessun chiarimento, né che tale formulazione sia soddisfacente; intanto, implicitamente lo richiama e lo propone sia sostenendo l'*immediatezza* della *retribuzione*,¹ che necessariamente prevede un giudizio, sia rivisitando la liturgia mozarabica, che parla di un *giudizio secondo*.² Se si aggiungono a questa tematica le questioni della *sopravvivenza* dell'anima, dopo la morte, ci si ritrova nel cuore del dibattito attuale sullo stato intermedio. Giuliano insegna categoricamente la tesi della sopravvivenza dell'anima. Dopo la morte, le anime non solo continuano ad esistere e non sono annientate, ma vivono una condizione di *vivacità*, di *attività* e *sensibilità*; la loro è vita reale. A prova riporta testi scritturistici³ e patristici.⁴ La ricerca di una effettiva unione tra l'orizzonte individuale, comunitario e cosmico dell'escatologia è un suo intento; e, ancor di più, lo è il bisogno di far coesistere nei temi escatologici le varie e necessarie dimensioni antropologica, pneumatologica, cristologica ed ecclesiale. Anche se il linguaggio utilizzato presenta una eccessiva leziosità delle descrizioni, ben oltre il dovuto, in esso permane la concretezza di una antropologia *duale*, in cui anima e corpo vivono una effettiva reciprocità strutturale. Giuliano riesce in ciò che altri non avevano saputo realizzare: mantenere il difficile equilibrio tra le affermazioni antropologiche relative sia alla condizione dell'anima, nel *post mortem*, sia a quella del corpo, nel definitivo della risurrezione finale. Appunto questa sapiente opera di equilibrio consente di evitare estremismi tematici e contenutistici che invece rischiano di far approdare l'escatologia sulle rive della banalizzazione.

Decisamente rilevante anche la formulazione di una antropologia che, nelle diverse dimensioni dell'escatologia, prospetta una visione dell'uomo calibrata sulla sua misura personale e relazionale, dove ogni elemento, fisico-corporeo e spirituale, deve essere valutato in una *naturale integrità* e nella *giusta proporzione*. Le stesse descrizioni fin troppo particolareggiate della condizione dei corpi *post mortem* sottendono, di fatto, una antropologia che punta ad una visione armonica e realizzata della persona umana nella sua interezza e nelle sue relazioni. Per questo Giuliano, con la sua intuizione metodologica e contenutistica, traccia un sentiero decisamente percorribile e propone una escatologia poco visionaria e ben radicata nella storia. A tutt'oggi, la necessità di una attualizzazione storica delle verità escatologiche, la loro traduzione in un linguaggio comunicativo, un metodo che riesca ad articolare l'escatologia individuale e quella comunitaria-cosmica attraverso la concreta sottolineatura della salvezza integrale della persona e del cosmo, consentono di porgere come attuale la forza teologica di questa opera che riesce ad andare oltre il contesto che l'ha motivata. Inoltre, seppur utilizzata troppo spesso in chiave controversistica, di fatto essa è riconoscibile come *fonte unitaria* che precede le separazioni e polarizzazioni dottrinali

¹ Cfr. Pr II, 1, PL 96, 475.

² Cfr. Pr II, 7, PL 96, 478.

³ Cfr. Lc 16,24; 23,43; 2Cor 5,6.8.9; Fil 1,23.

⁴ Cfr. AGOSTINO, *Epistula 159 (ad Evodium)*, 3ss, PL 33, 699ss.

che successivamente sono intervenute. Il *Prognósticon*, in realtà, è *fonte da tutti riconoscibile*; a partire da questa fonte, infatti, è possibile trarre *elementi positivi* per un sereno dialogo anche tra opposte o distanti posizioni.

2. I dettagli problematici della questione in esame

La nostra risurrezione costituirà un avvenimento ecclesiale in connessione con la parusia del Signore, quando sarà completato il numero dei fratelli (cfr. Ap 6,11). Nel frattempo, immediatamente dopo la morte, si realizza una comunione dei beati con Cristo risorto, la quale, se fosse necessario, presuppone una purificazione escatologica. La comunione con Cristo risorto, previa alla nostra risurrezione finale, implica una determinata concezione antropologica e una visione della morte tipicamente cristiane.¹

Sulla concezione antropologica² e sulla visione della morte³ tipicamente cristiane si innestano le varie interpretazioni che hanno animato il dibattito escatologico, dapprima in campo protestante e poi in quello cattolico.⁴ Al centro della discussione vi è soprattutto il dovere di approfondire il grado di irrinunciabilità che va attribuito a ciò che si intende con l'espressione *condizione intermedia dell'uomo*. Interrogarsi su questo problema, e dunque sulla plausibilità della distinzione tra momento individuale e momento universale, equivale a porsi domande circa la dottrina che nel corso della tradizione ha rappresentato un punto di riferimento privilegiato per mezzo di un preciso schema antropologico.⁵

Uno schema in cui il rapporto tra escatologia individuale e comunitaria, che di per sé presenta già notevoli problematiche, si radicalizza in una serie di questioni, quali anima separata, duplicazione degli eventi escatologici, temporalità di questi eventi, identità e corporeità nella risurrezione, che sono motivo specifico delle contrastanti interpretazioni effettuate sul dato magisteriale della Chiesa e su cui cercheremo di fare il punto.

Si parte da una situazione limite dell'escatologia cristiana: se la risurrezione dell'uomo è per l'ultimo giorno, che accade all'uomo che muore prima? Con la morte del singolo si apre una condizione interlocutoria che solo alla fine si colmerà? Oppure il morire realizza già la comunione definitiva dell'uomo con il Signore risorto?⁶

Ci troviamo di fronte ad una *tensione* caratteristica dell'escatologia. Tensione che non si può eliminare escludendo uno dei due estremi: essere, con la morte,

¹ CTI, EV 13/460.

² Cfr. J. RATZINGER, *Escatologia*, Cittadella, Assisi 1979, 158ss; IDEM, *Al di là della morte*, «*Communio*» 3 (1972) 105s; M. BORDONI, N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, EDB, Bologna 1988, 54ss.

³ È talmente nutrita la bibliografia riguardante il senso cristiano della morte, che sarebbe qui impossibile riportarla. Si rimanda ai correnti manuali di escatologia.

⁴ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, Borla, Roma 1981, 370ss.

⁵ Cfr. S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, «*La Scuola Cattolica*» 118 (1990) 526-528.

⁶ Cfr. G. MOIOLI, *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, in E. QUARELLO, *Il mistero dell'aldilà*, LAS, Roma 1979, 31.

nella definitiva comunione con Cristo e, al tempo stesso, rimanere in una economia storica che si va compiendo e che troverà il suo totale e completo dispiegamento nella signoria definitiva del Risorto.

Il dibattito verte sulla relazione esistente tra l'essere con Cristo inaugurato dalla morte del singolo (futuro assoluto completato), e l'essere con Cristo determinato dalla chiusura della storia (futuro assoluto totalizzato). Questo costituisce il *problema* per antonomasia della dialettica escatologia individuale-escatologia universale. Siccome la morte del singolo causa la fine dell'esistenza viatrice per lui ma non per l'umanità, bisognerebbe ammettere la presenza di una differenza di momenti di attuazione tra l'escatologia individuale e l'escatologia universale. Questa dinamica, che di fatto è reale nella configurazione delle due escatologie sul versante della storia, lo è anche su quello della metastoria?¹ L'interrogativo si pone tra la condizione storica e metastorica dell'uomo; tra la situazione viatrice e quella finale. Ciò che è *successivo* nell'una potrebbe essere *simultaneo* nell'altra? La distinzione tra retribuzione immediata e Parousia è reale o solo concettuale? Si tratta di due eventi distinti e successivi, o, più semplicemente, di due aspetti di un unico evento, distinti ma simultanei?

Si presentano così almeno due considerazioni sostanziali: l'esistenza di uno stato intermedio. Una situazione di attesa non temporale, ma comunque dipendente dalla temporalità della storia della salvezza, che riguarda l'uomo prima della Parousia e della risurrezione universale, tale da distinguere in termini reali la condizione di un futuro assoluto completato (per il singolo) dalla condizione di un futuro assoluto totalizzato (per il singolo e per tutti); la valutazione di questa condizione intermedia. L'uomo che vive tale condizione è persona totalizzata in anima e corpo, o è un soggetto con la virtualità e non l'attualità del corpo (anima separata), così da tendere a questa totalizzazione?²

«Sorge così un'evidente tensione tra due verità di fede: risurrezione escatologica-retribuzione dopo la morte. Questa polarità ha generato, a sua volta, la rappresentazione del cosiddetto *stato intermedio*: uno iato temporale che separa la morte dalla risurrezione e che avrebbe come protagonista l'anima separata che riceve la retribuzione».³

La Scrittura e il Magistero insegnano l'immediatezza della retribuzione dopo la morte e la risurrezione finale al termine della storia. La Scrittura, pur indicando vie preferenziali di interpretazione, lascia il tutto in condizione di *implicito*; il Magistero, per quanto presenti precise posizioni, non offre una attestazione definitiva.⁴

Si delinea così la difficoltà di superare la tensione fra escatologia individuale e quella comunitaria, oggetto di discussione in campo protestante e cattolico; fra

¹ Cfr. G. GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, LDC, Torino 1993, 466.

² Cfr. *ibidem*

³ RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, 335.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *A proposito dello "stato intermedio"*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Paoline, Roma 1978, 558.

una escatologia a *fase unica* (risurrezione personale e finale unificate; atemporalismo degli eventi escatologici) e una escatologia a *duplice fase* (stato intermedio, distinzione tra retribuzione immediata e risurrezione finale).

3. Il valore della questione

La comprensione della struttura concreta della storia della salvezza, quale ambito essenziale dello sviluppo dell'*éschaton*, giustifica l'unità interna dell'escatologia personale e comunitaria, poiché è una storia che lega strutturalmente, ma nel rispetto della differenza e della distinzione, le vicende dell'umanità e del cosmo con quelle del singolo uomo.² Per questo sono necessarie un'articolazione e una comprensione dell'*éschaton* che si organizzino sui due piani: universale e individuale.

Tuttavia, malgrado l'evidenza di questo presupposto, l'equilibrio delle due componenti non è affatto costante. Nella prima fase della patristica,³ e in buona parte dei teologi contemporanei, l'attenzione si concentra sul versante universale; mentre, nella seconda fase della patristica, e nella teologia medievale e moderna, si privilegia l'aspetto individuale.

Nella nostra epoca, in ambito protestante, per quanto più sfumato, il problema rimane ed è alimentato dagli orientamenti spiritualistici della Riforma che privilegiano la componente individuale.

In ambito cattolico, come reazione alla manualistica scolastica, si afferma un ribaltamento delle posizioni: alla linea individuale (*Novissima hominis*) della manualistica, si antepone quella universale (*Novissima mundi*). Si privilegia l'escatologia collettiva a quella individuale.⁴

È evidente, però, che il semplice gioco delle contrapposizioni o delle compensazioni non rende ragione della complessità della questione. Ad un estremismo non ne va contrapposto un altro. Il futuro assoluto riguarda sia la storia umana nella sua condizione universale e comunitaria, sia i singoli individui che la vivono.

¹ «Questi due momenti vanno, certamente, tenuti distinti, ma non devono essere separati, essendo in intimo e profondo rapporto tra di loro, perché l'escatologia individuale – detta *intermedia* – trova la sua pienezza ed il suo compimento nell'escatologia finale. Purtroppo, nel passato, questo nesso tra l'escatologia intermedia e quella finale è stato troppo trascurato, cosicché l'escatologia finale ha finito con l'apparire una cosa tutto sommato abbastanza superflua e, ad ogni modo, non molto incidente sul destino dell'uomo e del mondo, con non poco danno per la perfetta comprensione della verità cristiana per quanto riguarda il destino ultimo dell'uomo e del mondo». EDITORIALE, *La vita oltre la morte*, «Civiltà Cattolica» IV (1981) 107.

² La questione dello stato intermedio, della immediatezza della retribuzione e della risurrezione finale si snoda con caratteristiche contrastanti soprattutto dal periodo patristico al secolo XIV, in ragione di contesti culturali che spingono all'accentuazione polemica più che ad una trattazione organica dei vari problemi. Cfr. C. TIBILETTI, *Le anime dopo la morte: stato intermedio o visione di Dio?*, «Augustinianum» 3 (1988) 631ss.

³ Si vedano i trattati sull'escatologia di M. Schmaus, J. L. Ruiz De La Peña, A. Rudoni, W. Breuning.

La riflessione cristiana sull'escatologia deve necessariamente fondarsi, come sua propria condizione strutturale, sul versante individuale e su quello universale-cosmico, in modo complementare ma senza confusione dei due versanti che rimangono distinti.¹

Di conseguenza esiste necessariamente un'escatologia *individuale* e un'escatologia *collettiva* non come affermazioni su due realtà disparate, bensì come affermazioni riguardanti ogni volta il medesimo uomo concreto, ma quell'uomo il cui compimento finale non può essere espresso in altro modo se non prendendolo in considerazione sia come momento del collettivo umano e del mondo, sia come persona irripetibile, imprevedibile e non ridicibile al mondo e alla società. [...] L'escatologia dell'uomo individuale concreto può essere completa solo se accompagnata da un'escatologia collettiva.²

Nel contesto ecclesiologico, *humus* naturale dell'escatologia, si supera l'antitesi fra l'aspetto personale e quello comunitario.³

Permane tuttavia la questione del rapporto tra i due aspetti e, pur tenendo in preziosa considerazione l'indicazione biblica sul primato dell'universale sull'individuale, è necessario evitare il tentativo di tracciare confini troppo precisi⁴ e, al contempo, diviene importante sottolinearne la compresenza in ogni problematica escatologica.⁵

Dunque tensione e distinzione tra escatologia universale e individuale si sono sempre più identificate con la questione dello *stato intermedio*; con la distinzione tra escatologia intermedia (*individuale*) e finale (*universale-comunitaria*), in cui l'intermedio corrisponde all'individuale (*Novissima hominis*) e il finale al comunitario (*Novissima mundi*).⁶

È importante comprendere in che senso è usato il termine *intermedio* nel contesto di questa problematica⁷ che fa da catalizzatore ad una serie di difficoltà oggi ancora dibattute.

III. IL FULCRO DEL CONFRONTO

1. Il nodo cruciale dello stato intermedio

Nel periodo successivo al Concilio Vaticano II, all'interno della teologia cattolica, emergono interpretazioni profondamente nuove riguardo allo stato inter-

¹ Tutta l'escatologia tradizionale, come da poco detto, si esprime, senza grandi eccezioni, sullo schema della duplice fase: intermedia e finale. Questo schema costituisce l'asse sistematico del *Prognosticon futuri saeculi* di Giuliano da Toledo.

² K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 563-564.

³ Cfr. BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 49-51; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983, 507-528.

⁴ Infatti, in contesto cristologico, il ruolo (universale) eminente della Chiesa *Sacramentum mundi* ha senso in rapporto e dipendenza dal (singolare) Gesù risorto.

⁵ Cfr. A. RUDONI, *Introduzione all'escatologia*, Marietti, Torino 1988, 78-79.

⁶ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, 333ss. tratta la questione dello stato intermedio nel quadro di un rapporto tra escatologia collettiva e individuale.

⁷ Cfr. GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 310-311.

medio tra morte e risurrezione, alla sopravvivenza di anime separate dai corpi, all'indole e al momento della risurrezione, alla necessità di affermare una conclusione temporale della storia. Interpretazioni che aprono nuove possibilità di valutazione della dottrina professata dalla Chiesa, ma che si innestano su una polemica già viva nel mondo teologico protestante.¹

In questo contesto, per nulla omogeneo nelle posizioni, si evidenziano tratti di valutazione sicuramente comuni. Globalità della morte: *Ganztod* (tutto l'uomo muore); contestazione dell'immortalità dell'anima a favore della fede nella risurrezione; rifiuto del concetto di anima separata e dell'idea di immortalità naturale legata alla natura immateriale dell'anima.

La negazione della duplice fase cominciò a propagarsi per la prima volta nel secolo xx. [...] Le ragioni cui si richiamava, erano prevalentemente confessionali: l'uomo non potrebbe presentare nulla di proprio di fronte a Dio, non solo le opere ma neppure la stessa immortalità naturale dell'anima; la serietà della morte si manterrebbe solo se riguardasse tutto l'uomo e non solo il corpo; poiché la morte è la pena del peccato e tutto l'uomo è peccatore, tutto l'uomo dev'essere toccato dalla morte, senza che si ritenga venga liberata dalla morte l'anima, nella quale si ritrova la radice del peccato. A poco a poco, quasi in modo programmatico, cominciò a essere proposto un nuovo schema escatologico: *solo* la risurrezione al posto della immortalità e risurrezione.

Questa prima forma della tendenza presentava moltissime difficoltà: se tutto l'uomo scompare nella morte, Dio potrebbe creare un uomo completamente uguale a quello; ma se tra i due non c'è alcuna continuità esistenziale, il secondo uomo non può essere il medesimo del primo. Perciò si elaborarono nuove teorie che affermano la risurrezione *nella* morte, affinché non vi sia uno spazio vuoto tra la morte e la parusia.²

Le motivazioni che suffragano queste tesi sono di tre ordini, correlati fra loro: *esegetico*, che pone in contrasto la visione antropologica unitaria di tipo biblico con quella dualista di tipo greco (platonico). La prima propone, come tratto specifico, la risurrezione dei morti; la seconda deve necessariamente³ sfociare nell'idea di immortalità dell'anima; *antropologico*, in quanto la visione unitaria dell'uomo di tipo biblico è fortemente sostenuto dall'antropologia moderna che rende impraticabile ogni idea di immortalità dell'anima;⁴ *teologico*, in quanto il principio tipicamente protestante della *sola gratia* privilegia la risurrezione, puro dono di Dio, all'immortalità naturale dell'anima.⁵

¹ Cfr. per una lettura più ampia J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Aldecoa, Burgos 1971, 117-160. ² CTI, EV/493-494.

³ Cfr. O. CULMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1968, dove l'autore solleva la questione della ellenizzazione del cristianesimo. Ritene l'idea dell'immortalità dell'anima non tipicamente biblica e pone in netto contrasto con essa la risurrezione dei morti.

⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Che cos'è l'uomo?*, Morcelliana, Brescia 1974, 47-58.

⁵ Cfr. G. GRESHAKE, *Die Wende in der evangelischen Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, in G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 98 ss., dove dimostra che questo punto specifico costituisce la motivazione più evidente e forte della polemica da parte protestante.

Queste note presentano con evidente rilievo il problema della condizione dell'uomo fra morte e risurrezione. Alla globalità della morte che segna la fine di tutto l'uomo corrisponde l'azione di Dio che, non distaccandosi mai dalla sua creatura, ne garantisce la continuità di esistenza.

In campo protestante si consolidano due posizioni, di cui una¹ riprende, con forme alquanto sfumate, l'idea di Lutero circa il *sonno delle anime*; l'altra² sostiene un sostanziale *atemporalismo* degli eventi escatologici, in quanto la distanza temporale fra morte del singolo e risurrezione finale è riferibile solo alla nostra realtà storica.

Perciò non mancano teologi, favorevoli alla teoria della risurrezione nella morte, che hanno cercato la soluzione in quello che si chiama *l'atemporalismo*: affermando che dopo la morte non può esistere più il tempo in nessun modo, essi riconoscono che le morti degli uomini sono successive, in quanto sono considerate da questo mondo; ma ritengono che siano simultanee le loro risurrezioni nella vita dopo la morte, nella quale non ci sarebbe nessuna specie di tempo.³

La morte pone l'uomo oltre il tempo. Nell'*éschaton* morte e risurrezione coincidono.

In tal modo non ha più senso parlare di stato intermedio, perché «[...] viene finalmente superata la tensione fra escatologia individuale e generale che angustiava il pensiero teologico, in quanto la *concorrenza* tra retribuzione personale al momento della morte e retribuzione finale universale viene sostituita da una loro *essenziale coincidenza*».⁴ Questa seconda posizione conta sì molte adesioni, ma anche tante contestazioni.

Nel suo complesso il dibattito protestante esercita in campo cattolico un forte influsso; fa crescere il disagio per l'escatologia a duplice fase, incentrata sul concetto di anima separata, e ripropone le molte questioni sulla *duplicazione* degli eventi escatologici, soprattutto quelle relative alla escatologia finale e collettiva.

2. *Il Depositum Fidei*

Sembra opportuno tracciare, per linee essenziali, gli intendimenti dottrinali espressi in vari momenti e in varie condizioni dal Magistero della Chiesa per valutare le diverse posizioni. La connessione fra risurrezione e parusia è una verità di fede professata espressamente in numerosi Credo, dal *Quicumque* (DS 76) alla *Professione di fede* di Paolo VI (n. 28); la sopravvivenza di un elemento cosciente fra morte e parusia, detto *anima*, e che dunque esige una duplice fase dell'escatologia, è definita dalla *Benedictus Deus* (DS 1000ss.).

¹ Rappresenta in particolare questa tendenza CULMANN, *Immortalità dell'anima*.

² Cfr. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Mohn, Gütersloh 1964, 141-159.

³ CTI, EV 13/479.

⁴ C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*, «Rassegna di Teologia» 2 (1980) 105.

La dottrina della Chiesa raccoglie in sé vari elementi che offrono valide indicazioni sul problema: il Concilio XI di Toledo (DS 540), il Lateranense IV (DS 800-801), la *Lettera* di Innocenzo IV, che al momento comunitario-finale (escatologia universale) affianca il momento singolare-attuale (escatologia individuale), afferma la retribuzione immediata (DS 838), il Concilio di Vienne (DS 955s),¹ il Concilio Lionese II (DS 857, ma soprattutto 859), il Concilio di Firenze (DS 1304-1306) ribadiscono tale concezione.

Inoltre, senza entrare in modo specifico nella complessa questione sollevata da Giovanni XXII con le sue omelie,² possiamo però dire che queste sono causa di un pronunciamento ufficiale del suo successore Benedetto XII.³

Il documento, *De sorte hominis post mortem*, in prospettiva individuale, si organizza su due piani non omogenei nella loro consistenza: *visione beatifica*. Coloro che sono morti, muoiono o moriranno senza peccato raggiungono il cielo già prima della risurrezione dei corpi e del giudizio universale; godono in senso proprio della visione di Dio in modo intuitivo, faccia a faccia, senza nessuna mediazione creaturale, apertamente e chiaramente, ottenendone una vera beatitudine (DS 1000) senza interruzioni prima e dopo il giudizio universale (DS 1001); *giudizio universale*. Coloro che muoiono in peccato mortale sono immediatamente (*mox*) in stato di dannazione e di pena e, nondimeno (*nihilominus*), dovranno rendere conto delle proprie azioni nel giudizio finale (DS 1002). «Le anime dei santi, secondo la definizione di Benedetto XII, pienamente purificate *immediatamente dopo la morte* e, certamente, già in quanto separate (*prima della risurrezione dei propri corpi*), possiedono la felicità piena della visione intuitiva di Dio. Tale felicità in sé è perfetta e non può darsi nulla che sia specificamente superiore».⁴

Il documento non cerca una sintesi dell'escatologia ma si occupa della retribuzione immediata ed essenziale. Definisce, di per sé, non tanto la realtà di uno stato intermedio o la dottrina dell'anima separata, però implicitamente affermate, quanto la *non dilazione* della sostanza della gloria e della dannazione fino all'esito del giudizio universale. Questa considerazione trova conferma nell'Ascensione del Signore (DS 1000) e trae la conseguenza che se il Cristo è già nel cielo, anche la sostanza dell'*éschaton* è già aperta all'uomo. Esclude, così, l'ipotesi di una storia giunta alla pienezza dei tempi, mentre la metastoria deve attendere ancora l'evento decisivo. Inoltre, anche se la formulazione della dottrina circa la visione beatifica è fatta con termini fortemente intellettualistici, la descrizione della beatitudine incorpora elementi antropologici, cristologici ed ecclesiali.⁵

¹ Cfr. lo studio di P. GIANNONI, *La definizione del Concilio di Vienne sull'anima*, «Vivens Homo» 3 (1992) 101-119.

² In esse sostiene una retribuzione *accidentale*, dopo la morte, ed *essenziale* nella risurrezione finale.

³ Per una lettura completa delle varie vicende storico-dottrinali, cfr. X. LE BACHELET, *Benôit XII*, in DThC 2, coll. 657-696.

⁴ CTI, EV 13/511.

⁵ Cfr. GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 214-219.

A questo documento, divenuto punto di riferimento chiave dell'escatologia cristiana, si aggiungono altri pronunciamenti dottrinali di vario genere. Il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes*, al n.14, conferma queste posizioni, e la *Professione di fede* di Paolo VI, al n.28, chiaramente insegna una escatologia intermedia tra morte del singolo e risurrezione finale.

Il 17 maggio 1979, è presentata, a tutti i vescovi, la *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. È una *Lettera*, atto esplicito della Congregazione, che ripropone ciò che da altra fonte risulta come fede della fede della Chiesa. E cioè: la risurrezione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, reale e corporea; risurrezione distinta e differita rispetto alla condizione dell'uomo subito dopo la morte; la continuità dell'*io umano* dopo la morte, mediante un elemento spirituale che sussiste senza il corpo e che legittimamente è detto *anima*; l'affermazione, almeno indiretta, di un'estensione temporale per l'*éschaton* corrispondente a quella della vita presente; l'impossibilità di rappresentare compiutamente le realtà escatologiche.¹

È chiaramente sostenuta una escatologia a duplice fase: intermedia, per il singolo, e finale, per tutti.

Si comprende facilmente che, [...] tutta la tradizione cristiana, senza eccezioni di grande importanza, abbia concepito, quasi fino ai nostri giorni, l'oggetto della speranza escatologica come costituito da una duplice fase. Essa ritiene che, tra la morte dell'uomo e la fine del mondo, sussista un elemento cosciente dell'uomo, che chiama col nome di *anima (psyché)*, usato pure dalla sacra Scrittura (cfr. Sap 3,1; Mt 10,28) e che già in essa è soggetto di retribuzione. Nella *parusia* del Signore, che avverrà alla fine della storia, si spera la risurrezione beata di *quelli che sono di Cristo* (1Cor 15,23). Da allora comincia la glorificazione eterna di tutto l'uomo già risorto. La sopravvivenza dell'anima cosciente previa alla risurrezione, salva la continuità e l'identità di sussistenza tra l'uomo che visse e l'uomo che risorgerà, in quanto grazie ad essa l'uomo concreto mai cessa totalmente di esistere.²

Non si può negare che questa posizione della Chiesa, soprattutto attraverso la *Benedictus Deus*, alimenti l'idea di una duplicazione delle fasi dell'escatologia, anche per quel processo pendolare di valutazione che spesso le sbilancia.

Infatti, già nella prima metà del XIII secolo si accentua l'escatologia intermedia a scapito della finale, in quanto questa è considerata come un avvenimento che aggiunge solo una gioia *accidentale* rispetto alla pienezza della beatitudine conseguita nella escatologia intermedia. Questa posizione non bilanciata, di fatto, rende marginale l'evento stesso della risurrezione, in chiara contraddizione con quanto la Scrittura e i Padri fortemente sostengono nel sottolineare la decisività del *Giorno del Signore*. Ma per valorizzare meglio la fase universale dell'escatologia si dovrebbe supporre che, con la risurrezione, si realizzerà un aumento *intensivo della visione di Dio* e della comunione con Lui. Opinione que-

¹ Per la consultazione di tutta la *Lettera*, cfr. CDF, EV 6/1528-1549.

² CTI, EV 13/490.

sta che presenta evidenti vantaggi ma anche sostanziali dubbi. Uno per tutti, la condizione corporea dell'uomo nel contesto della beatitudine.

Contro la tendenza che sottovaluta l'escatologia finale, si profila una posizione che esclude l'escatologia intermedia. L'anima separata, nel godere della visione beatifica, non ha alcuna percezione della durata temporale. La visione beatifica, infatti, è un'estasi che escluderebbe successioni di atti e, dunque, una qualsiasi durata. Risponde a questa ipotesi l'idea di *attesa*, già espressa in Ap 6,9ss, che invece includerebbe la percezione della durata. Dunque, si delinea un duplice piano: uno estatico ed inesteso e l'altro di comunione e di durata, attraverso cui l'uomo, dopo la morte, partecipa dello sviluppo successivo della storia della salvezza. Considerando la comunione dei santi è possibile percepire il senso di questa durata.

Nell'attesa che così si introduce e alla quale succederà *qualcosa di più* riguardo al possesso di Dio, si vede, come giustamente notato H. de Lubac, che l'anima separata raggiungerà il perfetto possesso di Dio solo quando avrà superato una duplice separazione: la separazione dal suo corpo attraverso la risurrezione corporale e la separazione dalla pienezza del Corpo mistico di Cristo, che cesserà solo quando sarà completo il numero dei fratelli. [...] Del resto, anche dopo la risurrezione, vi sarà un secondo piano di coscienza, che è facilmente intellegibile per il tipo di conoscenze successive che il corpo apporterà all'anima.¹

L'articolarsi delle alterne posizioni diviene il cuore del dibattito teologico che andremo ora, per larghi tratti, a sintetizzare.

3. Il dibattito teologico

Come si è visto, il tema dello stato intermedio si iscrive nella tensione tra due verità teologiche: l'immediatezza della retribuzione e la risurrezione finale. Dato che la retribuzione riguarda tutto l'uomo, la vittoria definitiva sulla morte non può riguardare solo l'anima immortale. Sembra impossibile che l'anima possa veramente giungere alla piena beatitudine senza la risurrezione dell'uomo completo.

La tradizione della Chiesa conferma l'evento in cui l'uomo, nella sua totalità, sarà partecipe della beatitudine escatologica. Tommaso d'Aquino reputa innaturale lo stato di anima separata;² il Concilio Lateranense v sostiene la dottrina

¹ Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 307.

² Questa posizione, *la mia anima non è l'io*, in ragione del contesto in cui è sviluppata può avere una ulteriore interpretazione: «Tuttavia, in un altro senso, si può e si deve dire che nell'anima separata sussiste il *medesimo -io- umano*, poiché, essendo l'elemento cosciente e sussistente dell'uomo, possiamo sostenere, grazie ad essa, una vera continuità tra l'uomo che visse sulla terra e l'uomo che risorgerà. Senza tale continuità di un elemento umano sussistente, l'uomo che visse sulla terra e quello che risorgerà non sarebbero il medesimo *io*. A causa di essa rimangono dopo la morte gli atti d'intelligenza e di volontà compiuti sulla terra. Essa, anche in quanto separata, compie atti personali d'intelligenza e di volontà. Inoltre la sussistenza dell'anima separata è chiara per la prassi della chiesa, la quale rivolge preghiere alle anime dei beati». CTI, EV 13/510.

dell'anima separata in ragione di un'affermazione ancora più rilevante: l'immortalità *personale* dell'uomo. In tempi più recenti, come effetto dello sviluppo dell'antropologia, ritorna con più vigore il problema di uno stato intermedio e si delineano posizioni alquanto diversificate nella risposta.

Teilhard de Chardin parla di mondanità universale dell'anima; Schmaus chiama *mistero impenetrabile* la condizione dell'anima dopo la morte e sostiene la necessità di un *intervento particolare di Dio* per convalidare questa continuità; Albrecht afferma che l'anima è naturalmente orientata verso il proprio corpo; per Rahner, la risurrezione segue immediatamente la morte;¹ Volk, affida la continuità della vita non tanto alla vitalità naturale dell'anima ma alla grazia che ricostituisce il soggetto come tale. Una soluzione ancora più radicale è data da Boros che fa coincidere morte e risurrezione, ma con conseguenti e inevitabili problemi per l'escatologia collettiva; Karrer, per quanto simile alle posizioni di Althaus e Brunner, richiama in una prospettiva diversa la questione della temporalità: la morte costituisce il termine del tempo storico e l'inizio della eternità non temporale, dove non esistono successioni di momenti. G.de Broglie, richiamando Tommaso d'Aquino, rifiuta questa posizione: fra temporalità ed eternità vi è l'*aeviternitas*, che, nonostante la discontinuità, non esclude il divenire temporale; Pozo, ritiene che queste teorie, in particolare quella della *aeviternitas*, non corrispondono all'insegnamento della Chiesa, soprattutto nella *Benedictus Deus*.²

Non matura una reale alternativa alla dottrina tradizionale, soprattutto per la pluralità di modelli antropologici utilizzati: *dualista* di tipo platonico, che contrappone anima e corpo come due realtà non facilmente componibili. L'uomo è costituito essenzialmente dalla sua anima, spirituale e, dunque, immortale; *duale* di tipo aristotelico, che sottolinea la profonda relazione tra anima e corpo, tra forma e materia, atto e potenza. Un rapporto che concepisce l'unità dell'uomo non come aggregazione di due realtà costituite, ma frutto di due coprincipi inconcepibili nella loro autonomia; *unitario*, in cui l'uomo è unità in divenire. Da una forma imperfetta, attraverso una serie di rapporti intrecciati nel tempo e con l'apporto di offerte vitali continue, può pervenire ad una forma di vita definitiva caratterizzata da dimensioni spirituali.

Da questi modelli si desume la struttura della escatologia: in quello dualista platonizzante il definitivo per l'uomo risiede già nella continuità dell'anima, già perfetta e costituita nella sua forma di pienezza. La inevitabile situazione di

¹ Particolarmente rilevante la posizione di K.Rahner, detta della *pancosmicità dell'anima*, per gli influssi esercitati su numerosi teologi. L'autore sostiene che se la morte separa l'anima dal corpo, non toglie «[...] l'uomo dal mondo assegnandolo a una dimensione umbratile ed eterea, ma lo pone in un nuovo e più ampio rapporto col mondo, libero già dalla puntualità spazio-temporale della sua esistenza terrestre». Su tali presupposti si colloca la tesi della risurrezione immediata. Cfr. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, EDB, Bologna 1982, 108ss.

² Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La questione dello stato intermedio*, «Teologia del Presente» 1 (1973) 268-269.

contraddittorietà, palesata dalla dottrina della risurrezione dei corpi, veniva superata ricorrendo ad una concezione spirituale del corpo risuscitato. Nel duale aristotelico la difficoltà maggiore deriva dalla sopravvivenza dell'anima separata dal corpo dopo la morte. Non si comprende come un *coprincipio* possa esistere da solo. Soluzione a questo problema veniva data attraverso una *relazione trascendentale* dell'anima con il suo corpo in attesa della risurrezione; in quello unitario dinamico la vita eterna è considerata come il raggiungimento di una *pienezza di vita*, di una forma definitiva di esistenza che si raggiunge nella morte. La risurrezione coincide con la morte.¹

Al prevalere del modello aristotelico e alla affermazione di una fase intermedia corrispondono vari tentativi di interpretazione che cercano il superamento di quelle che sembrano evidenti ambiguità di un'escatologia a duplice fase.

4. Quattro ipotesi in discussione

Tutto questo dibattito, in campo cattolico e protestante, si può articolare in quattro proposte:² l'affermazione di uno stato intermedio e la situazione di separazione anima-corpo;³ la possibilità di uno stato intermedio, ma alla morte segue l'immediata risurrezione corporale che raggiungerà la sua pienezza solo alla fine dei tempi, in un contesto interpersonale e cosmico;⁴ stato intermedio caratterizzato da separazione anima-corpo, ma in condizione diminuita (sonno), di personale imperfezione o di totale annichilazione (morte totale), a cui risponderà un nuovo atto creatore di Dio;⁵ negazione dello stato intermedio (con posizioni molto varie) in ragione del carattere atemporale degli eventi escatologici che si presentano, dopo la morte, come simultanei.⁶

Vediamo le proposte in dettaglio.

a) Stato intermedio e separazione anima-corpo.

È la concezione *tradizionale* sostenuta dall'insegnamento della Chiesa. L'affermazione dello stato intermedio trova conferma nella Tradizione cattolica e in varie interpretazioni teologiche in area protestante.

¹ Per una più ampia analisi, cfr. C. MOLARI, *Riflessioni sulle concezioni escatologiche della attuale teologia cattolica*, «IDOC Internazionale» 11-12 (1983) 29ss.

² Una ampia esposizione critica è contenuta in RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 102-115 e «Rivista di Teologia» 3 (1980) 189-206; GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 465ss.

³ Si può chiamare linea tradizionale. È seguita con varia connotazione da molti teologi cattolici: W. Kasper, J. Ratzinger, B. Forte, G. Martelet, C. Pozo, C. Moiola, M. Bordoni. In particolare P. Benoit, G. Martelet, X. Lacroix, A. Feuillet, caratterizzano la condizione dello stato intermedio anche come continuità di comunicazione con la realtà storica attraverso il corpo personale del Cristo.

⁴ Questa seconda posizione presenta però molte differenze, spesso decisive, tra i tanti teologi cattolici che la sostengono: M. Kehl, G. Greshake, L. Boros, R. Troisfontaines, I. Berten, W. Breuning.

⁵ Posizione espressa, seppur con diversa accentuazione, da teologi protestanti.

⁶ Facendo riferimento alle opere conclamate in tema escatologico e quasi per offrire uno scenario di posizioni tra i nomi più significativi su questo argomento, confrontare per i protestanti P. Althaus, E. Brunner, K. Barth; per i cattolici, J. L. Ruiz de la Peña, K. Rahner, H. U. von Balthasar, O. Betz, F. J. Nocke, Cl. Tresmontant.

Questo approccio riesce a bilanciare meglio il raccordo tra fase personale e universale dell'escatologia attraverso un contesto di *attesa dinamica* del singolo che vede compiuta la sua valorizzazione con la fase finale. Questa linea interpretativa pone in equilibrio storia-metastoria, con considerazioni che da un lato ne sostengono la continuità, e, dall'altro, che lo stato intermedio, pur non essendo in sé temporale, è comunque inquadrato in due eventi diversificati, morte del singolo e fine dell'umanità, che oggettivamente conservano una dinamica temporale. «Fino a quando la storia si svolgerà realmente, essa rimarrà realtà anche nell'aldilà e non può essere dichiarata dissolta là in un eterno ultimo giorno». ¹ Non si può pensare la vita in Dio come vita immobile, inerte; né si può pensare al divenire come ad un cambiamento per il quale un essere creato diviene ciò che non è, e non è ciò che è stato. ²

La correlativa interpretazione dello stato intermedio come condizione di anime separate dal corpo presenta varie angolature. Evidenzia il primato della risurrezione, attesa per la fine dei tempi, come totalizzazione del futuro assoluto, da intendersi sia come completamento comunitario e cosmico dell'uomo, sia come attualizzazione della sua corporeità, rimasta virtuale nella positività dello spirito. Rispetta il senso specifico del *privilegio* mariano espresso nel dogma dell'Assunzione. Prospetta una concezione antropologica di *dualità* nel rapporto anima-corpo che implica l'unità della persona umana nella comunione delle diverse componenti che ne esprimono la struttura pluridimensionale.

Quest'antropologia rende possibile l'escatologia, già citata, della duplice fase. Poiché quest'antropologia cristiana include una *dualità* di elementi (lo schema *corpo-anima*), che si possono separare in modo che uno di essi (*l'anima spirituale e immortale*) sussista e sopravviva separato, è stata talora accusata di *dualismo* platonico. La parola *dualismo* si può intendere in molti modi. Perciò, quando si parla dell'antropologia cristiana, è meglio usare il termine *dualità*. D'altronde, poiché nella tradizione cristiana lo stato di sopravvivenza dell'anima dopo la morte non è definitivo né ontologicamente supremo, bensì *intermedio* e transitorio, e ordinato, alla fine, alla risurrezione, l'antropologia cristiana ha caratteristiche del tutto proprie ed è diversa dalla nota antropologia dei platonici. ³

Il corpo, nell'uomo dopo la morte, risulta *assente attualmente* ma *presente virtualmente*. È presente nella positività dello spirito, che dalla materialità del corpo e

¹ J. RATZINGER, *Escatologia*, 198. L'escatologico non è una nozione né puramente temporale né puramente eterna, ma consumazione che implica una eternità temporalizzata e un tempo trasfigurato. Cfr. M. BORDONI, *Vita eterna*, «Communio» 115 (1991) 19-33. Da considerare anche l'interessante considerazione di P. TILLICH, in *La signification de l'éternité*, v. 2, 1970, 218-223.

«Si nous appelons Dieu un Dieu vivant, nous affirmons qu'il inclut la temporalité et avec elle la relation aux modes du temps» (220); «L'éternel présent se meut du passé au futur, mais sans cesser d'être présent» (221); «L'être n'est pas en équilibre avec le devenir. L'être comprend le devenir et le repos, le devenir comme une implication de la dynamique et le repos comme une implication de la forme» (169-170).

² Cfr. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, 684.

³ CTI, EV 13/504.

dalla storia, in esso e con esso condotta, è in tutto segnato e definito. Inoltre, lo stato di anima separata non risulta una condizione propriamente diminuita dell'uomo, piuttosto una non completa attuazione della sua positività: manca il corpo fisico senza che manchi la sua virtualità.

Si suol dire che l'anima è *nel corpo*, intendo con questo che l'anima è il principio della vita del corpo, il contenuto della sua manifestazione, il significato storico del suo persistere e del suo muoversi, ma si potrebbe dire anche altrettanto bene che il corpo è *nell'anima*, intendo con questo che l'anima lo possiede come strumento del suo operare, rivelazione del suo nascondimento, sito, posizione e materia della sua esistenza storica, della sua figura, della sua azione. Forma e destino del corpo sono compenetrati con la vitalità dell'anima. perciò, quando l'anima, in morte, si separa dal corpo, non è, il suo, un semplice respingere lontano da sé il dominio del corpo. Essa non diviene un angelo, ma rimane anima umana, e come tale comporta il corpo, fermo restando che essa è il presupposto della vita del corpo, nel quale si sono venute compiendo le sue azioni. Come dice la filosofia medievale, l'anima è forma del corpo, e non di un corpo qualunque, generico, ma di *questo* corpo particolare; né della sua struttura soltanto, ma anche della sua storia; e ancora non solo così che essa operava nel corpo, ma pure che vi si è attuata, essa stessa, per cui ciò che vi si compì essa lo assunse nella sua propria realtà. Così che nella risurrezione dei morti Dio conferirà alla virtù, che è propria dell'anima, di forma del corpo, le possibilità di rifarsi il suo corpo come dev'essere corrispondentemente alla sua realtà e alla sua verità.¹

Si vive l'attesa di una pienezza relazionale, espressa anche dal corpo, che è la presenza nell'anima di tutta la positività acquisita mediante il corpo stesso.

L'anima *separata* è un'anima che è stata corpo ed è segnata per sempre dalla storia del suo corpo. Tutti gli atti storici dell'anima permangono in essa, e permangono in quanto atti spirituali e corporei insieme. L'anima è anche e soprattutto ciò che è divenuta mediante il corpo, cioè la storia di tutti i suoi atti. [...] la corporeità rimane una dimensione dell'anima anche quando non esiste più il corpo: il corpo è nell'anima *al modo dell'anima*. Per questo l'anima rimane, non in quanto tale ma in quanto componente la natura umana, unità di se stessa e del corpo. Il corpo rimane presente e latente in essa sino al momento in cui la potenza divina trarrà dalla *corporeità* dell'anima il principio del corpo spirituale, in quanto corpo di quell'anima. Il corpo glorioso e risorto è risorto appunto in quanto è il corpo di quell'anima e ha in essa la continuità con la storia di essa e quindi con il corpo mortale.²

¹ R. GUARDINI, *I Novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 1951, 51-52. Altre posizioni sostengono che la separazione dell'anima dal corpo sia dovuta alla progressiva impossibilità del corpo di continuare il suo rapporto vitale con l'anima (invecchiamento-morte): sarebbe un progressivo *separarsi del corpo dall'anima*. «Il corpo escatologico è *anticipato all'anima*, nello stesso processo in cui il suo *uomo esteriore va in sfacelo*». G. BAGET-BOZZO, *Il corpo e l'anima*, «Renovatio» 11 (1976) 153. Questa condizione del corpo di esprimere la totalità delle relazioni nell'unione con l'anima sarebbe, in modo definitivo e incorruttibile, donata con il corpo della risurrezione. Si aggiungono a queste altre considerazioni, in negativo, che reputano la condizione dell'anima separata una vera *amputazione* dell'uomo. Cfr. P. MASSET, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques*, «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1983) 332.

² G. BAGET-BOZZO, *La teologia dell'anima*, «Renovatio» 9 (1974) 498.

Per questo la glorificazione, intesa non solo come comunione con Dio ma anche con gli uomini-il mondo-la storia, pur nell'attesa della totalizzazione della fine dei tempi, risulta, per quanto espresso nel concetto di retribuzione immediata ed essenziale, non solo possibile, ma reale. Rimane tuttavia la questione della formulazione di questa condizione relazionale dell'anima. Si propende per l'espressione *anima umana* rispetto a quella, più usuale, di *anima separata*.

b) *Risurrezione immediata*

Con questa posizione, che si fonda essenzialmente sull'indole della corporeità umana e sul modo in cui essa trova nella risurrezione il proprio compimento, si tenta di superare alcune difficoltà che sembrano emergere dalla dottrina classica: garantire l'unità del soggetto umano e sottolineare l'importanza del corpo.¹ La materia, *spirito congelato*, tende a rendere possibile la piena realizzazione dello spirito stesso.² La corporeità non può essere intesa solo in senso fisico (corpo cellulare), ma soprattutto come ciò che rende possibile la maturazione del soggetto umano, nello spazio e nel tempo, con gli altri soggetti umani. L'anima separata risulta una condizione contraddittoria. Infatti, il processo di interiorizzazione della materia nello spirito, che caratterizza la crescita dell'uomo nel mondo, giunge nella morte al proprio compimento. L'anima non abbandona il corpo, ma lo realizza, in quanto la materia, divenuta momento permanente del compimento dello spirito, trova in esso la definitività della propria condizione. Solo la semplice materia in sé, la pura cellularità, non avrebbe nessun compimento. Il permanere del cadavere nel sepolcro non si presenta come difficoltà per la risurrezione immediata.

Anche per la storia e il mondo si conferma questa ipotesi. L'uomo realizza se stesso attraverso il suo rapporto con il mondo e la storia: questi, dopo la morte, rimangono iscritti per sempre nella nostra soggettività. Il compimento del mondo non avviene con l'interruzione della storia ma come qualcosa che *sta sempre avvenendo* e si potenzia continuamente, attraverso il compimento dei singoli nella morte. La distinzione tra *fine* e *compimento* della storia fa escludere una sua interruzione e conclusione: la vittoria definitiva di Dio sul peccato e la morte sarebbe costantemente in atto e si realizzerebbe nella morte-risurrezione di ogni singolo uomo.

Il riscontro positivo di questa posizione è molto diffuso tra i teologi.³ Tuttavia permangono evidenti perplessità.⁴ Tra le tante: la risurrezione nella morte

¹ Fautore principale di questa linea è G. Greshake che si pone in netta distanza da P. Althaus. Cfr. GRESHAKE, *Die Wende*.

² In questo G. Greshake dipende molto da K. Rahner. Cfr. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, vol. III, Paoline, Roma 1969, 669-689.

³ Cfr. un lungo elenco di autori favorevoli in *Mysterium Salutis*, vol. XI, 419-420.

⁴ Oltre alla chiara differenza con la posizione di Ruiz de la Peña, si presentano altre variegata caratterizzazioni. G. Lohfink, la risurrezione immediata, consente di recuperare un tema decisivo

è in contrasto con ciò che la scrittura annuncia come evento finale; si accentua la privatizzazione¹ e la decristificazione² del momento parusiaco ridotto a semplice integrazione comunitaria e cosmica di ciò che il singolo già possiede nella risurrezione immediata. Tale soluzione diviene una implicita *garanzia* che tende a ridurre o, addirittura, ad escludere ogni drammaticità della morte, in tal caso vissuta in una condizione fortemente ambigua: tragedia e gioia insieme. Si determina una progressiva spiritualizzazione della corporeità, valorizzandone al massimo la condizione relazionale ma dimenticando la sua costituzione concretamente materiale.³ Appare evidente la contraddizione,⁴ a meno che non si propenda per la teoria della morte globale, tra l'affermazione della unitarietà del soggetto umano e l'affermazione dell'abbandono, nella morte, del corpo terreno per assumere quello della gloria. Il corpo glorioso assunto nella risurrezione immediata, certamente non in continuità con il corpo storico ormai perduto, sarebbe il corpo che esprime la condizione definitiva e piena sia di quello storico, sia di quello celeste. Il dogma della Assunzione, così, sarebbe l'espressione o di una qualche superiorità della santità di Maria rispetto agli altri santi, oppure una particolare e incisiva evidenza della salvezza espressa nella risurrezione corporea di tutti. Infine, si ripresenta con forza la difficoltà della presunta incompatibilità della antropologia biblica (*unitaria*) e quella ellenistica (*dualistica*) che, di fatto, non si dimostra tale.

c) *Stato intermedio e condizione diminuita (sonno)*

Questa posizione si articola in forte simbiosi con l'escatologia veterotestamentaria, ma si pone frontalmente al dato dogmatico della retribuzione immediata ed essenziale.⁵

Si sofferma con forte insistenza, ma con esiti non convincenti, sulla contrapposizione tra antropologia biblica e quella ellenistica. «Nella storia di questo problema si propose più tardi un altro modo di argomentare a favore della fase unica. Si obietta che lo schema della duplice fase sarebbe sorto da una contami-

del NT: l'attesa prossima del Regno. Sostiene la incommensurabilità fra il nostro tempo e la durata escatologica, senza però distinguere le differenti posizioni di Greshake e di Althaus. Per L. Boros e P. Schoonenberg, la risurrezione avviene (per il primo) o ha inizio (per il secondo) all'atto della morte, ma i corpi godranno pienamente della loro condizione solo con la trasformazione del mondo che avverrà alla fine della storia. J. M. Gonzalez-Ruiz, in modo radicale, ritiene l'escatologia individuale biblica come un *mito da non sostituire con altri miti* e J. M. Pohier che, per motivi personali a carattere freudiano, non riesce a credere in una vita futura. Ma posizioni decisamente critiche provengono da J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 555-576 e da RATZINGER, *Al di là della morte*, pp. 10-18.

¹ Cfr. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 202.

² Cfr. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, 555-556.

³ Si applica in modo particolarmente evidente alla teoria del Greshake.

⁴ Fa notare questa contraddizione RATZINGER, *Escatologia*, 123.

⁵ «L'immagine di un *sonno di morte*, nel senso di uno stato di incoscienza tra la morte e la fine del mondo, è da considerarsi un arcaismo improprio che non trova avallo in nessuno dei testi neotestamentari». RATZINGER, *Escatologia*, 144.

nazione prodotta dall'ellenismo. L'unica idea biblica sarebbe quella della risurrezione; all'opposto l'immortalità dell'anima deriverebbe dalla filosofia greca. Di conseguenza si propone di purificare l'escatologia cristiana da ogni aggiunta dell'ellenismo». ¹ Limita lo schema ternario del NT che pone nel tempo intermedio la compresenza di un *già* e un *non-ancora*, segno di una effettiva dinamica, escludendo la continuità e il rapporto tra storia e metastoria, ² fino a svalutare del tutto l'importanza del tempo presente.

Una risurrezione così concepita sarebbe puramente miracolistica, come certamente appare miracolistico agganciare la continuità semplicemente alla *memoria* che Dio ha dell'uomo, o al *sonno* dell'anima, il tutto potrebbe avere come pericolosa conseguenza un certo disprezzo per la vita terrena e per l'impegno nel temporale: se tutto sarà assolutamente *nuovo* non si vede come la storia concreta possa essere luogo salvifico e il contributo per la costruzione di un mondo più giusto essere compreso nella prospettiva del Regno. ³

d) *Coincidenza escatologica (atemporalismo)*

È la teoria che propone una sostanziale identità tra escatologia individuale ed escatologia universale. ⁴ Secondo questa interpretazione, la Scrittura pone il problema del rapporto morte-risurrezione, ma non lo risolve: afferma, infatti, la stessa retribuzione definitiva dell'essere con Cristo sia per la risurrezione finale collettiva, sia per la morte del singolo uomo. Si determina, così, una antropologia unitaria, senza entrare nel merito del soggetto della retribuzione dopo la morte. Il Magistero della Chiesa, nei vari documenti, sebbene presupponga lo stato intermedio e utilizzi lo schema rappresentativo dell'anima separata, in realtà, si preoccupa dell'immortalità personale (*Lateranense v*) e della retribuzione immediata ed essenziale dopo la morte (*Benedictus Deus*). ⁵ Si pone il problema della *durata, della temporalità dopo la morte*. La durata dell'uomo che entra nella gloria è di tipo trascendente e non parallela al tempo storico, caratterizzato dalla continuità: la storia non può essere parificata all'eternità, e metastoria ed eternità non possono essere assimilate. ⁶ Non è possibile precisare l'indole di questa durata, ma il suo carattere *non-continuo* permette di supporre che al momento della morte l'uomo, uscendo dal tempo, superi la distanza che separa dalla fine della storia e giunga così alla risurrezione. ⁷ Questa soluzione, che evidentemente non trova spazio per la conferma di uno stato intermedio, sembra

¹ CTI, EV 13/499.

² Posizione, questa, contraddetta dal Greshake.

³ G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*, Dehoniane, Napoli 1982, 128.

⁴ Cfr. J. L. Ruiz de la Peña che sviluppa, in campo cattolico, questa tesi di P. Althaus.

⁵ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*.

⁶ Su questo punto Ruiz de la Peña si distacca nettamente da P. Althaus. Perché non avvenga una sorta di assimilazione Creatore-creatura è pensabile che nella metastoria vi sia una *successione non continua*. Inoltre, si può parlare di stato intermedio per il soggetto della retribuzione (anima separata) ma non della sua *qualità*, in quanto il premio o la pena essenziali possono aversi subito dopo la morte.

⁷ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*.

risolvere varie questioni.¹ Esclude la condizione di separazione anima-corpo;² convalida l'opinione che lo stato di purgazione si consumi nell'atto della stessa morte e propone una radicale delocalizzazione-detemporalizzazione delle realtà escatologiche. Essa, comunque, non presenta minori ambiguità, in quanto crea una scissione netta tra tempo ed eternità. Il definitivo escatologico, pur avendo un chiaro legame con la storia, è praticamente sganciato da essa. Vi è una distinzione reale tra futuro assoluto completato e quello totalizzato, ma questa distinzione è sperimentata in modo simultaneo in ragione della condizione inestesa del tempo metastorico.³

Il tempo presente perde la sua consistenza, e mentre da un lato porta a svuotare il senso della storia, dall'altro induce ad eliminare la struttura ternaria dell'eschaton, tipica del NT, assorbita nell'unico contesto della metastoria.

Se si svolge rigorosamente il pensiero, secondo cui al di là della morte regni il puro oggi, che la risurrezione, la fine del mondo e il giudizio vi sono da sempre presenti perché là non vi è tempo, allora ciò significherebbe che là si entra nella storia già ogni volta compiuta, nella completa atemporalità, e che quindi troverebbe già tutti coloro che credono di vivere ancora sulla linea del tempo oppure che appartengono ancora al futuro: questa assurda conseguenza è inevitabile conclusione della suddetta concezione. Ciò significa però che, osservata dall'altro lato, la storia diventerebbe uno spettacolo vuoto, nel quale si crede di faticare, mentre contemporaneamente nell'eternità, nell'oggi di sempre, tutto è già stato deciso da tempo.⁴

È più consistente l'equivoco determinato nel raccordare la definitività dell'uomo con l'eternità di Dio. L'Infinito di Dio e l'infinito partecipato all'uomo, per quanto compresenti nella condizione metastorica, non sono e non possono essere posti sullo stesso piano.⁵

Non meno problematico, in quanto caricato di particolari valenze, risulta il *momento della morte* che, oltre alla evidente contraddizione rispetto all'insegnamento biblico, assorbe totalmente nell'escatologia individuale la conclusione della storia della fine dei tempi.

Lo stesso dogma della Assunzione non trova più il suo naturale valore per ciò che riguarda la glorificazione di Maria rispetto a quella degli altri santi e per il significato e la rilevanza della corporeità espressi in questo evento.⁶

¹ Per una analisi più puntuale Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre el alma*, «Estudios Eclesiásticos» 64 (1989) 377-399.

² Cfr. K. RAHNER, *A proposito dello "stato intermedio"*, 563.

³ Cfr. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 202-205.

⁴ RATZINGER, *Al di là della morte*, 13. Inoltre L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 165.

⁵ Cfr. RUDONI, *Introduzione all'Escatologia*, 85-86.

⁶ Cfr. le asserzioni titubanti espresse da K. RAHNER, *A proposito dello "stato intermedio"*, 568-569.

IV. IPOTESI DI ARMONIZZAZIONE

1. *I nuovi termini della questione: possibilità e prospettive*

Le tendenze *alternative*, come si è potuto notare, non risultano chiaramente definite nei loro contorni, anzi spesso si intersecano, si confondono, creando ulteriori difficoltà e aprendo nuovi varchi problematici di non facile soluzione. L'equilibrio delle componenti individuali e comunitarie dell'escatologia, per come è stato cercato e conseguito, rimane in tutta la sua delicata precarietà. Quanto da noi richiamato, nel riferimento all'ermeneutica conciliare e ai suoi orizzonti (critologico-ecclesiologico e antropologico-cosmologico, nella dinamica salvifica trinitaria), sembra oggi offrire piste di una motivata ricontestualizzazione dell'escatologico cristiano e maggiori opportunità nell'armonizzare le dimensioni individuali e comunitarie dell'escatologia. Intanto, risultano senza dubbio opportune alcune valutazioni conclusive sull'ipotesi della *risurrezione nella morte* che sembra costituirsi come l'alternativa più considerata. Sono valutazioni che, sostanzialmente, toccano tutto il diagramma critico delle posizioni emerse nel nostro itinerario. In linea generale si possono sottolineare una serie di valutazioni: le formulazioni utilizzate in queste posizioni alternative non sono inserite in un vero e proprio sistema filosofico-teologico, né riescono a risultare più incisive e complete di quanto vogliono discutere: materia trasfigurata, liberata dai suoi limiti, invece che anima separata. Anche l'utilizzo della espressione *modello rappresentativo*, di fatto non corrisponde a quanto con *modello* le scienze positive intendono; più che rifiutare semplicemente il sistema tomistico, o vedere le sue possibili contraddizioni nel rapporto anima-corpo, sarebbe più opportuno porre a serio confronto questo sistema con le nuove aree di ricerca; il fatto che la risurrezione riguarda tutti (Gv 5,28s; Mt 1,22) dimostra che essa deve avere, oltre la grazia, un suo fondamento ontologico. La persona, nella storia, si trova a gestire un progetto che valica la sua condizione naturale e che ha come *partner* Dio: dunque la sua azione non può cadere nel nulla; sembra che anche a livello terminologico il guadagno teologico del tema risurrezione nella morte non dica di più di quanto nella tradizione viene espresso come stato intermedio dell'anima separata; il guadagno teologico tratto dalla considerazione che l'uomo porta con sé, nella morte, tutta la sua storia e in modo definitivo, non aggiunge altro a quanto la stessa tradizione voleva indicare con *anima separata*: questa, nella morte, non è *tabula rasa*, ma possiede tutte le sue esperienze intellettuali accumulate nel corso della vita e che hanno la caratteristica dell'essere spirituale; anche l'utilizzo della formula *tempo trasfigurato* non sembra esente da problemi quanto *anima separata*. Inoltre se si vuol portare a ragione critica il silenzio della Scrittura circa l'immortalità dell'anima, altrettanto si deve dire che in essa non vi è alcun accenno circa la risurrezione nella morte. Il rischio è quello di sostituire dati della rivelazione con concettualizzazioni esclusivamente umane; il quadro antropologico ellenistico non è univoco; esso presenta forme

piuttosto varie. Inoltre, se un sistema di pensiero non accoglie il dato rivelato, non per questo il dato rivelato deve essere accantonato (vedi Paolo nell'Areopago); la configurazione del *tempo nel post mortem* diventa ancora più arduo. La concezione classica non si avventura in questa definizione, sottolinea piuttosto la possibilità di percepire il tempo nel suo fluire anche dopo la morte (dal *metrico* che cambia al *tipologico* che non cambia). L'ipotesi dell'atemporalità e della coincidenza temporale tra storia ed eternità crea molte più difficoltà di quante ne voglia risolvere; la difficoltà di esplicitare compiutamente l'affermazione "risurrezione *nel proprio corpo*", non determina l'impossibilità di capire cosa questo voglia intendere: ognuno conosce bene il senso della formula "*proprio corpo*" senza però riuscire mai a definirla in tutta la sua portata e chiarezza; risulta problematico rinunciare alla concezione della *parousia del Signore* come compimento definitivo ed ultimo dell'uomo e del cosmo; le alternative non suggeriscono vie migliori per integrare il rapporto tra morte del singolo e compimento ultimo di tutti e dell'intero creato che, rispetto al singolo, è rimane *in itinere*.

Possiamo fare nostre le lucide conclusioni di Marucci in un lungo e articolato confronto con alcune posizioni presenti nel percorso da noi tracciato: «Pensiamo doversi perciò concludere che il *modello* suggerito [...] per eliminare le [...] reali o presunte incongruenze del modello classico [...] ne crea a sua volta di più e di più poderose e dunque, nonostante l'approvazione di alcuni teologi di vaglia, non possa venir accolto». ¹ In ragione di così variegate posizioni, si accentua però la necessità di mirare ancor più l'impegno della ricerca, senza assolutizzare accettazioni o rifiuti, per meglio esprimere i contenuti della speranza cristiana nel dialogo della fede e per testimoniare il futuro escatologico ad un uomo segnato dal dubbio e dall'ansia del suo futuro prossimo e definitivo. Il nuovo profilo della questione è dunque non tanto quello di verificare se sia sostenibile il rapporto tra le dimensioni individuale ed universale della escatologia cristiana, quanto esplicitare il *paradigma* attraverso cui è possibile rapportarle e armonizzarle.

Sicuramente, in tal senso, può aiutare la primordiale questione *dell'uno e dei molti*. ² Due sono le tesi portanti: la necessità assoluta della *coaffermazione delle due dimensioni* e la *chiave cristologico-trinitaria* come via per una loro piena armonizzazione. Questo approccio *relazionale* aiuta a rileggere e *confermare* i tre punti di maggiore tensione fin qui valutati: lo stato intermedio, che mette in gioco la continuità tra storia e meta-storia e la conseguente possibilità del discorso escatologico; la immediatezza della retribuzione essenziale che tutela l'originalità della escatologia cristiana, definita da uno schema promessa-adempimento non di tipo binario (come nell'ebraismo), ma ternario (*promessa-compimento-totalizzazione* o anche *continuum-novum-Totum*); infine, il rapporto tra *éschaton* ed

¹ C. MARUCCI, *Risurrezione nella morte?*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza*, AVE, Roma 1995, 316.

² Una sua illustrazione è possibile vagliarla in E. COLON, E. GUNTON, *The One, The Three and the Many. God, Creation and Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

éschata, che fa dell'escatologia cristiana una vera e propria *cristologia delle realtà ultime*. Questo paradigma cristologico-trinitario, che esige, come già si è detto nell'introduzione, un orizzonte storico-salvifico e, dunque, anche ecclesiale, trae sicuri apporti sia nell'Antico Testamento, che propone l'escatologia universale come compimento dell'escatologia individuale, sia nel Nuovo Testamento, dove emerge con evidenza la necessità di una armonizzazione delle due dimensioni. Fa però pensare il dato della stretta correlazione tra la sorte del trattato sulla Trinità e quello dell'escatologia: alla buone sorte dell'uno corrisponde quella dell'altro; come anche non va taciuta l'esigenza di stabilire l'equilibrio delle due dimensioni sulla base di una buona cristologia. In pratica si suggerisce di intendere il rapporto delle due dimensioni nel modo in cui *l'uno ed i molti* risultano congiunti in Cristo e nella Trinità. Infatti, nei due riferimenti, il rapporto è in dialettica non di contrapposizione, né di assorbimento, né di giustapposizione gerarchizzata, né di precedenza obbligatoria, ma di condefinizione (si veda, ad esempio, la dottrina sull'ipostasi: le nature distinte, ma non separate; unite, ma non confuse). Come sua naturale conseguenza, tale acquisizione impone però la necessità di passare da una *ontologia sostanzialista* ad una *ontologia relazionale* (personalistico-trinitaria). Questa, infatti, permette di superare forme di contrapposizione o di assorbimento (*Wiederkehr*) e forme di giustapposizione gerarchizzata (Piolanti e Ruiz de la Peña), apre ad una forma *inclusiva* (*et-et*) di condefinizione. Vi è decisamente maggiore libertà nella sistemazione dei temi escatologici e un sicuro guadagno nel coniugare il futuro assoluto nella sua *realtà* (resurrezione della carne), *identità* (vita eterna), e *portata* (palingenesi) con la forza operativa della sua *gestazione nel tempo* (giudizio e *parousia*), i rischi connessi a tale gestazione (inferno) e gli *eventi* che ne *ritmano il compimento* (morte, purgatorio, stato intermedio).¹

Anche la delicata questione del *tempo escatologico* riceve nuova luce e nuove opportunità di considerazione. Nel ripensare il tempo tra *continuità e interruzione* si nota come la relazione tra eschaton e storia, nello scenario ebraico cristiano, subisca una essenziale modificazione. In particolare, è la concezione paolina del *Kairòs* a segnare la svolta decisiva rispetto al modello greco,² producendo una sua radicale trasformazione nel contesto di una "logica dell'incarnazione". Non meno significativo è lo sviluppo della concezione della temporalità nell'orizzonte della *testimonianza*. Il testimone, nel contesto cristiano, è infatti il *mediatore* che fa rivivere nell'oggi ciò che è *già* stato, e, nel contempo, ne prepara una sua nuova manifestazione (*memoriale-attualizzazione*).

In pratica, cristologico ed escatologico si illuminano reciprocamente. Cristo è l'*Éschatos* della storia umana e per questo, il suo avvento fonda l'anticipazio-

¹ A tal proposito è significativa la posizione espressa da G. GOZZELINO, *Nella attesa della beata speranza*.

² Si veda come *continuità e interruzione temporali* sono state affrontate attraverso la nozione platonica di *exaiphnes* e la posizione aristotelica espressa in *Fisica IV*, 10-14.

ne nel presente dell'evento finale della storia (*Parousia*). Si scopre una naturale *tensionalità dinamica* tra il carattere anticipativo (*già adesso*) dell'evento cristologico e quello ultimo, della consumazione (*non ancora*) *parousiaca*. Per questo, l'evento cristologico non può essere compreso come *estasi di compimento* che vanifica la storia nel suo cammino decisivo verso la meta della *Parousia*. Di certo questo rapporto, nella prospettiva cristologica, trova una sua chiara focale, un suo baricentro: l'*evento pasquale*. In esso si costituisce un rapporto di *reciproca comprensione* tra il *presente* dell'evento e l'*avvenire parousiaco*. In particolar modo il *valore storico dell'evento pasquale della croce* si traduce come evento escatologico (*eschatologia crucis*) che radicalizza le contraddizioni della storia nelle sue tensioni-opposizioni tra l'agire di Dio e la libertà dell'uomo e, nell'essere *memoria* di una sofferenza che riassume quella degli oppressi, si offre come rivelazione paradossale dell'amore trinitario di Dio. Proprio in questa rivelazione della croce (*debolezza*), come *forma dell'amore*, sboccia l'*evento di resurrezione*, annuncio del totale rinnovamento del mondo. La risurrezione di Cristo, fondamento della speranza dell'evento parousiaco, è il principio di universalizzazione e di sintesi tra l'escatologia del singolo e della comunità, della comunità dei credenti e dei cieli nuovi e della nuova terra.

Nell'evento pasquale la dinamica trinitaria trova il suo apice nel *dono dello Spirito, dono del Cristo Crocifisso e Risorto*, esperienza primordiale dell'avvento dell'era escatologica (Gl 3,1-2; At 2,17-21), compimento escatologico (*telos*) della vita trinitaria di Dio e delle sue opere, nella storia della creazione e redenzione. Lo Spirito è dono dell'attitudine profetica del credente e della comunità dinanzi alla storia, nel *discernimento* dei segni della venuta di Dio in Cristo e della sua azione nel cammino della storia verso la Parousia. Lo Spirito, dono del Crocifisso-Risorto, è principio definitivo di speranza creativa (*teologia della prassi*) e operosa attesa del maturare dei disegni divini nella storia (2Pt 3,8-9). Questo dono inaugura il tempo del compimento, nell'attesa condivisa (*Chiesa-comunità escatologica*) di quella *nuova venuta* che, attraverso gli eventi definitivi, assumerà tutto *in Sé* per riconsegnarlo al Padre in quella vita che non avrà fine (eterna) e la cui novità è un esclusivo e definitivo dono trinitario.

ABSTRACT

Predicazione e catechesi, da un lato, *escatico* tecnologico e scientifico, dall'altro, impongono una ulteriore chiarificazione dei contenuti dell'escatologia ad una sua migliore contestualizzazione. Entrano in gioco due esigenze: il mantenere l'*integrità dei contenuti* della fede e la necessità di *aprire nuovi percorsi*, evitando però riduzioni neo-mitologiche. *Fedeltà e ricerca* sembrano essere le condizioni essenziali per articolare analisi e valutazione dei temi escatologici in questo scenario contemporaneo. Il confronto si condensa sia sulla questione dello *stato intermedio*, sia sul possibile rapporto tra *eschaton individuale* ed *eschaton collettivo-cosmico*. Il dibattito verte su una duplice valutazione: la sostenibilità del rapporto tra le dimensioni individuale ed universale dell'escatologia e la esplicitazione del *paradigma* attraverso cui è possibile rapportarle e armonizzarle. Diviene risolutiva la prospettiva *cristologico-trinitaria*.

Eschatology needs a new context. Preaching and catechism, on one side, and technological and scientific *eschatic*, on the other, impose a further explanation of its contents. Two claims appear: maintain the integrity of the contents of faith, and open new routes, avoiding however neo-mythological reductionisms. Fidelity and inquiry seem to be the essential conditions in order to articulate the analysis and evaluation of the eschatological themes in this contemporary setting. The counterpart concentrates on both the question of intermediate state and the relation between individual and collective-cosmic *eschaton*. The debate deals with a twofold evaluation: the strength of the relation between individual and collective in eschatology, and making explicit the paradigm through which it is possible to report and harmonize them. The christological-trinitarian outlook becomes determining.