

«Semper cum Domino erimus»
Ricerche di escatologia

- 253-256 Editorialis
Giulio MASPERO - Robert J. WOŹNIAK
- STUDIA**
- 257-268 Escatologia biblica: note introduttive
Luca MAZZINGHI
- 269-289 Escatologia patristica. Alcuni tratti
Henryk PIETRAS
- 291-306 L'escatologia medievale. Elementi del pensiero di Tommaso d'Aquino
Paul O'CALLAGHAN
- 307-350 Escatología contemporánea. Un ámbito donde reconstruir teológicamente la esperanza
Santiago DEL CURA ELENA
- 351-370 Ontologia ed escatologia. Schizzo di teologia della storia
Giulio MASPERO
- 371-397 Methodological Prolegomena to the Trinitarian Eschatology
Robert J. WOŹNIAK
- 399-418 The God Who Draws Near to Us: A Ratzingerian Approach to Christology, Eschatology, and Protology
Andrew T.J. KAETHLER
- 419-444 Ecclesiologia ed escatologia. Una sinergia e una mutua tensione
Gianfranco CALABRESE
- 445-459 The Cup of Time: Christology and Eschatology
John Panteleimon MANOUSSAKIS
- 461-478 Awareness of God's Incomprehensibility and his Presence as a Challenge for Mystical Theology and Eschatology as Subdisciplines of Theology
Paul VAN GEEST

- 479-494 Between Eternal Life, Politics and Peace: Thoughts on Contemporary Challenges for Eschatology
Cezary SMUNIEWSKI
- 495-523 «Perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). Lineamenti di escatologia liturgica
Giovanni ZACCARIA

VITA ACADEMIAE

- 525-531 Vita Academiae 2018-2019
Riccardo FERRI
- 533-534 Academicorum Opera anno MMXVIII edita

RECENSIONES

- 535-537 G. Boselli (ed.), *La cattedrale. Atti del XVI Convegno liturgico internazionale. Bose, 31 maggio - 2 giugno 2018*, Qiqajon, Magnano (BI) 2019, 308 pp. (M. SODI).
- 537-539 B. Fiorini (ed.), *Oltre il duomo*, Edizioni Effigi, Arcidosso (GR) 2019, 329 pp. (D. PASSARIN).
- 539-541 G. Boselli (ed.), *Viste da fuori. L'esterno delle chiese. Atti del XIV Convegno liturgico internazionale. Bose, 2-4 giugno 2016*, Qiqajon, Magnano (BI) 2017, 320 pp. (M. SODI).
- 541-542 D. Banon - D. Derhy, *Lo spirito dell'architettura. Dialogo o Babele?*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014, 159 pp. (M. SODI).
- 543-545 Mon Tirei, *Il mistero dell'universo. Un dialogo tra scienza e fede*, IF Press, Roma 2019, 264 pp. (D. PASSARIN).
- 545-548 F. Salvestrini (ed.), *La memoria del chiostro. Studi di storia e cultura monastica in ricordo di Padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)*, L.S. Olschki, Firenze 2019, X+767 pp. (M. SODI).
- 548-550 S. Bassi (ed.), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, L. S. Olschki, Firenze 2019, VIII+187 pp., (M. SODI).
- 551-552 A. Suski - A. Toniolo - M. Sodi, *Pontificali pretridentini (secc. IX-XVI). Guida ai manoscritti e concordanza verbale*, Uniwersytetu Miłolaża Kopernika, Toruń 2019, 732 pp. (G. RUPPI).
- 553-555 Index totius voluminis 18 (2019)

EDITORIALIS

PATH 18 (2019) 253-256

Jean Daniélou ha affermato che la questione escatologica si gioca radicalmente sulla constatazione che, dalla prospettiva autenticamente teologica, non si parla di un *eschaton*, sostantivo di genere neutro, ma di un *Eschatos*, al maschile, cioè di Cristo stesso.¹ Il destino futuro dell'uomo e del mondo dipende, dunque, radicalmente da quel *cum Domino* di cui parla Paolo, perché la vita futura è la vita del Risorto che è, in quanto regno, in mezzo a noi. Per questo, in un tempo che non è semplicemente un'epoca di cambiamenti, ma un vero e proprio cambiamento di epoca, come dice papa Francesco,² si è pensato di proporre una ricognizione delle ricerche contemporanee in ambito escatologico.

Il numero della rivista è organizzato in tre parti principali che accompagnano il lettore attraverso la considerazione delle fonti (I), l'analisi delle dimensioni principali dalla prospettiva dogmatica (II) e, infine, un'apertura prospettica su dimensioni essenziali per la vita cristiana e la società (III).

LUCA MAZZINGHI, della Pontificia Università Gregoriana, apre il volume e la prima parte con delle preziose note di escatologia biblica, dalle quali emerge diacronicamente la novità neotestamentaria. Dall'ineluttabile confronto con la morte dei patriarchi, si passa poco a poco a un'incipiente fede nella risurrezione in contesto sapienziale fondata su un vero e proprio sviluppo teologico rispetto ai profeti. Nel Nuovo Testamento la risurrezione stessa di Cristo diventa criterio ermeneutico del regno di Dio e della *parousia*, come intreccio di presente e futuro.

¹ Cf. J. DANIELOU, *Christologie et eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (Eds.), *Das Konzil von Chalcedon III*, Echter, Würzburg 1954, 269-286.

² Cf. Intervista a «Il Messaggero» del 29 giugno 2014.

HENRYK PIETRAS, sempre della Pontificia Università Gregoriana, presenta una visione d'insieme dell'escatologia dei Padri della Chiesa, tema da loro molto sviluppato. L'immenso e complesso materiale è organizzato attorno alle questioni del millenarismo e della discesa agli inferi. Quindi si propone il confronto con l'ellenismo da dove si passa all'escatologia dinamica di Origene e al rapporto con la salvezza di Adamo in Gregorio di Nissa, per concludere con la predestinazione agostiniana.

Dopo questi due primi contributi, PAUL O'CALLAGHAN, della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, offre una visione dell'escatologia medioevale attraverso una presentazione degli elementi essenziali di Tommaso d'Aquino. Il contributo, strutturato sistematicamente attorno ai temi fondamentali, che vanno dal millenarismo all'anima separata, dal purgatorio alla visione beatifica, tocca anche la questione della ricezione e della *Wirkungsgeschichte* del suo pensiero escatologico.

SANTIAGO DEL CURA ELENA, della Facoltà di Teologia del Nord della Spagna (Burgos), chiude la prima parte, con un vero e proprio *status quaestionis* dell'escatologia contemporanea, strutturato attorno alle tre questioni fondamentali, presenti nel Simbolo della fede, la *parousia*, la risurrezione dei morti e la vita eterna. In tal modo emerge la forza dell'escatologia perché la speranza cristiana possa rispondere alle domande dell'uomo di oggi.

La seconda parte, dedicata alle questioni dogmatiche, è aperta da GIULIO MASPERO, della Pontificia Università della Santa Croce, il quale presenta la teologia della storia alla luce dell'ontologia sviluppata dai Padri della Chiesa come rilettura della metafisica greca dalla prospettiva della rivelazione cristiana. Tale elemento dell'architettura teologica è proposto a partire dalla teologia cappadoce, in particolare nissena, e dall'analisi di essa sviluppata da Jean Daniélou e Hans Urs von Balthasar al fine di elaborare una risposta all'esistenzialismo a loro contemporaneo. La conclusione cerca di riesprimere in chiave di ontologia mariana tale teologia della storia.

L'autore del contributo successivo è ROBERT J. WOŹNIAK della Pontificia Università «Giovanni Paolo II» di Cracovia. Egli mostra la forza teologica insita in una lettura trinitaria dell'escatologia, fondata su una concezione ontologica della relazione che tenga pienamente in conto il contributo alla metafisica della rivelazione cristiana. L'articolo ha un forte nerbo speculativo che lascia intravedere la prospettiva di un vero e proprio progetto teologico, fondato su un'epistemologia trinitaria e, quindi, relazionale. In effetti,

tutto è semplicemente dalla Trinità e per la Trinità, in modo tale che solo alla luce dell'unità e distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo si può scorgere qualcosa di quell'*eschaton* che, come si è detto, è l'*Eschatos* della seconda persona divina, che si è fatta carne per diventare una cosa sola con gli uomini e introdurli nella vita trinitaria stessa.

Quindi ANDREW KAETHLER, del Catholic Pacific College (Langley [BC], Canada) propone al lettore un profondo percorso ispirato dalla teologia di Joseph Ratzinger che connette protologia, cristologia ed escatologia, muovendo dalla concezione del regno di Dio, che appunto attraversa i tre ambiti analizzati. L'identità del regno stesso con il Cristo implica che guardare a lui è entrare nell'eternità compiendo l'identità dell'uomo, in un'escatologia personalista la quale è capace di riconoscere nell'amore del Dio che si fa vicino il senso della storia e del mondo.

La seconda parte dogmatica è conclusa da GIANFRANCO CALABRESE, della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale (Genova). Egli evidenzia una sorta di *perichoresi* teologica tra ecclesiologia ed escatologia, feconda di conseguenze pratiche per l'epistemologia. Leggere la missione kerygmatica e mistagogica della Chiesa dalla prospettiva escatologica rende possibile, infatti, mostrare la sua capacità di risposta alle domande insite nel cuore di ogni uomo.

Infine, la terza parte, dedicata alle prospettive, è aperta dall'archimandrita JOHN PANTELEIMON MANOUSSAKIS del College of the Holy Cross (Worcester [MA], USA), il quale combina, paradossalmente, fenomenologia ed escatologia. Ci si può domandare come sia possibile approssimarsi fenomenologicamente a ciò che sarà? L'autore mostra che la Scrittura lo permette: seguendo il filo del quarto vangelo, egli giunge a mostrare come l'escatologia non sia una conseguenza del tempo, ma esattamente al contrario. Da tale prospettiva l'eucaristia è il *locus* privilegiato dell'escatologia, perché se lui non viene, allora nulla avviene.

Quindi PAUL VAN GEEST, della Università di Tilburg (The Netherlands), approfondisce con maestria il rapporto storico tra la teologia mistica e l'escatologia, ripercorrendone l'origine come discipline. Il suo contributo prende spunto con originalità dai testi della mistica fiamminga Hadewych e dalle *lettere* 92 e 147 di Agostino. Nonostante il differente ambito di escatologia e teologia mistica e le differenti fonti, la dimensione misterica le unisce in un'ermeneutica rispettosa della costante eccedenza della realtà

divina rispetto alle capacità conoscitive dell'uomo. Sia gli *eschata*, sia l'*unio mystica* rinviano all'“oltre” radicale della vita divina.

Quindi, CEZARY SMUNIEWSKI, dell'Università di Varsavia, approfondisce la connessione etica tra l'escatologia e la politica in relazione alla pace. Da tale prospettiva, paradossalmente, la riflessione sull'*eschaton* non solo non è aliena rispetto alla vita presente, ma la illumina. Le guerre possono essere lette, infatti, come grido che chiede una risposta cristologica attraverso la quale si possa accedere alla comunione e alla vita trinitaria donate dal Padre.

Infine, GIOVANNI ZACCARIA, della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, propone un percorso a spirale di teologia liturgica dell'*eschaton*, partendo da alcune considerazioni di teologia del tempo, che rende possibile l'analisi di alcuni aspetti dell'anno liturgico, per poi passare al rapporto tra spazio ed eternità e, quindi, alla dimensione comunitaria ed ecclesiale della salvezza. L'analisi di alcuni testi eucologici suffragano la proposta. L'evento liturgico è presentato come *locus* dov'è possibile fare una vera e propria esperienza escatologica, alimentando il pensiero teologico e stimolandolo all'evangelizzazione.

L'insieme del volume è stato concepito sia come strumento di approfondimento e aggiornamento, sia come stimolo a sviluppare il lavoro teologico in contatto con le domande dell'uomo contemporaneo che, anche se molte volte solo a livello inconscio, con Paolo, «lo Spirito e la sposa», grida «Maràna tha» (cf. 1Cor 16,22 e Ap 22,17-20).

Giulio Maspero
Robert J. Woźniak

ESCATOLOGIA BIBLICA: NOTE INTRODUTTIVE

LUCA MAZZINGHI

PATH 18 (2019) 257-268

1. La visione della morte, tra accettazione e tristezza (Antico Testamento I)

Nelle grandi storie patriarcali narrate dalla Genesi leggiamo che i padri d'Israele, Abramo, Isacco e Giacobbe, muoiono «vecchi e sazi di giorni» (cf., ad esempio, Gen 25,8); essi accettano serenamente la morte, dopo una vita lunga e felice, senza che si faccia menzione alcuna di una qualche forma di vita oltre la morte. Ciò accade a tutti i grandi personaggi dell'Antico Testamento, come anche Mosè, Gedeone, Giobbe, Tobi e suo figlio Tobia, Giuditta. Quando leggiamo che dopo la morte l'uomo giusto «si riunisce con i suoi padri» (cf. Gen 49,29), ciò va inteso nel senso che il defunto si ritrova sepolto nel sepolcro di famiglia insieme con i suoi antenati. Nella Bibbia la morte è accettata senza troppi drammi, come parte dell'esperienza vitale di ciascuno. Soltanto se qualcuno muore prima del suo tempo, per morte improvvisa o violenta, ciò viene sentito come una punizione divina; si veda il lamento del re Ezechia ammalato in Is 38,10: «Io dicevo: "A metà della mia vita me ne vado alle porte degli inferi"».

Secondo la concezione israelita classica, dopo la morte tutti gli esseri umani vanno infatti nello *she'ôl*, ovvero negli inferi, che si trovano in una vasta regione sotterranea, là dove c'è una parvenza di vita che, in realtà, non è più vita: «Non i morti lodano il Signore né quelli che scendono nel silenzio, ma noi, i viventi, benediciamo il Signore...» (Sal 115,17-18; cf. anche Sal 30,4.10 e il ricordo della «fossa»); si rilegga al riguardo l'intero

Sal 88 (cf. v. 6; al v. 13 lo *she'ôl* è detto la «terra dell'oblio»). Si vedano ancora i testi di Is 5,14; Ab 2,5; Sal 141,7, quest'ultimo sullo *she'ôl* che spalanca le sue fauci inghiottendo gli esseri umani.

Nella preghiera di Ezechia leggiamo ancora: «Poiché non sono gli inferi a renderti grazie, né la morte a lodarti; quelli che scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà» (Is 38,18). Solo grazie a qualche strano rito, ai confini tra il magico e il demoniaco, è possibile per l'antico israelita venire a contatto con le ombre, i *refa'im* (cf. Is 14,19; 26,14.19; Sal 88,11; Gb 26,5), così come accade a Saul con l'ombra di Samuele evocata dalla negromante di Endor (cf. 1Sam 28). Da qui le proibizioni contenute nell'Antico Testamento circa il culto dei morti (cf., ad esempio, Dt 18,9-14).

La morte, benché accettata, è vissuta perciò dall'israelita come una realtà ineluttabile, spesso con una nota di composta amarezza; la donna saggia che in 2Sam 14 tratta con il re David il ritorno del figlio ribelle Assalonne si esprime in questo modo: «Noi dobbiamo morire e siamo come acqua versata per terra, e Dio non ridà la vita» (2Sam 14,14). La morte è «il cammino di tutti i viventi» (cf. Gs 23,14; 1Re 2,1); essa, come si esprime Ben Sira, rappresenta un pensiero amaro per chi vive ancora nell'agiatezza, ma è una sentenza gradita per un uomo ormai privo di forze, per un vecchio decrepito (cf. Sir 41,1-2). La morte è in definitiva un ritornare alla terra dalla quale l'uomo è stato tratto, secondo il testo di Sal 90,3 che allude a Gen 3,19: «Polvere sei e in polvere ritornerai» (cf. anche Gb 34,15; Sal 104,29; Qo 3,20; 12,7). Nei testi di Qo 3,18-21 e 9,4-6 l'autore, che scrive intorno alla metà del III sec. a.C., è molto polemico contro le nascenti idee apocalittiche che iniziavano a parlare di una presunta immortalità dell'anima; dopo la morte, per Qohelet, non c'è proprio nulla; la morte è la fine di tutto. Nel testo di Gb 18,14 la morte è descritta come il «re dei terrori», anche se talora, come lo stesso Giobbe afferma nel suo lamento iniziale (cf. Gb 3; ma anche Gb 7,13-16), la morte sembra a chi soffre ed è disperato senz'altro preferibile a una vita senza senso.

2. La nascita della fede nella vita oltre la morte (Antico Testamento II)

Esistono alcuni testi nell'Antico Testamento che rivelano un cambiamento di prospettiva nell'ottica di una vita che oltrepassi la soglia della morte. Alcuni testi profetici (Os 6,1-3, ma soprattutto Ez 37) descrivono la salvezza del popolo come una vera e propria risurrezione dai morti. Il Dio

d'Israele, è in grado di ridare vita a un popolo intero che è come morto; la descrizione avrebbe poco senso se i destinatari non avessero qualche concezione circa una vita che non finisce. Tale vita viene comunicata, come già avviene al momento della creazione narrato in Gen 2,7, grazie al soffio di Dio, in Ezechiele grazie allo «spirito» di Dio che permette di far rinascere la speranza nel popolo, là dove sembra esserci soltanto morte. Is 26,16-19, mette in bocca a Dio stesso questa espressione: «I miei cadaveri risorgeranno». L'invito a svegliarsi ed esultare rivolto a coloro che «dormono nella polvere» evoca qualcosa di più della semplice restaurazione d'Israele; pur nella sua oscurità, il testo di Isaia suggerisce che coloro che sono fedeli a Dio («i tuoi morti»; «i miei cadaveri») avranno un futuro di vita che consisterà, in un modo ancora piuttosto misterioso, in qualcosa che già si può chiamare «risurrezione»; già in Is 25,8 il profeta aveva detto con più chiarezza che il Signore «eliminerà la morte per sempre».

Verso la metà del II secolo è un altro avvenimento storico importante che conduce alcuni saggi d'Israele a formarsi della vita futura una visione piuttosto diversa da quella tradizionale. Si tratta del periodo che vede la rivolta maccabaica, nata come reazione, in nome della fedeltà alla Legge mosaica, all'ellenizzazione voluta dal re Antioco IV (intorno al 164 a.C.). Due libri di questo periodo, Daniele e il secondo Libro dei Maccabei, riflettono in modi diversi la possibilità che per gli israeliti, uccisi nel testimoniare la legge di Dio, vi sia una possibilità di vita oltre la morte. Il testo di Dan 12,1-3 è ancora piuttosto enigmatico nei dettagli, ma, come già in Is 26, l'annuncio della fede di una qualche forma di risurrezione sembra essere difficile da negare. Altri accenni ancora più espliciti alla risurrezione sono contenuti in 2Mac 7 che contiene la cruda, e insieme patetica, narrazione del martirio dei sette fratelli e della loro madre fatti uccidere dal re Antioco IV. Uno dei fratelli risponde così al re: «Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re dell'universo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna» (2Mac 7,9, cf. anche i vv. 11.14.23.29). È particolarmente interessante il fatto che la risurrezione non viene qui legata a una qualche proprietà della natura dell'essere umano, ma soltanto alla potenza creatrice di Dio. Al v. 11 tale risurrezione va intesa in un senso molto concreto; uno dei giovani, infatti, muore con la ferma speranza di riavere le proprie membra che il re gli ha fatto amputare.

In questo periodo, la versione greca della Bibbia ebraica che si inizia a tradurre ad Alessandria d'Egitto, la Bibbia dei Settanta, attesta una fede sempre più crescente nella risurrezione dei morti: un esempio tra i tanti è l'aggiunta che il traduttore greco fa all'ultimo versetto di Giobbe, un libro che non solo non contiene affatto l'idea di risurrezione, ma si muove ancora nell'orizzonte tradizionale di uno *she'ol*, dimora comune dei defunti, di una non vita che ci aspetta tutti dopo la morte (cf. Gb 3,11-12; 7,9-10; 10,21; 16,22; 17,1.13.15.16; 23,17). Ebbene, il traduttore aggiunge, proprio in coda al libro, che «sta scritto che egli [Giobbe] risorgerà di nuovo, insieme a coloro che il Signore risusciterà», introducendo così in modo esplicito un'idea che evidentemente già circolava tra i giudei di Alessandria.

È proprio ad Alessandria d'Egitto che viene scritto direttamente in lingua greca, verso la fine del I sec. a.C., il libro della Sapienza. In quest'opera l'escatologia ha una parte molto importante ed è il tema che attraversa l'intera prima parte (Sap 1-6). Il testo di Sap 1,13-15, all'inizio del libro, ricorda che la morte non è stata creata da Dio; l'autore ha qui in mente non tanto la morte fisica, ma quella che tocca soltanto ai malvagi (Sap 1,16), ovvero la morte eterna. La morte fisica, come ben appare da Sap 3,1-9, non è altro che per i giusti un passaggio alla vita con Dio; i giusti infatti sembrano morti, ma essi sono nella pace; per gli empi è destinato il soggiorno nell'Ade, che si avvicina ormai al concetto di "inferno" com'è conosciuto nelle tradizioni ebraiche e cristiane posteriori (cf. Sap 17,14). I capitoli 3 e 4 sono interamente dedicati alla diversa sorte, dopo la morte, dei giusti e degli empi. Alla luce di Sap 2,21-24, poi, l'essere umano appare creato da Dio a sua immagine, ovvero nell'«incorruttibilità» (*afhtarsía*). L'autore evita accuratamente, in tutta la sua opera, di parlare dell'immortalità dell'anima in senso greco e soprattutto platonico; egli pensa piuttosto, secondo una mentalità molto più ebraica, alla risurrezione dei corpi, appunto all'«incorruttibilità».

All'interno di questa chiara prospettiva escatologica che caratterizza tutta la prima parte del libro (Sap 1-6) emerge in modo particolare l'importanza della creazione; già in Sap 1,13-14 si legge che le creature del mondo sono portatrici di salvezza; in 5,17-20 e soprattutto nella conclusione del libro, in 19,19-21, è chiaro come la salvezza passi attraverso una creazione rinnovata. La risurrezione dei corpi, garantita dal dono della manna, cibo di incorruttibilità (cf. Sap 19,21c), è parte di questo progetto divino di rinnovamento dell'intero cosmo.

3. Le ragioni teologiche dello sviluppo dell'escatologia.

La speranza nel «giorno del Signore» (Antico Testamento III)

Lo sviluppo di concezioni escatologiche nell'Antico Testamento si fonda su una forte riflessione teologica. Prima di tutto, l'idea che YHWH è il Signore della vita e della morte («fa morire e fa vivere»: cf. Dt 32,39; 1Sam 2,6; Tb 13,2). Su queste riflessioni inizia a svilupparsi la convinzione profonda che il Dio d'Israele è in grado di liberare l'uomo dallo *she'ôl*, un'idea che il Sal 139 esprime poeticamente dicendo: «Se scendo nello *she'ôl*, là tu sei» (cf. Sal 139,8 e Am 9,2; anche Sal 16,10; 30,4; 49,16; 86,13; anche Gb 26,6 e Pr 15,11 affermano il potere di Dio sullo *she'ôl*). Non si tratta ancora di fede esplicita nella risurrezione dai morti, quanto piuttosto della convinzione che, se Dio è padrone della vita, deve esserlo anche della morte. Il libro della Sapienza, posto all'interno di un orizzonte culturale ormai mutato (l'incontro d'Israele con il mondo ellenistico), ci ricorda che il Dio della Bibbia è «il Sovrano che ama la vita» (Sap 11,26) e che dunque non può permettere che esista una morte che segni la fine irrimediabile della vita dell'essere umano (v. sopra).

Una seconda idea che conduce in Israele allo sviluppo della fede nella risurrezione è legata al grande tema biblico della giustizia di Dio. Un buon esempio ci viene dal libro di Giobbe, il quale si conclude mostrando come Dio restituisca a Giobbe tutto quello che egli ha perduto (Gb 42,7-17). Ma Dio non può certo restituirgli i figli già morti; né è sufficiente garantire a Giobbe una pura e semplice felicità terrena. La crisi sperimentata all'epoca della rivolta dei Maccabei (cf. sopra) fa compiere a questa riflessione sulla giustizia di Dio un passo avanti: se Dio è giusto, è necessario che egli possa retribuire i suoi fedeli anche al di là della morte; la sua giustizia non può limitarsi a questo mondo, nel quale – proprio come Giobbe polemizza – tale giustizia sembra invece spesso del tutto assente.

Un altro aspetto che sta alla base dello sviluppo dell'escatologia dell'Antico Testamento è la concezione relativa al «giorno del Signore», attestata per la prima volta nel libro di Amos (Am 5,18). Al di là della sua connotazione punitiva, il «giorno del Signore» descritto dal profeta rinvia a un futuro, sentito in realtà come prossimo, nel quale il Signore ristabilirà la giustizia. Tale idea ritorna in testi come Is 2,11-12 e Sof 1,15-16. A partire dall'esperienza dell'esilio il «giorno del Signore» assume nel linguaggio profetico anche connotazioni salvifiche (cf. Is 44,6-8; Zac 14,16-21); il libro

di Gioele, scritto forse ormai alla fine dell'epoca persiana, riassume sia la prospettiva punitiva sia quella salvifica di tale «giorno», atteso tuttavia per un futuro non meglio precisato (cf. Gl 1-2; 3,4; 4,18-21).

C'è un ulteriore aspetto fondamentale che è necessario tener presente nello sviluppo dell'escatologia dell'Antico Testamento: si tratta dell'amore (*hesed*) di Dio per l'umanità, in particolare, nell'ottica dell'Antico Testamento, l'amore di Dio per i suoi fedeli (*hasidîm*): «Preziosa è agli occhi del Signore la morte dei suoi fedeli» (Sal 116,15). Nei Salmi il fedele implora più volte il Signore di salvarlo dalla morte, dallo *she'ôl*: cf. Sal 16,10; 18,5-7; 30,4; 86,13; 116,3.8. In questi testi viene espressa una visione nel complesso fiduciosa di fronte alla morte del giusto. Esiste un legame davvero solido tra Dio e il suo fedele, legame che non permette di credere che Dio possa abbandonare i suoi *hasidîm*, anche dopo la morte.

In questo aspetto sta la radice più profonda della fede biblica nella risurrezione: la speranza nell'amore di Dio, chiamato significativamente «speranza d'Israele» (Ger 14,8), il Dio annunciato dai profeti e celebrato nei Salmi come datore di speranza (cf. Sal 40,5; 71,5; Is 33,2). All'interno di questa chiara prospettiva di speranza, relativa al futuro del popolo e in realtà dell'intera umanità, si può comprendere la frase del Sal 16, che il Nuovo Testamento riprenderà rileggendola alla luce della risurrezione di Cristo (cf. At 2,25-28): «Perché non abbandonerai la mia vita negli inferi né lascerai che il tuo fedele veda la fossa» (Sal 16,10); il Dio della vita e dell'amore non può permettere che la morte abbia l'ultima parola sul suo *hasid*, il suo «fedele», oggetto del suo *hesed*, del suo amore.

4. Lo sviluppo del tema della speranza; il regno di Dio (Nuovo Testamento I)

All'epoca del Nuovo Testamento la riflessione d'Israele sulla vita oltre la morte ha, dunque, iniziato a svilupparsi nel senso di un futuro, atteso intervento di Dio nella storia e, per il singolo individuo, di una risurrezione dai morti. In ogni caso va notato come nell'ebraismo del I sec. d.C. non esistesse una concezione unitaria circa l'escatologia e soprattutto circa la sorte finale degli esseri umani. Va ricordato, a lato degli scritti entrati poi nel canone biblico, sia ebraico che cristiano, come esista una vasta letteratura parallela in cui il tema escatologico è più che evidente. Il libro di Enoch, in modo particolare, è un testo le cui parti più antiche risalgono al IV sec. a.C., ma la cui stesura continua ancora alle soglie dell'epoca cristiana; in

quest'opera è evidente la fede nel diverso destino, dopo la morte, di giusti ed empi (cf. 1Hen 51,1: «In quei giorni, la terra e gli inferi restituiranno ciò che era stato loro affidato...»), come pure la fede in un intervento ultimo di Dio relativo a questo mondo malvagio. Un certo influsso del libro di Enoch appare anche nel Nuovo Testamento (cf. Gd 1,14-15).

Una delle ragioni che nel Nuovo Testamento conducono a uno sviluppo sempre maggiore della riflessione sull'escatologia sta nel tema della speranza, che eredita in realtà dall'Antico Testamento. Nel mondo greco-romano la speranza non era affatto una virtù; il saggio, secondo Seneca, «è colui che sa vivere senza speranza e senza paura» (*La fermezza del saggio*, 9,2). Il cristianesimo valorizza invece al massimo il tema della speranza; il vangelo di Matteo ha un intero capitolo (Mt 25) centrato sulla fiducia che Gesù, il Figlio dell'uomo, tornerà a giudicare l'umanità, in particolare sulla base dell'amore mostrato da ciascuno; Paolo, in Rm 8,20-21, allarga l'orizzonte della speranza cristiana a quello dell'intera creazione. Per l'autore della lettera agli Ebrei, Cristo rappresenta «la speranza che ci è proposta» (Eb 6,18). Così anche l'Apocalisse si chiude con una visione di speranza, relativa all'intero creato: cieli nuovi e terra nuova (cf. Ap 21,1-4).

Il tema della speranza è strettamente legato, nel Nuovo Testamento, all'annuncio del «regno di Dio»: uno dei punti caratterizzanti della predicazione di Gesù (Mc 1,15; Mt 4,17). La petizione del *Padre Nostro*, «venga il tuo regno» (Mt 6,10), mette bene in luce la portata escatologica di questa concezione; il «regno» è una realtà già presente in Cristo, ma ancora da realizzare nella sua pienezza; il «regno» è una realtà *già presente* («il Regno di Dio è giunto a voi»; Lc 11,20) il cui compimento è atteso per il futuro e il cui ingresso da parte degli esseri umani è condizionato dall'amore che essi hanno per gli altri (cf. Mt 25,34-35). In Giovanni è chiaro che il regno di Dio non è di questo mondo (cf. Gv 18,36); si realizzerà in un futuro escatologico, quando Cristo «regnerà nei secoli dei secoli» (Ap 11,15) e gli esseri umani salvati regneranno insieme con lui (cf. Ap 22,5).

Dai Sinottici sappiamo poi che Gesù certamente credeva nella futura risurrezione dei morti, pur se non si tratta di un argomento cardine della sua predicazione; ne fa fede la controversia con i sadducei narrata in Mt 22,31-32; Mc 12,26-27; Lc 20,37-38. Qui Gesù fonda la sua convinzione circa la risurrezione futura sul testo del libro dell'Esodo (Es 3,6), radican- do così la fede nella risurrezione nella Legge stessa di Mosè; la percezione

dell'aldilà è legata per Gesù *al nostro modo di concepire la figura di Dio*. Nello stesso episodio i testi di Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,35 mettono in luce il fatto che per Gesù la risurrezione non costituisce semplicemente un ritorno alla vita precedente, com'è stato invece il caso della risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17) o di Lazzaro in Gv 11. Nella controversia con i sadducei Gesù paragona i risorti agli angeli («saranno come angeli»), dunque egli immagina la vita futura come una realtà non qualificabile con i criteri della vita terrena.

Nel testo di Gv 5,24-29 il quarto evangelista pone in bocca a Gesù parole altrettanto chiare circa la risurrezione futura, sia dei giusti che dei malvagi (cf. sotto). I testi di Lc 16,22-23 (il ricco e il povero Lazzaro, l'uno agli inferi, l'altro «nel seno di Abramo») e di Lc 23,43 («oggi sarai con me nel paradiso») fanno anche pensare che Gesù (o forse meglio l'evangelista Luca) pensasse a una sorta di stato intermedio nel quale la persona (la sua anima?) dopo la morte si trova già nel luogo del premio o del tormento. A proposito di Lc 23,43 è più corretto ritenere che il «paradiso» (citato nel Nuovo Testamento soltanto in 2Cor 12,2-4 e Ap 2,7) vada inteso come il giardino dell'Eden di Gen 2-3; il credente ritroverà così nel suo essere con Cristo la comunione con Dio propria delle origini dell'umanità.

Come nel caso dell'Antico Testamento, anche il Nuovo Testamento è testimone di una pluralità di concezioni relative al destino finale degli esseri umani e dell'intero creato. Il punto focale di queste affermazioni ruota in ogni caso attorno a un evento: quello della risurrezione di Cristo.

5. La risurrezione di Cristo come centro dell'escatologia neotestamentaria (Nuovo Testamento II)

In tutti e quattro i vangeli appare il racconto della tomba vuota scoperta dalle donne o dai discepoli dopo la morte di Gesù (cf. Mt 28,1-8; Mc 6,1-8; Lc 24,1-10; Gv 20,1-10). Ma non è questo fatto che fa nascere la fede nella risurrezione di Gesù, un evento che non ha avuto testimoni e che sfugge a ogni precisazione storica. Sono piuttosto le sue apparizioni che fanno nascere nei discepoli la fede nella risurrezione; in particolare i testi di Lc 24,37-43 e Gv 20,20-27 (l'episodio di Tommaso), insistono sulla realtà fisica dell'incontro col Risorto (cf. anche 1Cor 15,3-8); gli stessi discepoli, testimoni diretti della risurrezione, mostrano di avere difficoltà a credervi. In questo modo, la risurrezione è sottratta al rischio di essere letta come una proiezione psicologica o

come un mito, per apparire come un “fatto” che starà alla base della prima predicazione. Non si dimentichi che dietro alla risurrezione sta la realtà della morte in croce di Gesù e della lotta da lui sostenuta nel Getsemani (cf. Mc 14,34; 15,34; Mt 27,46); la risurrezione non è così da vedersi come un banale lieto fine, ma resta strettamente legata alla croce.

È interessante notare che nel Nuovo Testamento, accanto alla formula «Cristo è risorto / risuscitato» (cf. Lc 24,7.46; Gv 20,9; At 10,41, per una dozzina di volte) si preferisce dire che «Dio lo ha risuscitato» (così in At 3,15; Rm 4,24; 1Pt 1,21, per una ventina di ricorrenze), oppure che «Dio lo ha esaltato (o glorificato)» (cf. Fil 2,9; At 2,33 ecc.) o, ancora, che «Dio lo ha vivificato» (cf. Gv 5,21; Rm 4,17 ecc.): in tutti questi casi, la risurrezione è vista come un atto proprio di Dio, piuttosto che come un'azione compiuta dallo stesso Gesù; testi come Rm 1,4 e 8,11 mettono anche in relazione la risurrezione di Cristo con l'azione dello Spirito.

Il Nuovo Testamento accenna anche allo stato glorioso del Cristo risorto soprattutto attraverso la metafora del «sedere alla destra di Dio / del Padre» (cf. At 2,25.34; Rm 8,34; Ef 1,20, per una quindicina di ricorrenze); ciò avviene quasi sempre in riferimento al testo del Sal 110,1, che veniva letto dai primi cristiani in chiave cristologico-messianica. In Ap 1,17-18 il Cristo risorto diviene piuttosto il «Vivente», un titolo che nell'Antico Testamento è in realtà proprio di Dio.

Un aspetto particolarmente importante relativo alla risurrezione di Cristo è, inoltre, la conseguenza che tale evento ha per coloro che credono in lui. Paolo in 1Ts 4,14 esprime la concreta speranza che la risurrezione di Cristo è a fondamento della risurrezione futura dei credenti (cf. anche Rm 6,5; 8,11.29; Col 1,18). 1Ts 4,13-18 poi è uno specchio particolarmente interessante sulla prima escatologia cristiana; al di là delle immagini di carattere apocalittico (gli angeli, la tromba...), ciò che conta per Paolo è che i credenti «saranno sempre con il Signore» (cf. v. 18). L'aldilà consiste in definitiva, per Paolo, in una relazione stretta con il Signore che supera la barriera della morte; si veda la riflessione dello stesso Paolo in 1Cor 15 (cf. sotto): «Allora Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28).

Ma è soprattutto in 1Cor 15 che Paolo riflette in modo molto più ampio sulle conseguenze della risurrezione di Cristo, leggendole a partire dalle difficoltà concrete incontrate dalla comunità dei Corinzi. La risurrezione dei credenti dipende unicamente dal fatto che Cristo è risorto (cf.

1Cor 15,12); Cristo è «primizia», il primo anello di una catena alla quale appartengono i credenti in lui: il primo o il primogenito dei risorti (cf. 1Cor 15,13-34; Col 1,18). Nei vv. 35-58 Paolo riflette sulle modalità della risurrezione dei credenti e gioca sul concetto di «trasformazione» applicato all'essere umano che muore e che risorge (cf. 1Cor 15,51): una trasformazione da un corpo «psichico» a un corpo «spirituale», pur lasciando un sostanziale margine di mistero in relazione allo stato futuro dei risorti. In ogni caso, per Paolo la risurrezione di Cristo è da considerarsi come la vittoria definitiva sul nemico più grande dell'uomo, la morte (cf. 1Cor 15,26; anche Ap 21,4: «Non vi sarà più morte»), ma appare anche come la conformazione dell'essere umano all'immagine di Cristo stesso (cf. 1Cor 15,49). In qualche caso (cf. anche sotto) il Nuovo Testamento fa pensare a una salvezza già realizzata: chi crede in Cristo è già risuscitato con lui (cf. Ef 2,6) ed è partecipe della «potenza della risurrezione» (Fil 3,10).

6. *Parousia* e giorno del Signore; un intreccio tra presente e futuro (Nuovo Testamento III)

Un aspetto particolarmente importante che caratterizza l'escatologia del Nuovo Testamento è il fatto che essa, in continuità con la speranza profetica nel «giorno del Signore», non appare mai come totalmente sganciata dalla storia. Nasce così un intreccio particolarmente fecondo tra futuro e presente; ciò che accadrà alla fine dei tempi è in qualche modo presente adesso; dunque la vita in questo mondo è strettamente legata alla vita futura.

Ricordiamo prima di tutto il concetto tipicamente neotestamentario relativo alla *parousia* (in greco «venuta», «avvento», «presenza») un termine tipico del linguaggio neotestamentario che per tredici volte fa riferimento al ritorno di Cristo sperimentato in realtà come la continuazione della sua presenza su questa terra (cf. Mt 24,3.27.37.39; 1Cor 15,23; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1; Gc 5,7.8; 2Pt 1,16). Quando Paolo in Fil 3,13 afferma di essere proteso verso il futuro è chiaro che tale futuro è concepito come un «avvenire» nel senso etimologico della parola, ovvero come l'attesa di una persona che viene, o meglio ancora che ritorna. È per questa ragione che Ap 1,4.8 descrive Cristo come «il Veniente»; si ricordi la formula aramaica *marana tha* attestata da Paolo in 1Cor 16,22: «Vieni, Signore!», una formula di chiara origine liturgica (cf. anche Ap 22,17-20). La fine della storia è alla luce di questi

testi sulla venuta di Cristo, il compimento, *il fine* della storia stessa, che è la stessa persona di Cristo: è venuto, verrà di nuovo.

Questa venuta ha due conseguenze: una per il singolo credente, l'altra per l'intera creazione. A livello personale, come appare da Fil 3,12-14, la vita del credente diviene come una corsa per raggiungere un premio "dall'alto", una corsa verso una meta che Paolo non pensa ancora di avere conseguito (cf. anche 1Cor 9,24-25). A livello dell'intera creazione, invece, la fede nella venuta del Signore rafforza un'idea già nota ai profeti (cf. Is 65,17): alla fine dei tempi Dio creerà «nuovi cieli e nuova terra»; l'idea ritorna in 2Pt 3,13 e Ap 21,14. Il cristiano attende per l'intero creato una sorta di rigenerazione (cf. anche Rm 8,19-23). L'immagine del parto, utilizzata in Rm 8, fa comprendere come il futuro non sia concepito dall'apostolo come una semplice restaurazione del passato, ma come qualcosa di veramente nuovo, seppure in continuità con il passato stesso. Ap 21,1-5 («Ecco la dimora di Dio con gli uomini») apre al credente la prospettiva di un futuro nel quale Dio non è più di fronte al creato, ma dentro di esso.

Un aspetto particolarmente significativo dell'escatologia del Nuovo Testamento è la convinzione che alla salvezza del cosmo e dell'umanità attesa per il futuro si salda l'attesa di una salvezza pensata già come presente: «Ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza» (1Cor 6,2; cf. anche Gv 5,25: «Viene l'ora, ed è adesso!»). L'idea espressa da Paolo in 1Cor 6,2 è una ripresa della frase cardine che apre il vangelo di Marco: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). La salvezza è già realizzata per ogni credente, nel momento in cui in Cristo si realizza la «pienezza dei tempi» (Gal 4,4). In alcuni testi paolini si arriva a dire che la stessa risurrezione è anticipata in questa vita dall'esperienza del battesimo (cf. Ef 2,6, ma già Rm 6,3-11) e che dunque, per il cristiano, «la nostra cittadinanza è nei cieli» (Fil 3,20).

Queste considerazioni sono importanti per comprendere che cosa intenda il Nuovo Testamento quando parla di «vita eterna», un'idea già presente nei Sinottici (cf. Mt 19,29: «ereditare la vita eterna»; Mc 10,17; Lc 18,18). Il testo particolarmente solenne di Gv 5,24 è a questo riguardo significativo: «In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita». In questo testo, e in tutto il già ricordato passaggio giovanneo (cf. Gv 5,24-29) è evidente l'esistenza di un forte in-

treccio tra futuro e presente. La vita eterna è già in qualche modo realizzata con una pienezza di vita in Cristo, fin da adesso. Anche per Paolo, nelle cinque volte in cui menziona la vita eterna (Rm 2,7; 5,21; 6,22.23; Gal 6,8) tale vita, legata alla risurrezione di Cristo, ha il suo inizio nella condizione storica del battezzato (cf. soprattutto Rm 5,21: «Come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore»). «Sicché per il cristiano l'eternità, e quindi l'immortalità, non comincia dopo la morte fisica, ma qui e ora, nel pur precario presente storico» (R. PENNA, *Quale immortalità?*).

Bibliografia essenziale

A.J. AVERY-PECK - J. NEUSNER, *Judaism in Late Antiquity. Death, Life-after-death, Resurrection and the World-to-come in the Judaism of Antiquity*, Brill, Leiden 2000; G. Ghiberti, *Vita/Vita eterna*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010, 1516-1524; B. MAGGIONI, *Risurrezione*, in PENNA - PEREGO - RAVASI (edd.), *Temi teologici*, 1169-1174; E. MANICARDI, «Alla risurrezione si è come angeli nel cielo» (Mt 22,30). *Laldilà nel Nuovo Testamento*, in A. BIGARELLI (ed.), *Laldilà. La risurrezione nel testo biblico e nella visione del magistero*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 2005, 49-88; B. MARCONCINI, *Escatologia*, in PENNA - PEREGO - RAVASI (edd.), *Temi teologici*, 423-431; L. MAZZINGHI, *Morte*, in PENNA - PEREGO - RAVASI (edd.), *Temi teologici*, 881-887; ID., *Morte e immortalità nel libro della Sapienza: alcune considerazioni su Sap 1,12-15; 2,21-24; 3,1-9*, in «Vivens Homo» 17 (2/2006) 267-286; ID., *Prospettive escatologiche veterotestamentarie*, in ARCIDIOCESI DI CATANZARO-SQUILLACE, *Ogni attimo è carico d'eterno. Atti del Convegno Diocesano*, Arcidiocesi Catanzaro-Squillace, Catanzaro 2011, 52-65; S.A. PANIMOLLE (ed.), *Morte - risurrezione nella Bibbia*, Borla, Roma 2006; R. PENNA, *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 1994, in particolare le pp. 402-414; J.L. SKA, «Il sepolcro sarà loro casa per sempre» (Sal 49,12). *Laldilà nell'Antico Testamento*, in BIGARELLI (ed.), *Laldilà*, 17-48; N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, PIB, Roma 1962.

ESCATOLOGIA PATRISTICA ALCUNI TRATTI

HENRYK PIETRAS *

PATH 18 (2019) 269-289

Negli scritti dei Padri i temi escatologici sono trattati ampiamente perché proprio in questo campo la novità del messaggio di Gesù Cristo appariva con più evidenza. Gesù non predicava, come gli altri, che la vita eterna ci aspetta dopo la morte o che dipende da una buona condotta di vita, ma che essa dipende dalla fede in lui, la quale libera dal giudizio e fa sì che già su questa terra il suo discepolo può “risorgere”.¹

Certo, ogni popolo e ogni religione avevano le proprie credenze escatologiche. Gli ascoltatori di Gesù, giudei formati dalla tradizione loro propria, non erano affatto ignari di tutto questo: per avere le indicazioni su come vivere, per meritare il regno di Dio bastava loro la Bibbia ebraica; per credere nella fine del mondo in un tempo indeterminato e nel giudizio successivo alla morte, bastava leggere, oltre la Bibbia, Platone; per aspettare la risurrezione si potevano ascoltare i maestri farisei... Per accostarci alla fede escatologica dei primi cristiani, occorre guardare quindi al sottofondo relativo alla loro religiosità.

Al tempo di Gesù, i giudei credevano, certamente, in Dio e nel suo regno, credevano all'esistenza dello *sheol* dove le anime aspettavano il gior-

* Pontificia Università Gregoriana. Nell'articolo riprendo e sviluppo alcuni temi trattati nel mio libro: *L'Escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Istituto Patristico «Augustinianum», Roma 2006.

¹ Cf. T. O'DONNELL, *Complementary Eschatologies in John 5:19-30*, in «Catholic Biblical Quarterly» 70 (4/2008) 750-765.

no del giudizio. Non penso che al proposito gli insegnamenti dei grandi profeti fossero molto diffusi a livello popolare; a quel livello avevano un influsso prevalente piuttosto gli apocrifi specifici della religione popolare. Per esempio, il *Libro di Enoch* parla delle tre grotte o cavità preparate per i morti. L'arcangelo Raffaele spiega:

Queste cavità sono state create proprio per questo scopo, che gli spiriti delle anime dei morti vi si riuniscano all'interno, sì, affinché tutte le anime dei figli degli uomini qui si raccolgano. E questi luoghi sono stati fatti per accoglierli fino al giorno del loro giudizio e fino al tempo stabilito, finché il grande giudizio verrà su di loro.²

Il testo precisa che soltanto una grotta è destinata ai buoni, le altre tre, invece, sono destinate ai cattivi. Nel *IV Libro di Ezdra* le proporzioni sono ancora più schiaccianti: il numero dei salvati rispetto a quello dei dannati è come la quantità dell'oro rispetto all'argilla buttata via durante la ricerca del minerale prezioso.³ Il Messia venturo avrebbe giudicato senza clemenza né misericordia, manifestando al mondo intero i meriti di ciascuno.

Parecchi testi descrivono con molta fantasia gli eventi che dovrebbero accompagnare la fine: terremoti, stelle cadenti, oscurità, apertura delle tombe.⁴ In queste descrizioni si intravede più la paura che non la speranza, il timore davanti alla temuta parusia del Messia che non l'attesa.

Possiamo immaginare che proprio questa mentalità costituisse l'ostacolo più grande all'accettazione dell'insegnamento di Gesù: se fosse lui il Messia, si sarebbe dovuto manifestare tutto ciò.

Gesù, però, non insegnava così e dopo la sua risurrezione la Chiesa nascente si rese conto di tutto questo. L'evangelista Matteo descrisse la morte e la risurrezione di Gesù servendosi delle immagini famigliari ai giudei, perché potessero percepire che, con questo evento, il tempo messianico era iniziato e per mostrare che non c'è bisogno di aspettare la morte con terrore, perché nell'*eschaton* di Cristo si entra per la fede e per il battesimo, cioè che il tempo messianico è già iniziato.

² 1 Hen 22,3-4: tr. M. PINCHERLE, Faenza Editrice, Faenza 1977. Cf. P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, 500-503; H. VORGRIMLER, *Storia dell'inferno*, Piemme, Casale M. (AL) 1995, 71-77.

³ IV Esdra 8,1-3: E. JUCCI (ed.), *Gli Apocrifi. L'altra Bibbia che non fu scritta da Dio*, Piemme, Casale M. (AL) 1992, 301-341.

⁴ Cf., ad esempio, IV Esdra 7,26-36.

Tutti i Padri parlano dell'escatologia, ma in gran parte ripetono gli stessi dati fondamentali, senza apportare granché all'insegnamento degli altri. Non avrebbe senso in un articolo percorrerli tutti, ci fermeremo perciò soltanto sui temi principali e su quegli autori che aggiunsero qualche cosa, che contribuirono a una comprensione maggiore, anche se loro varie ipotesi sono state abbandonate.

1. Il regno millenario

Negli apocrifi giudaici si parlava del regno messianico che dovrebbe durare 400 anni,⁵ o mille (*midrash Sobertobb al Ps 90,17*), o persino 365 mila anni (*Pesiqta Rabbathi*).⁶ I cristiani hanno ereditato questa immagine e l'Apocalisse canonica (Ap 20) parla anch'essa del millennio. Vari Padri ripresero il tema e se ne servirono. Alcuni in senso materiale, altri in senso spirituale. Ciascuno per descrivere un tema a lui caro. Ireneo di Lione riprese le descrizioni fantastiche di Papia ed espresse con esse la teologia della preparazione all'incontro con Dio. Conscio dell'imperfezione umana e della necessità che l'umanità intera e quella di ciascuno crescessero per conto proprio, dalla piccolezza del neonato alla grandezza del Cristo risorto, ritenne opportuno che ci fosse un tempo adeguato, molto più lungo della durata della vita terrena, perché l'uomo potesse perfezionarsi.

Tutte le cose di questo genere (sc. le profezie messianiche dei profeti) sono state dette incontestabilmente in riferimento alla risurrezione dei giusti, che ci sarà dopo la venuta dell'Anticristo e la distruzione di tutti i popoli a lui soggetti; allora regneranno sulla terra i giusti, crescendo grazie alla manifestazione del Signore e per mezzo di lui si abitueranno ad accogliere la gloria del Padre e accoglieranno, nel regno, la convivenza con i santi angeli e la comunione e l'unione con le cose spirituali (*cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient*).⁷

Ireneo ritenne necessario prendere alla lettera tutti i brani profetici di carattere escatologico, ma lo scopo della sua ermeneutica a riguardo sembra

⁵ IV Esdra 7,28.

⁶ *Sifre in Deuteronomium*, XXXII, 7, 310; cf. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, PIB, Roma 1954, 81, nr 353. Quel midrash è stato composto probabilmente soltanto nel III o IV secolo; cf. M. TARADACH, *Le Midrash*, Labor et Fides, Genève 1991, 180n.; trattato *Sanbedrin* 99, in BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, 516, nr 1905.

⁷ IRENEO, *Adv. Haer.* V, 35, 1.

essere extra biblico: anche l'uomo ritenuto degno di salvezza deve ancora crescere e svilupparsi, e la vita sulla terra marca solo l'inizio di questo processo.

Un fine diverso dello stesso procedimento lo vediamo in Tertulliano. Anche lui intende prendere in senso letterale le descrizioni escatologiche non, però, per far crescere i salvati, ma per premiarli in modo adeguato ai loro meriti. Da buon avvocato, ma credente nella beatitudine somma dei salvati, tra i quali non ci sarà più alcuna differenza, la volle introdurre nel millennio, sulla terra. Ci sarà un tempo, in cui i salvati verranno fatti risorgere chi prima e chi dopo, a seconda dei meriti, per potersi godere la felicità della vita sulla terra, ma trasformati. La permanenza in quel regno avrà la durata proporzionale ai meriti di ciascuno.

Dopo mille anni di tale regno, epoca entro la quale si conclude la risurrezione dei santi, i quali risorgeranno più presto o più tardi a seconda dei loro meriti, allora, avvenuta la distruzione del mondo e la conflagrazione del giudizio, tramutati in un istante in sostanza angelica (s'intende, grazie a quell'immortale veste d'incorruttibilità che indosseremo sopra di noi), saremo trasferiti nel regno dei cieli.⁸

I dannati non risorgeranno durante il millennio, soltanto dopo il suo termine e solo per essere gettati nella gehenna. La possibilità di vedere i loro tormenti, secondo il buon Tertulliano, accrescerà la gioia dei salvati:

Saranno da osservare gli istrioni, resi molto più agili dalle fiamme che li fanno contorcere; allora sarà da ammirare l'auriga, rosseggiante da capo a piedi nel carro di fuoco; allora saranno da contemplare anche gli atleti che lanciano il giavellotto, non nei ginnasi, ma in mezzo alle fiamme: sennonché neanche allora li vorrò davanti al mio sguardo, ché preferirò rivolgere l'occhio insaziabile su coloro che infierono contro il Signore.⁹

La credenza nel millennio sulla terra era legata alla lettura letterale della Scrittura. Là dove, invece, prevalse l'esegesi allegorica, le profezie venivano spiegate in senso spirituale. Così Origene interpretava il millennio apocalittico come il tempo della Chiesa sulla terra. In Ap 20 si parla della «prima risurrezione» (v. 5) e della «seconda morte» (vv. 6 e 14). Per Origene, la prima resurrezione è la conversione, con la quale comincia la

⁸ TERTULLIANO, *Adv. Mart.* III, 24, 6.

⁹ TERTULLIANO, *De spect.* 30.

vita con Cristo. Parla però anche della «seconda risurrezione», legata alla fine di questo mondo:

Poiché poi l'apostolo dice in altri passi che noi siamo ormai risorti con Cristo, e risuscitati insieme con lui, sediamo anche insieme nelle regioni celesti, mentre qui dice: «Se infatti siamo compiantati alla somiglianza della sua morte, lo saremo anche a quella della risurrezione» (Rm 6,5), cioè, poiché ciò che in un altro passo ha annunciato come ormai compiuto, qui si afferma essere cosa futura e da sperare; questo è il motivo per cui si pensa a una duplice risurrezione: l'una secondo cui con la mente, l'intenzione e la fede risorgiamo con Cristo dalle realtà terrene per meditare sulle realtà celesti e ricercare quelle future; l'altra, che sarà una risurrezione generale di tutti nella carne. Pertanto, quella risurrezione che è secondo la mente, in base alla fede, sembra già realizzata in coloro che pensano «alle cose che sono lassù dove sta Cristo alla destra di Dio» (Col 3,1). Invece la risurrezione generale della carne, che riguarda tutti, è ancora futura: quella infatti si è compiuta nella prima venuta del Signore, questa si compirà nella seconda.¹⁰

Avremo modo di vedere in seguito altri temi origeniani. Mi sembrava però opportuno dirlo fin da subito, nel contesto del millennio. Simile, per certi versi, è anche la spiegazione del millennio in Agostino. Anche per lui esso significa il tempo della Chiesa sulla terra, quando agli uomini è stata data la possibilità della prima risurrezione nel battesimo. Solo chi lo aveva ricevuto, sarebbe potuto passare alla vita, alla seconda risurrezione, alla fine dei tempi. Senza il battesimo non si poteva passare se non al fuoco eterno.

2. La discesa agli inferi

Questo tema lo si potrebbe considerare mitico più che teologico. Infatti, esso è legato all'immaginazione mitica e si serve del patrimonio culturale ad essa relativo. Ma i cristiani lo ripresero e lo usarono per i propri scopi, cioè per esprimere le loro speranze escatologiche e persino, in certi ambienti, lo introdussero nel *Credo*. Vediamo che la teologia sviluppatasi intorno a questo tema si oppone a quella del primo millenarismo, dove si operava una netta distinzione tra i salvati benemeriti e gli altri, condannati

¹⁰ ORIGENE, *ComRm* V, 9 (1047C), tr. F. COCCHINI.

al fuoco. Qui si tenta di conciliare la necessità del battesimo con la fede nella vittoria totale di Cristo sul Satana.

Anzitutto si cominciò col parlare della discesa di Gesù nello *sheol* per provare la realtà della sua morte: a differenza di quanto era comune a tante mitologie, nessuno dei vivi poteva avere accesso al regno dei morti. Ed era necessario sottolineare la morte di Gesù per poter parlare poi della sua reale risurrezione. Successivamente, anche se abbastanza presto, si passò a un altro significato, legato alla domanda sulla possibilità della salvezza di coloro che sono morti prima di Cristo. Possiamo permetterci qui di citare solo pochi testi,¹¹ prendendo all'inizio la prima Lettera di Pietro la quale, sulla discesa agli inferi, dice che con essa Gesù con il suo messaggio sarebbe arrivato a coloro che erano morti da tempo, perfino a quelli che erano stati condannati a morte per i loro delitti sulla terra. Il frammento in questione dice:

E in spirito (Gesù Cristo) andò a annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione; essi avevano un tempo rifiutato di credere quando la magnanimità di Dio pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua (1Pt 3,19-20).

La salvezza, quindi, non sarebbe riservata ai soli buoni, convertiti sulla terra. Il testo esprime la fede che la dichiarazione di Gesù che è venuto per salvare i peccatori vale anche al di là della morte. Un altro testo, quasi contemporaneo alla *Prima Petri*, la *Epistola Apostolorum*, si mostra più riservato, più legato all'immagine delle quattro cavità del *Libro di Enoch*: Gesù sarebbe disceso agli inferi per raggiungere Lazzaro, i giusti e i profeti.¹² Prevalse tuttavia il legame della discesa all'universalità della salvezza. Il *Vangelo di Nicodemo* parla della distruzione totale dell'Ade, dove non rimane più nessuno.¹³ Lo stesso vediamo nelle *Odi di Salomone*. La frase centrale della *Ode 17* dice: «Andai da tutti i prigionieri per liberarli, per non lascia-

¹¹ Cf. H. PIETRAS, *Kerymatyczna treść formuły «Zstąpił do piekieł» u pierwszych Ojców* [«Significato cherigmatico della formula “discese agli inferi”»: in polacco], in F. DRĄCZKOWSKIEGO - J. PAŁUCKI (edd.), *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, Polihymnia, Lublin 1994, 103-123.

¹² *Ep. Apost. 27*: tr. E. JUCCI.

¹³ *Il Vangelo di Nicodemo 23-24*: L. MORALDI, *Vangeli apocrifi*, Piemme, Casale M. (AL) 1996, 275-281.

re alcuno che fosse avvinto od avvincesse».¹⁴ Lo stesso possiamo incontrare nel *Pastore* di Erma: l'Ade continua a esistere, perché gli uomini muoiono in continuazione e non tutti hanno avuto l'opportunità di conoscere Gesù. Là, quindi, possono incontrare alcuni apostoli e catechisti che predicano loro la salvezza e li battezzano, perché anche Erma dava per scontato che senza di esso la salvezza escatologica fosse impossibile.¹⁵ Anche Giovanni Battista aveva il suo ruolo in questa narrazione: essendo predecessore di Gesù sulla terra, lo precedette anche tra i morti, preparandoli alla sua venuta.¹⁶ Ne parlava anche Origene, ritenendo il tema molto difficile e complesso, uno di quelli che non poteva scrutare neanche Giovanni.¹⁷

3. L'influsso ellenistico

Quelle prime idee escatologiche dei cristiani, vincolate alla mentalità giudaica, dovevano scontrarsi con il pensiero greco. Le loro credenze erano piuttosto dualistiche e si occupavano soprattutto della salvezza dell'anima. Almeno i filosofi pensavano così. Al livello popolare regnavano i miti, dove c'è l'Ade, il giudizio dopo la morte, le pene proporzionali alla condotta umana, ma anche la possibilità della liberazione grazie al perdono ottenuto dalle vittime dei misfatti umani. Così dice tra l'altro il mito citato nel *Fedone* di Platone.¹⁸ Tra i Padri della Chiesa solo Origene, e forse Ireneo, furono battezzati prima di studiare la filosofia; tutti gli altri sono stati formati intellettualmente prima della conversione al cristianesimo, quindi per loro le domande riguardo alla possibilità della risurrezione del corpo erano importanti anche esistenzialmente, perché richiedevano un profondo ripensamento dei temi già conosciuti.

Il libro anonimo (detto dello Pseudo-Giustino) *De resurrectione*¹⁹ può fornirci alcuni dati utili per descrivere il problema. L'autore dà per scontato che l'anima sia immortale, il problema si pone, invece, con il corpo risorto.

¹⁴ *Ode di Salomone* 17, 11: tr. E. JUCCI.

¹⁵ ERMA, *Pastore*, Similitudine 9, 16, 5: tr. A. QUACQUARELLI.

¹⁶ Cf. M. SIMONETTI, *Praecursus ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11,3*, in «Augustinianum» 20 (1980) 367-382.

¹⁷ ORIGENE, *Commento in Giovanni VI*, 35, 174; *Disputa con Eraclide* 7-8. Cf. H. CROUZEL, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, in «Gregorianum» 59 (1978) 297-300.

¹⁸ PLATONE, *Fedone* 62, 113d-114c: tr. G. CAMBIANO (UTET, Torino 1970).

¹⁹ PSEUDO-GIUSTINO, *Sulla risurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, a cura di A. D'ANNA, Morcelliana, Brescia 2001.

Cerca nelle scuole filosofiche alcuni punti precisi che potrebbero contribuire alla dottrina della risurrezione: secondo i platonici, dice, la materia è eterna, allora potrebbe essere ricomposta senza cadere nell'assurdo.²⁰ Secondo gli stoici, gli elementi nell'eterno ritorno possono ricomporsi nelle stesse proporzioni di prima.²¹ Secondo gli epicurei gli atomi eterni potrebbero anche ricomporsi.²² Tutti quelli, però, sono soltanto gli indizi, perché il valore definitivo per ogni cristiano dovrebbe essere la risurrezione di Gesù.²³ L'uomo è composto da tre elementi: spirito, anima e corpo. Forse bisogna intendere qui la spirazione di Dio che vivificò l'uomo secondo Gen 2,7 che si aggiunge alla dicotomia nota ai greci. In ogni caso, tutti questi elementi dovrebbero essere salvati, perché senza uno di essi, l'uomo non c'è più. Scrive:

La risurrezione è della parte carnale, morta, dato che lo spirito non muore. L'anima è nel corpo; un corpo privo di anima non vive: quando l'anima lo abbandona, non è più. Il corpo, infatti, è la dimora dell'anima, l'anima è la dimora dello spirito. Questi tre elementi saranno salvati in coloro che hanno sincera speranza e sincera fede in Dio.²⁴

Anche un altro filosofo cristiano, Atenagora di Atene, nella sua argomentazione si fonda sulla natura umana e i suoi elementi costitutivi. Per lui, l'uomo è stato creato per se stesso, per esistere com'è. Se Dio l'ha voluto composto di anima e di corpo, la morte del corpo, senza la risurrezione, avrebbe cancellato il piano creatore di Dio, il che è assurdo: Dio non fa le cose, per poi annientarle. E conclude:

1. Neppur è fine dell'uomo la felicità dell'anima separata dal corpo: perché, come si diceva, noi consideriamo la vita o il fine della vita non nell'una o nell'altra di queste parti costitutive dell'uomo, ma nel composto che risulta da entrambe; tale infatti è ogni uomo che ha avuto in sorte questa vita, e questa vita deve avere un fine suo proprio.
2. Che se il fine è del composto, e non può aver luogo mentre le due parti dell'uomo vivono in questa vita [...], né nella condizione dell'anima separata [...], necessariamente il fine dell'uomo dovrà ravvisarsi in qualche altro stato del composto e del medesimo vivente.

²⁰ PSEUDO-GIUSTINO, *Sulla risurrezione* 6, 4.

²¹ *Ibid.*, 6, 5.

²² *Ibid.*, 6, 7.

²³ *Ibid.*, 9, 3.

²⁴ *Ibid.*, 10, 1.

3. Ammessa questa necessaria conseguenza, deve assolutamente esservi una resurrezione dei corpi morti, anche andati in pieno sfacelo, e debbono ricomporsi i medesimi uomini; poiché il fine non è stabilito indeterminatamente, né la legge di natura è fatta per gli uomini presi in astratto, ma proprio per quelli stessi che vissero nella vita precedente.²⁵

L'attenzione dei filosofi doveva concentrarsi su quel punto, tema il più discusso dal punto di vista filosofico, perché i semplici fedeli di tradizione greca evidentemente avevano avuto problemi proprio di questo tipo. Sarebbe inutile moltiplicare le citazioni di vari autori del II o III secolo, che dicevano presso a poco lo stesso. Ci sono anche gli studi monografici dedicati all'escatologia dei singoli Padri.²⁶ Passiamo invece a presentare uno sguardo a pensatori del calibro di Origene, Gregorio di Nissa e Agostino, perché il loro pensiero era, a mio avviso, il più originale (Origene e Gregorio) e con maggiore influsso sui posteri (Agostino).

4. L'escatologia dinamica di Origene

Mi sono permesso di introdurre l'aggettivo "dinamica" per l'escatologia di Origene perché così comprendo tutta la sua teologia. Non si tratta di un aspetto del metodo designato tempo fa come "ginnastico", ma del contenuto: sembra che Origene pensasse la storia della salvezza in eterno sviluppo, dove la libertà del *logikos* creato non si sarebbe mai esaurita o spenta. Sulla sua escatologia si è scritto tanto, ma tra tutti questi scritti la posizione di spicco la occupa sempre la raccolta dei testi di Henri Crouzel.²⁷ Spesso, a proposito di Origene, si parla dell'apocatastasi, della serie dei mondi o della risurrezione dei corpi; non si sa bene quali. I problemi con la lettura

²⁵ ATENAGORA, *Della risurrezione dei morti* 25.

²⁶ Cf. V.L. FÉLIX, *Inmortalidad del alma y escatología en Justino*, in «Cadernos Patrísticos» 6 (10/2011) 83-98; J.J. AYÓN CALVO, *Escatología cósmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 16 (1/1999) 197-233; E. DEL COVOLO, *Escatologia e apocalittica nei primi secoli cristiani. Il regno di Dio e la sua attesa negli apologisti greci del II secolo*, in «Salesianum» 62 (2000) 625-643; A. FERNANDEZ, *La escatología en el siglo II*, Ediciones Aldecoa, Burgos 1979; J.-N. GUINOT, *Escatologie et Écriture en milieu antiochien à partir du II siècle*, in «Annali di storia dell'esegesi» 17 (1/2000) 9-45; A. POLLASTRI, *Escatologia e Scrittura nell'Ambrosiaster*, in «Annali di storia dell'esegesi» 17 (1/2000) 109-132.

²⁷ H. CROUZEL, *Les fins dernières selon Origène*, Variorum, Aldershot 1990. È in stampa presso l'Università Cattolica di Lublino il mio ultimo articolo a proposito: *La speranza escatologica di Origene*.

di Origene sono stati creati da lui stesso: cambia le ipotesi, si contraddice, a seconda del contesto esegetico vacilla e dubita. Oltre altro, dal *De principiis*, scritto negli anni Venti del III secolo alla fine della sua attività, continuava a studiare e pensare, non sentendosi vincolato dalle opinioni precedenti. Sulla necessità di studiare a fondo la questione dell'anima, basta menzionare le sue parole scritte nel *Commentarii in Joannem* VI, 14, 85-86, quindi a Cesarea, vari anni dopo la stesura del *De principiis*, dove sull'anima scrisse molto.²⁸

A mio avviso, ce ne sono tante di incomprensioni nella lettura di Origene. Una delle opinioni particolarmente discutibili si presenta così:

Fine della creazione è infatti, per Origene, la reintegrazione nel principio, grazie alla conversione e al progresso della mente, chiamata a riappropriarsi della sua identità immateriale. Il processo redentivo, operato dal *Logos* che si fa tutto in tutto per seguire e riscattare ogni creatura, culmina nella fruizione universale del Padre nell'apocatastasi, nella restituzione di tutte le creature (diavolo compreso) nel Figlio, nel riunificarsi di ogni diverso nell'unitaria comunità teoretica degli dèi in Dio. Alla fine, nell'universale, perfetta partecipazione allo Spirito Santo, ogni differenza scomparirà e persino l'opposizione apocalittica tra regno di Dio e regno (degli angeli) delle tenebre sarà riassorbita.²⁹

Non credo affatto che sia così perché non trovo in Origene nessuna traccia del pensiero unificatore, nessuna suggestione del perdersi nel Figlio, del divenire dèi in Dio e della sparizione delle differenze tra i *logikoi*. Tutt'al contrario. Il ritorno allo stato precedente di cui Origene parla nel *De principiis* non è sostenibile *tout court* nel confronto con i testi posteriori. Negli ultimi anni di vita egli parla del giudizio dopo la fine di questo mondo, dove ciascuno dei *logikoi*, e non soltanto degli uomini, sarà giudicato per la sua condotta e si creerà una specie di nuova gerarchia degli esseri, dovuta ai meriti.³⁰ Lo stato acquisito allora non può considerarsi definitivo,

²⁸ Cf. H. PIETRAS, *L'apocrifo giudaico* Preghiera di Giuseppe nell'interpretazione Origeniana (*ComIo* II, 31, 188-190), in S. KACZMAREK - H. PIETRAS (edd.), *Origeniana Decima. Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education «Ignatianum», Kraków, Poland, 31 August - 4 September 2009*, Peeters, Leuven 2011, 557

²⁹ G. LETTIERI, *Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana*, in E. CANONE (ed.), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Olschki Editore, Firenze 2015, 135.

³⁰ *NumHom* 11, 4.

perché l'ipotesi della serie dei mondi è troppo presente.³¹ Essa pone, però, più domande che risposte.

Dalla lettura del *De principiis* si potrebbe pensare che l'unico movimento dei *logikoi*, causato dalle libere scelte, sia quello dall'alto verso il basso: tutti si sarebbero allontanati tranne l'anima di Cristo.³² Origene non era antropocentrico e lo interessava la salvezza di tutti i *logikoi*, non soltanto degli uomini. Tutti, dagli arcangeli ai demoni, cambiano a seconda delle decisioni prese. Allora alla fine del mondo, dopo la risurrezione, che corpi avranno? Torneranno allo stato precedente? Poco probabile, visto che Gesù stesso non è tornato al cielo come era prima della sua missione, ma con un corpo umano, che portava i segni delle sue esperienze terrene.³³ Allora sarebbe logico che anche tutti i *logikoi* avessero corpi risorti differenti. Cosa fare con le Potenze o Principati, di cui parla Paolo (Col 1,16)? Origene supponeva che formassero un solo «supremo ed eccelso ordine di creature celesti e razionali, disposto in gloriosa varietà di uffici».³⁴ Non sembra, quindi, che sarebbero caduti, ma che ci sia un *ordo*, allora una gradazione tra di loro, e non a causa della caduta, ma a causa dei meriti. Che non tutti cadono, lo leggiamo nel *Peri Euches*:

È mio pensiero che Dio sostenga ogni anima ragionevole in vista della vita eterna. Ogni anima ha sempre il suo libero arbitrio ed è responsabile, se sale sulla via della perfezione sino alla cima della virtù o al contrario se discende per negligenza in vari modi in più o meno alta congerie di malvagità.³⁵

Se lo stato ultimo avesse dovuto essere uguale allo stato precedente, per coloro che salgono significherebbe una degradazione! Che pensare di Giacobbe, visto che Origene tratta seriamente un apocrifo giudaico, nel quale egli sarebbe la più importante creatura di Dio?³⁶ Che pensare di Giovanni il Battista il quale è voluto diventare uomo per essere predecessore di Gesù?³⁷ Simile è il modo dei corpi celesti che non si sono allontanati

³¹ Per esempio, *Prin* III, 6, 3 (Hier. *Epist.* 124, 10).

³² *Prin* II, 6, 3.

³³ Cf. M. SZRAM, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, 380-381.

³⁴ *Prin* I, 8, 1.

³⁵ *PEuch* XXIX, 13: tr. G. DEL TON (Roma, Città Nuova 1974).

³⁶ *CIO* II, 31, 189-190; PIETRAS, *L'apocrifo giudaico*, 545-559.

³⁷ *CIO* II, 31, 187.

da Dio, ma sono stati mandati per rendere servizio agli altri.³⁸ Anche il loro corpo sostanziale è cambiato, e anche loro saranno soggetti alla risurrezione. Ma come saranno i loro corpi?

Spesso nella teologia manualistica si dice che secondo Origene il Satana sarebbe salvato, come abbiamo visto anche nel frammento citato da Lettieri. Il pensiero di Origene vaga a questo proposito e si vede in lui una continua ricerca della soluzione soddisfacente. A volte lo nega decisamente, come nella *Lettera agli amici di Alessandria*,³⁹ a volte spera che la volontà salvifica di Dio possa prevalere. Negli ultimi anni di vita sembra essersi deciso e scrisse commentando la frase di Gv 13,3, sull'affidamento di tutto alle mani di Gesù:

Ora, se ogni cosa sarà subordinata, tranne colui che ha subordinato ogni cosa, è chiaro che anche colui di cui è scritto: «Alzò la sua cervice al cospetto del Signore Onnipotente» sarà tra quelli che sono subordinati a lui, perché sarà vinto e costretto a cedere al Logos, a subordinarsi all'immagine di Dio e a fare da sgabello ai piedi di Cristo.⁴⁰

Vincere e costringere significa altro che salvare. Forse qua non si parla necessariamente di un solo Satana, forse il testo si riferisce in genere a ogni *logikos* che ostinatamente si oppone al Signore. Ma supponiamo, che solo il Satana sarebbe sottomesso così per forza, contrariamente alla sua volontà. Possibile? Origene per la salvaguardia della libertà dei *logikoi* avrebbe dato la propria vita. Con il Satana sembra avvenire differentemente. Allontanandosi da Dio a più non posso, si priva dei doni di grazia, si allontana dalla fonte della libertà e infatti la perde. Sarebbe in grado di pura diminuzione, secondo quanto scrisse a proposito delle sostanze: «Se poi alcune cose corporee non hanno nessun apporto, sono, per dir così, in pura diminuzione».⁴¹ Il Satana avrebbe ancora trovato il suo posto nel regno di Dio, ma sarebbe un posto niente affatto dignitoso, lo sgabello del trono, lo scherno degli angeli. La sua «vita eterna» dopo la risurrezione, tra i salvati, sarebbe «non tamen in Christo Iesu sed in confusione et oppro-

³⁸ *Prin* II, 9, 7.

³⁹ ORIGENE, *Lettera agli amici di Alessandria*, in RUFINO: CCL 20, 11, 4-11; in GIROLAMO: CCL79, 54, 59-70. Cf. H. CROUZEL, *A Letter from Origen To Friends in Alexandria*, in D. NEIMAN - M. SCHATKIN (edd.), *The Heritage of the Early Church: Essays in honor of George Vasilevich Florovsky*, PIO, Roma 1973, 135-150; ID., *Les fins dernières*, XI.

⁴⁰ *Clō* XXXII, 3, 33.

⁴¹ *PEuch* XXVII, 8.

brio aeterno» (Ier 23,40).⁴² E tutto ciò, per giunta, a prescindere dalla sua volontà. Possiamo immaginare che lui non sarebbe cambiato affatto: odia, come odiava dall'inizio, ma adesso ne soffre solo lui, perché non può più fare del male a nessuno.

La cosa si complica se ricordiamo, che siamo soltanto alla fine di questo mondo. Si è verificata la “seconda resurrezione”, essendo la conversione quella prima.⁴³ Possiamo immaginare che in questo stato grosso modo ci sarebbero quattro gruppi di *logikoi*, per niente identici tra di loro: il Satana ed eventualmente altri demoni forzati a obbedire, con i corpi oscuri e neri,⁴⁴ quelli tornati dalla vita terrena dopo le necessarie purificazioni – e Dio soltanto può sapere, quanto tempo dovrebbero durare queste purificazioni⁴⁵ – con i corpi marcati dalle loro cadute e dalle conversioni; quelli che non si sono mai allontanati e sono rimasti com'erano, risorti con il loro corpo sostanziale senza mutamenti (penso che questo sia possibile solo teoricamente, come pura possibilità logica); quelli obbedienti, che si sono offerti a essere mandati da Dio. Il loro corpo dovrebbe portare i segni della loro missione, come le stigmate di Gesù.

Ma questo sarebbe soltanto la fine di questo mondo. Origene legge nel Vangelo che certi peccati si possono trascinare fino al mondo successivo: «Per esempio, quello di cui il *Logos* dice: “Chi bestemmia contro lo Spirito Santo non avrà perdono, né in questo secolo, né in quello futuro. Se non l'avrà in quello futuro, ciò non significa che non l'avrà neppure nei secoli che verranno”.⁴⁶ Dello stesso Satana scrive che neanche alla fine del mondo si sarebbe convertito». ⁴⁷ Si parla della fine del secolo, e non dei secoli, come voleva comprendere Daley scrivendo «at the end of the ages». ⁴⁸

⁴² *CRm* VI, 6: PG 14, 1067 fine.

⁴³ Si veda il testo citato sopra, nel contesto del millenarismo: *ComRm* V, 9 (1047C): tr. F. COCCHINI.

⁴⁴ *Prin* II, 10, 8; cf. H. CROUZEL, *Différences entre les ressuscités selon Origène*, in TH. KLAUSER (Hg), *Jenseits- vorstellungen in Antike und Christentum. Mélanges A. Stuiber*, Aschendorff, Münster 1982, 114; Id., *Les fins dernières*, IX.

⁴⁵ *CRm* VIII, 12 (11, 25-27), 1198 AB.

⁴⁶ *CIO* XIX, 14, 88.

⁴⁷ *CRm* VIII, 9: PG 14, 1185B: «Nec in fine saeculi erit ulla conversio». Cf. M.S. DOMERACKI, *Origen and the Possible Restoration of the Devil*, in «Journal of the Canadian Society for Coptic Studies» 6 (2014) 37.

⁴⁸ B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 59.

Origene presuppone che ci sarà una serie di mondi. Tutti i *logikoi*, tranne il Satana, continuano vivere liberi e di nuovo possono cadere, rimanere o progredire, com'era all'inizio. Davvero la bontà di Dio si sarebbe manifestata non assoluta, perché incapace di legare tutti i *logikoi* a sé, come osserva Jonathan Bieler?⁴⁹ O vi sarebbe piuttosto una logica conseguenza del rispetto della libertà da parte di Dio? In ogni caso, manca l'immaginazione per intuire, come potrebbe essere la varietà tra i *logikoi* alla fine del mondo successivo. Logicamente, dovrebbe essere ancora maggiore.

Nelle ipotesi origeniane c'è ancora una cosa inquietante: alla fine del frammento sulla serie dei mondi nel *De principiis* leggiamo:

Quello che tutti avrà superato in malvagità e si sarà completamente reso uguale alla terra, nel mondo che sarà creato successivamente, diventerà il diavolo, principio della creazione del Signore, per essere deriso dagli angeli (Gb 40,14) che avranno perduto la condizione iniziale.⁵⁰

Sarebbe ancora attuale questo testo, dopo altre espressioni più tardive di Origene? Colui che sarebbe costretto e forzato a divenire lo sgabello dei piedi di Gesù, sarebbe diventato di nuovo “principio della creazione”? Ma che significa che sarebbe deriso dagli angeli, ma non da tutti gli angeli, ma solo da quelli caduti? Quando Origene parla della “fine”, cosa vuole intendere? Nel *Contra Celso* aveva scritto:

il Logos impiega la sua potenza su ciascuno, secondo il volere di Dio: la fine del trattamento è l'annientamento del male. Se poi questo si verifica in maniera che il male non possa più tornare assolutamente, o che possa tornare ancora, non è il caso di trattarlo in questo momento.⁵¹

L'annientamento del male sarebbe la fine, ma se ci fosse la possibilità che il male ritorni ancora, ciò dovrebbe verificarsi dopo la fine, quindi, che razza di “fine” sarebbe?

⁴⁹ J. BIELER, *Origen on the Goodness of the Body*, in R.A. GISELBRECHT - R. KUNZ (edd.), *Sacrality and materiality: locating intersections*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, 89.

⁵⁰ *Prin* III, 6, 3; *Hier. Epist* 124, 10.

⁵¹ *CC* VIII, 72.

Altre domande: questa serie di mondi durerà all'infinito, in un processo eterno,⁵² oppure avrà la sua fine *una tantum*?⁵³ Sembra che Origene stesso all'ora di morte non avesse chiarito le risposte soddisfacenti.

5. Salvezza di Adamo secondo Gregorio di Nissa

Gregorio riprese certe intuizioni di Origene, ma le elaborò in conformità alle proprie premesse, differenti da quelle dell'Alessandrino. Soprattutto scartò la possibilità della preesistenza dei *logikoi* rispetto alla vita terrena. In un modo sintetico ne parla nel *De hominis opificio* 16 e seguendo questo testo tenterò di esporre la sua opinione.

Dio creò Adamo a sua immagine, ma non si tratta dell'individuo, ma della natura umana che tutta quanta esisteva nel corpo di lui: «Il nome dato all'uomo creato non è singolo, ma universale, della natura». Così sarà anche alla fine dei tempi, quando il numero degli uomini raggiungerà la pienezza secondo il piano di Dio; secondo Gregorio esiste un'analogia tra il numero "tre" corrispondente alla natura divina e il numero degli uomini, determinato da Dio, da noi sconosciuto: «Così si trovano a essere simili l'uomo creato con la prima creazione e colui che nascerà alla consumazione del tutto: portano [entrambi] in sé l'immagine divina». Se l'uomo creato significa la natura umana creata nella sua integrità, con tutti gli esseri umani, così, logicamente, l'uomo rinato alla fine significa anche la natura umana rigenerata con tutti gli uomini che la formano. Essere l'immagine di Dio non è prerogativa di un singolo uomo, ma della natura: «Tutta, dunque, la natura che si distende dalla prima alle ultime cose costituisce un'unica immagine dell'essere».

La seconda premessa riguarda l'anima umana. Essa è puramente intelligibile e non sottoposta alle leggi della materia. È creata per il corpo di un uomo concreto e non avrebbe nessuna ragione di essere senza di quello. Quando l'uomo muore, l'anima rimane unita al suo corpo. Anche se allora il corpo fosse distrutto e i suoi elementi dispersi in tutto il mondo, l'anima può accompagnarli, perché per essa non esistono le distanze e le categorie

⁵² Cf. E. PRINZIVALLI, *Apocatastasi*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 26.

⁵³ Cf. H. CROUZEL, *L'apocastase chez Origène*, in L. LIES (ed.), *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck 1987, 286.

lontano/vicino non la riguardano.⁵⁴ Una tale anima, creata per il corpo concreto, non si separerà da esso, non esiste nessun Ade, e parlare del soggiorno dell'anima sotto terra può significare soltanto che insieme con qualche elemento del suo corpo si trovi anche all'altro emisfero terrestre.⁵⁵

Le conseguenze di tali premesse per l'escatologia sono rilevanti. Prima di tutto, se Adamo significa la natura umana intera, logicamente, tutti dovrebbero essere salvati. È vero che Gregorio scrive del peccato che provoca un danno alla natura umana: il peccatore diventa difatti un animale, e invece di essere simile a Dio diventa simile a esso, non per la forma del corpo, ma per il comportamento, e come tale sarà punito per l'allontanamento dal bene.⁵⁶ Non credo, tuttavia, che ciò si potesse comprendere nel senso ontologico: la sostanza dell'uomo non potrebbe essere ridotta al suo solo comportamento.⁵⁷ L'immagine di Dio viene offuscata in un peccatore, quasi non la si vede, ma non sparisce, perché essere *imago Dei* è un elemento costitutivo della natura umana. È anche vero che Gregorio parla delle punizioni purificatrici «eterne», e proprio qui vedo l'inizio dell'equivoco: Gregorio usa il concetto di eternità al singolare o al plurale, perché – in conformità a ciò che insegnava Origene – l'eternità per lui non è assoluta, se non quando viene predicata di Dio. Infatti, ciò che è assoluto non ha forma plurale, può essere solo uno. Lo stesso concetto riferito agli altri esseri significa un tempo adatto alla natura di essi. Lo si vede abbastanza chiaramente nel testo seguente:

Il suo [sc. di Dio] scopo è uno solo: una volta realizzatasi ormai, attraverso ciascuno degli esseri umani, la pienezza completa della nostra natura – quando alcuni si troveranno ad essere già purificati dal male durante la vita presente, mentre altri saranno curati per mezzo del fuoco per i periodi dovuti, e altri ancora avranno ignorato, in questa vita, l'esperienza sia del bene sia del male in pari misura – offrire a tutti la partecipazione ai beni che sono in esso.⁵⁸

⁵⁴ GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la resurrezione*, 45 (colonne nella PG 46): tr. I. RAMELLI (Bompiani, Milano 2007, 385).

⁵⁵ *Sull'anima* 68B-69B: tr. I. RAMELLI (Bompiani, Milano 2007, 411-413).

⁵⁶ GREGORIO DI NISSA, *In inscriptiones Psalmorum* II, 12: GNO V, 130-131.

⁵⁷ Contrariamente crede M. PRZYSZYCHOWSKA, *The plenitude (πλήρωμα) of human nature according to Gregory of Nyssa*, in «Eos» 104 (2017) 97-106. Ella si batte per questa idea in vari suoi scritti.

⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *Sull'anima e la risurrezione* 152: tr. I. RAMELLI (Bompiani, Milano 2007, 507-509).

Leggiamo «ciascuno», «pienezza», «tutti», e questo dovrebbe far cadere i dubbi sulla possibilità di scartare qualcuno. Un «periodo dovuto» significa né più né meno di quanto corrisponde alla gravità dei peccati. Con i vizi l'uomo accumula sporcizia nella propria natura, ma questo non impedisce la purificazione, che giunge sempre al proprio scopo. D'altronde, il concetto stesso della purificazione indica un processo che va dalla "sporcizia" di qualsiasi tipo alla purezza ottenuta in quel processo. Una purificazione eterna nel senso assoluto non avrebbe nessun senso.

Dopo che, dunque, tutto ciò che c'era di spurio e di estraneo viene strappato via, separato dal fuoco commestibile e nutriente e sia arrivato a scomparire, una volta che il fuoco abbia consumato la parte che era contro natura, allora anche la natura di costoro risulterà ben alimentata, e crescerà fino a che non si avrà il frutto, grazie a tale sollecitudine, recuperando una buona volta, dopo lunghi periodi di tempo, la forma comune conferitaci da Dio sin dall'inizio.⁵⁹

La purificazione per Gregorio è sempre efficace. La durata di essa non può essere determinata né prevista dal punto di vista umano, ma raggiungerà il suo scopo, e quello non può essere che lo stato naturale dell'uomo, cioè la forma dataci da Dio. Interessante che Gregorio descrive il fuoco come «commestibile e nutriente», allora come una realtà positiva, non un mero castigo. Se il fuoco nutre, vuol dire che il piano di Dio prevede l'alimentazione e non la punizione, il rinforzamento e la guarigione, non la conservazione nella sofferenza.

La salvezza universale degli uomini non esaurisce ancora i piani di Dio, perché egli, secondo Gregorio, purificherà anche i demoni. Secondo san Paolo, ci sono degli esseri spirituali, contrari a Dio, che egli chiama sotterranei. Su di loro Gregorio scrive:

Quando un giorno, dopo lunghi cicli di evi, la malvagità sarà scomparsa, non rimarrà null'altro che il Bene, e anche quelle creature ammetteranno concordemente e unanimemente la signoria di Cristo.⁶⁰

La vittoria di Cristo si rivelerà totale dopo una quantità di secoli, impossibile da precisare. Non saranno scomparsi o dannati i malvagi, ma scomparirà la malvagità. Gregorio è conscio, che la malvagità di questi spiriti è del massimo grado, quindi non possono bastare le pene purificatrici

⁵⁹ *Ibid.*, 159: *ibid.*, 517.

⁶⁰ *Ibid.*, 72: *ibid.*, 415.

del secolo a venire, ma addirittura i «cicli di evi», o «molti secoli», come tradusse Salvator Lilla. Ma il processo sarà ugualmente efficace.

Questa purificazione dovrebbe aver luogo dopo la risurrezione, perché soltanto allora di nuovo ci sarà un uomo integro, soggetto di questa operazione. Prima, se l'Ade non è sostenibile, non lo è neanche un "purgatorio" delle anime. Ciò non significa che dopo la risurrezione ci sarà una differenza visibile tra i buoni e i cattivi, come dal punto di vista fisico non esiste la visibile differenza tra un libero e uno schiavo. È la condizione interiore, la consapevolezza, lo sperimentare il piacere e il dolore che crea la differenza. Ma anche quella scomparirà «grazie alla sollecita cura che è opportuna, con la terapia del fuoco».⁶¹

Nonostante le differenze rispetto alle ipotesi di Origene, le conclusioni dei due autori sono simili. Tutti e due sperano che Dio salvi tutti gli esseri razionali creati, ma Gregorio si dimostra più sicuro a proposito. Non accetta la serie dei mondi di Origene, ma parla del succedersi dei secoli, necessari per la purificazione efficace. È anche deciso nel sostenere il ritorno di tutti alla vita angelica, quella del paradiso terrestre, mentre Origene sottolineava la possibilità, per ogni *logikos*, di svilupparsi e di divenire superiore allo stato primitivo. Alla base delle loro opinioni sta la fede salda nella bontà di Dio che riesce ad imporsi sul male e a vincere ogni malvagità.⁶²

6. Agostino e la salvezza dei predestinati

Non voglio suggerire che in Occidente non si sia parlato dei temi escatologici fino a Agostino. Brian Daley ha dedicato qualche spazio a Vittorino di Petavio, a Lattanzio, a Ilario, Zenone e Ambrogio.⁶³ Anche nei loro scritti si trovano belle espressioni da riprendere, ma non sono eccessivamente originali, quindi in una presentazione necessariamente breve, come la nostra qui, mi permetto di ometterle. Tutt'altro trattamento va riservato ad Agostino d'Ipbona, il quale è stato originale in tanti temi e ha avuto un influsso indiscutibile sulle generazioni successive.

⁶¹ *Ibid.*, 160: *ibid.*, 519.

⁶² Cf. I. RAMELLI, *A Larger Hope? I: Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich*, Cascade Books, Angelicum (US) 2018, 119-128.

⁶³ B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, *passim*.

Nella sua esposizione ci sono molti elementi nuovi rispetto a ciò che abbiamo visto sopra. Prima di tutto è cambiato il significato dell'eternità. Non dipende più dalla natura dei singoli esseri, non si adatta alla loro condizione, come chiaramente abbiamo visto in Origene o in Gregorio, ma ha unicamente il senso assoluto: il mondo temporaneo esiste fino alla sua fine, e dopo non ci sarà altro che l'eternità assoluta. Siccome l'assoluto non sopporta cambiamenti, la condizione degli uomini nell'eternità non potrà mutare più, oltre quello che si è verificato nella vita terrena. Spetta loro, quindi, o la serenità eterna con Dio, o la vita eterna senza Dio.

Agostino legò il concetto della salvezza al battesimo conferito nella Chiesa e in questa chiave interpreta Ap 20. Il periodo di mille anni è il tempo della Chiesa, quando gli uomini hanno l'opportunità di risorgere per la prima volta, ossia ottenere la rigenerazione nel battesimo. La "prima risurrezione", che abbiamo visto in Origene legata alla conversione, è il passaggio dalla morte del peccato e della mancanza di fede alla vita:

Chi non sarà tornato in vita fino al compimento dei mille anni, cioè non avrà udito la voce del Figlio di Dio e non sarà passato dalla morte alla vita per tutto il tempo in cui avviene la prima risurrezione, certamente nella seconda risurrezione, che è della carne, passerà alla seconda morte con la carne stessa.⁶⁴

Siccome l'Apocalisse usa l'immagine del fuoco, come destino dei non salvati, Anche Agostino la riprende e fantastica su come il fuoco materiale possa essere applicato agli esseri spirituali, come i demoni.⁶⁵ Non riesce a immaginarlo neppure lui, ma sul fatto non discute. Anche in conformità a Mt 25,41 crede che lo stesso fuoco sarà destinato sia agli spiriti cattivi che ai dannati, cioè ai non risorti nel battesimo. Tuttavia, deve ammettere che ci sarà una diversità di pene a seconda della gravità dei peccati. I bambini morti prima di poter fare qualunque male, saranno toccati dalle pene in grado lievissimo.⁶⁶ La "dannazione" secondo Agostino non sarebbe il verdetto di Dio, ma piuttosto lo stato meritato da ogni uomo, appartenente alla natura umana, contaminata da Adamo col suo peccato. Agostino pensava che la libertà fosse prerogativa della natura, non della persona singola, quindi in Adamo tutti hanno scelto la disobbedienza e tutti ne sono colpevoli. Così nessuno merita

⁶⁴ AGOSTINO, *La città di Dio* 20, 9, 4.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 21, 9-10.

⁶⁶ Cf. AGOSTINO, *Enchiridion de fide spe et caritate* 23, 93.

di vedere Dio e con la morte ogni uomo deve finire negli inferi, che sarebbe lo stesso che l'Ade greco o lo *sbeol* ebraico, dove si subiscono le conseguenze della propria condotta. Per salvare alcuni Dio mandò il suo Figlio, che con il dono del battesimo offre la possibilità di liberarsi e di vedere Dio. Questo vale anche per i bambini innocenti. In una lunga lettera a Girolamo, scrive a proposito dei dubbi che qualcuno potrebbe avere a proposito:

L'ipotesi vera non può contraddire la fede incrollabile e ben radicata, in base alla quale la Chiesa di Cristo crede che neppure i bimbi appena nati possono essere salvati dalla dannazione se non per grazia del nome di Cristo, ch'egli stesso ha affidata ai sacramenti.⁶⁷

Tuttavia, a causa della mancanza di colpe proprie, la loro vita avrà un valore in sé, e anche senza vedere Dio, sarà meglio per loro vivere che non vivere.⁶⁸

Il battesimo non funziona automaticamente: è assolutamente necessario, ma dipende dalla condotta dell'uomo se sarà o meno efficace per la salvezza eterna. È un mistero nascosto, chi sarà salvato e chi no, quindi bisogna pregare per tutti i defunti. Ma la preghiera diventerà efficiente solo per coloro che «prima di morire vissero nella maniera per cui i suffragi possano essere loro utili dopo la morte».⁶⁹

La fine del mondo è descritta in vari luoghi della Bibbia, e Agostino preferisce attenersi al linguaggio e alle immagini da essa usate, per non cadere nella spiritualizzazione eterodossa:

Abbiamo appreso che in quel giudizio o attorno a quel giudizio si verificheranno questi avvenimenti: la venuta di Elia di Tesbe, la fede dei giudei, la persecuzione dell'Anticristo, il giudizio di Cristo, la resurrezione dei morti, la discriminazione (*diremptio*) di buoni e cattivi, il cataclisma del mondo e la sua rinascita. Si deve credere che si avranno tutti questi avvenimenti, ma in quali misure e con quale successione si verifichino lo insegnerà più la realtà dei fatti di quanto attualmente riesce a raggiungere alla perfezione il pensiero umano. Ritengo però che si avvereranno nella successione da me indicata.⁷⁰

⁶⁷ AGOSTINO, *Epist.* 166, 9, 28.

⁶⁸ Cf. AGOSTINO, *Contro Giuliano* 5, 11, 44.

⁶⁹ AGOSTINO, *Sermo* 172, 2: tr. M. RECCHIA (Città Nuova, Roma 1990); cf. ID., *Enchiridion de fide spe et caritate* 29, 110.

⁷⁰ AGOSTINO, *La città di Dio* 20, 30, 5. Cf. J. VAN OORT, *The end is now: Augustine on History and Eschatology*, in «HTS Theologese Studies/ Theological Studies» 68 (1/2012) Art. #1188, 7: <https://hbs.org.za/index.php/hbs/article/view/1188/2335> (10.10.2019).

Dopo di ciò il fuoco eterno aspetta i non battezzati e quelli che nonostante che abbiano ricevuto il sacramento si rivelarono indegni. Gli unici non battezzati ammessi potrebbero essere quelli che non si sono mai contaminati con la magia o con le offerte agli idoli; potrebbe essere il caso dei santi dell'Antico Testamento.⁷¹ Nessuna apocatastasi era ammissibile per lui; la ritenne l'errore più grave di Origene⁷² e vi dedicò ben sei capitoli del libro XXI della *Città di Dio*, certo, per criticarla. Invece la vita dei beati sarà bella sotto ogni aspetto. Non lo si può immaginare, ma certo è, dice, che non vi sarà niente di male, nessuna inerzia, nessun bisogno e nessuna necessità.⁷³ Agostino a volte usa l'immagine della Gerusalemme di cui traduce il nome «visione di Dio», per fare di essa la figura della beatitudine eterna. In tal modo sottolinea la trasformazione di tutto ciò che costituiva la vita precedente al peccato nella vita al cospetto di Dio.⁷⁴

Agostino ha lasciato alla teologia e all'immaginazione posteriore il fuoco materiale degli inferi, l'esclusione dalla salvezza dei non battezzati nella Chiesa cattolica e l'impossibilità della salvezza per i bambini morti senza il battesimo. Questo ha aperto la strada alle speculazioni sul limbo, alla conversione forzata dei popoli e altro. Ciò nonostante il suo indubbio genio, la sua fede profonda ha aiutato molti a ritrovare la propria strada. Come si può anche ben immaginare, in molti lo hanno studiato.

Questo schizzo sull'escatologia patristica voleva soltanto segnalare alcune piste, immagini, concetti e ide, che sono entrate nel tesoro variopinto dell'insegnamento ecclesiastico. Non spiegano granché perché né occhio umano vide né orecchio sentì i beni preparati da Dio. Illustrano, piuttosto, l'incapacità umana d'avanti al mistero. Tuttavia, ci possono aiutare almeno a non affezionarci troppo alle nostre proprie interpretazioni, che con ogni probabilità appariranno altrettanto bizzarre ai nostri posteri.

⁷¹ AGOSTINO, *Sermo Dolbeau* 26, 37; cf. R. DODARO, *Agostino d'Ipbona, Sermo Dolbeau* 26 e la questione della *salus extra ecclesiam*, in «Lateranum» 68 (2-3/2002) 261.

⁷² AGOSTINO, *La città di Dio* 21, 17.

⁷³ *Ibid.*, 22, 30, 1.

⁷⁴ Cf. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* 134.26; E. SCULLY, *Jerusalem's Lost Etymology: How Augustine Changed Latin Eschatology*, in «Vigiliae Christianae» 70 (2016) 24-27.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

SUFFICIT GRATIA MEA

CRISTOLOGIA – MARIOLOGIA – ECCLESIOLOGIA
LITURGIA – AGIOLOGIA – CULTURA

Miscellanea di studi
offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato
in occasione del suo 80° genetliaco



A cura di
MANLIO SODI

Presentazione di
PAPA FRANCESCO e BENEDETTO XVI



LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA

L'ESCATOLOGIA MEDIEVALE. ELEMENTI DEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 18 (2019) 291-306

1. Situando l'escatologia dell'Aquinate nel pensiero medievale

Il tema dell'escatologia era comune nel primo Medioevo. Si parlava specialmente dei seguenti temi: della morte, dei suffragi per i defunti, del purgatorio, dei segni degli ultimi giorni, della risurrezione finale, del giudizio con la distruzione e rinnovamento del cosmo, della condanna perpetua dei peccatori e della felicità celeste dei giusti. Tra questi temi due erano di particolare importanza, cioè la risurrezione finale e la beatitudine celeste, specialmente tra autori come Giuliano di Toledo († 690), Beda il Venerabile († 735), Alcuino di York († 804), Pascasio Radberto († 865), Anselmo di Canterbury († 1109), Ugo di San Vittore († 1141), Roberto Pullus († 1146), Onorio di Autun († 1154), Alano di Lille († 1203), Pietro di Poitiers († 1215), Stephan Langton († 1228), Guglielmo di Auxerre († 1231), e in particolar modo Pietro Lombardo († 1160). L'opera di quest'ultimo, le *Sentenze*, fornisce l'impostazione di fondo per l'escatologia di Tommaso d'Aquino († 1274).¹

Gli autori contemporanei a Tommaso che hanno trattato l'escatologia includono Alberto Magno († 1280), Ugo di Saint-Chair († 1263), Alessandro di Hales († 1245), Riccardo di Middleton († 1308), Bonaventura († 1274), Duns Scotus († 1308) ed Egidio Romano († 1316). Trattano più o meno gli

¹ Cf. L. OTT - E. NAAB, *Eschatologie in der Scholastik*, in «Handbuch der Dogmengeschichte» IV, 7, b, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, 1-84; J.A. AERTSEN - M. PICKAVÉ (edd.), *Ende und Vollendung: eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2002.

stessi temi di Tommaso. Allo stesso tempo tutti quanti prendono spunto dalle *Sentenze* di Lombardo.

L'escatologia dell'Aquinate è seguita da una grande varietà di autori lungo i secoli, tra di loro, Durando di San Porziano († 1332/4), Giovanni Capreolo († 1444), Tommaso de Vio Caietano († 1534), il riformatore protestante Martin Bucer († 1551), Giovanni di San Tommaso († 1644) chiamato Giovanni Poincot, Roberto Bellarmino († 1621), Dionigi Petau († 1652), Matthias J. Scheeben († 1888). La loro escatologia è stata accuratamente studiata.² Lo stesso si può dire della teologia di Tommaso fino ai tempi moderni.³

2. L'escatologia di Tommaso d'Aquino: i testi

La presentazione più completa della dottrina escatologia di Tommaso è situata alla fine della sua *Summa Theologiae*, chiamata il *Supplementum tertiae partis*, nelle questioni 69-99. Certo, Tommaso non ha mai completata la *Summa*, e perciò il *Supplemento*, che tratta inoltre dei sacramenti della penitenza, dell'unzione dei malati, dell'ordine e del matrimonio, fu composto e aggiunto alla *Summa* da Fratel Reginaldo di Piperno († 1290) e altri discepoli di Tommaso. L'aggiunta è basata principalmente su un'opera tommasiana di gioventù, ovvero il suo commento al *Quarto Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo, spesso chiamato *De doctrina signorum*,⁴ che tratta una ampia varietà di temi questioni escatologiche. Il *Supplemento* segue da vicino l'ordine dei temi presente nelle *Sentenze* di Lombardo.⁵

² Cf. OTT - NAAB, *Eschatologie*; E. KUNZ, *Protestantische Eschatologie: von der Reformation bis zur Aufklärung*, Herder, Freiburg i.B. 1980; P. SCHÄFER, *Eschatologie. Trient und Gegenreformation*, Herder, Freiburg i.B. 1984; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Eschatologie: von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg i.B. 1987.

³ Cf. I. ANDEREGGEN, *Origini e sviluppo della scuola tomista*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, EDB, Bologna 2015, 193-220; C. UPHAM, *The Influence of Thomas*, in B. DAVIES - E. STUMP (edd.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 511-32, specialmente 515-26; J.T. SLOTEMAKER - U. ZAHND, *Thomas and Scholasticism to 1870*, in L. AYRES - M.-A. VOLPE (edd.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015.

⁴ Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, Catholic University of America Press, Washington (DC) 1996, 147, 275, 333.

⁵ Cf. N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Fribourg (Suisse) 1954.

Il *Supplemento* comincia con un titolo generale: *de his quae spectant ad resurrectionem* («sulle cose legate alla risurrezione»). Poi Tommaso presenta una serie di temi escatologici classici, spesso molto concreti. Sono otto: il luogo e la natura dell'anima separata dal corpo (qq. 69-70); i suffragi offerti per i defunti e specialmente la preghiera dei santi in cielo (qq. 71-72); i segni che precedono il giudizio generale e la natura del fuoco che riduce tutto il mondo in cenere alla fine dei tempi (qq. 73-74); la risurrezione dei morti, la sua causa, i tempi e le modalità, l'integrità corporale che implica, la natura del corpo risorto (qq. 75-81); le proprietà del corpo risorto glorioso (sottigliezza, agilità, bellezza) (qq. 82-86); il giudizio finale, il suo rapporto con la risurrezione, il suo tempo, chi è giudicato e chi giudica, la natura del mondo una volta compiuto il giudizio (qq. 87-91); la visione beatifica, la sua ubicazione e i rapporti dei beati con i condannati, le corone di Cristo e dei santi in cielo (qq. 92-96); e, finalmente, il castigo dell'inferno, la condizione e i rapporti dei condannati (qq. 97-99). Un'ulteriore appendice al *Supplemento* include una sezione con diversi articoli sul purgatorio (*De purgatorio*), anche presente nel *Commento* di Tommaso alle *Sentenze*.

Il tema della risurrezione occupa un posto di spicco nelle riflessioni di Tommaso. Anche se appartenente alla fine della storia, offre una traccia per l'interpretazione di tutte le altre questioni: la situazione dell'anima, i segni della fine del tempo, le implicazioni antropologiche, il giudizio generale, la visione beatifica, la condanna e la purificazione. Anzi, alcuni autori considerano il tema della risurrezione il più importante dell'escatologia dell'Aquinate, perché svolge in essa una funzione strutturante all'interno della *Summa Theologiae*.⁶ Inoltre, parecchi temi presenti nel *Supplemento* vengono presentati in modo più esaustivo nelle altre opere di Tommaso, specialmente il fine ultimo dell'uomo e la visione beatifica, la risurrezione finale, la speranza, l'anima e la sua incorruttibilità; il giudizio, particolare come generale, l'inferno, la morte e il purgatorio.⁷

⁶ Così B.V. JOHNSTONE, *The Debate on the Structure of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, from Chenu (1939) to Metz (1998)*, in P. VAN GEEST - H. GORIS - C. LEGET (edd.), *Aquinas as Authority*, Peeters, Leuven 2002, 187-200.

⁷ Sul fine ultimo dell'uomo cf. ST I-II, 2; la visione beatifica cf. ST I, 12; ST I-II, 3-5; III CG 51; CTh I, 216; sulla risurrezione finale cf. II CG 80; IV CG 79-88, 97; la speranza cf. ST I-II, 40; ST II-II, 17; sull'anima e la sua incorruttibilità cf. II Sent, 19.1.1; II CG 49-55; 79-81; Quodl. X, 3.2; *de Anima* 14; ST.I.75.2 and 6; CTh I, 74, 79, 84. Sul giudizio, tanto particolare

3. L'interpretazione e ricezione dell'escatologia di Tommaso d'Aquino

Carlo Leget fa la seguente osservazione: «Quando si legge la *Summa Theologiae*, è facile dimostrare che la dimensione escatologica è presente in ogni trattato». ⁸ Tommaso vede l'escatologia come una riflessione sull'opera di Dio che glorifica, che perfeziona la creazione. Perciò tutta la teologia per Tommaso ha una dimensione marcatamente escatologica; l'escatologia funziona come l'orizzonte della nostra riflessione e come espressione teologica dell'oggetto della nostra speranza. ⁹ Nella *Summa* di Tommaso «l'escatologia è perfettamente integrata nel suo approccio teologico. Anzi è il suo principio strutturante». ¹⁰ Il prologo della *Tertia pars* della *Summa* parla di Cristo come «il cammino» *per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus* («per mezzo di cui possiamo raggiungere la beatitudine della vita immortale tramite la risurrezione»).

Malgrado la centralità dell'escatologia nel suo insegnamento, si vede che Tommaso presta attenzione allo strano mondo delle fantasie medievali, dei racconti futuristici, prendendo in prestito elementi di altri autori da cui dipende. Tuttavia, dal punto di vista dell'eventuale ricezione del suo insegnamento, la maggior parte di questi elementi pittoreschi si escludono tra gli autori posteriori e nel periodo moderno. Anzi, questo processo di purificazione si verifica anche all'interno della *Summa Theologiae*, che tratta i temi essenziali in un modo denso. La presentazione dell'escatologia che segue vuole indicare gli elementi durevoli del suo lascito, che sono rilevanti per il discorso teologico contemporaneo.

come generale cf. CTh I, 242; IV CG 91; sull'inferno cf. ST I-II, 87.4; IV CG 93-95), sulla morte cf. ST I, 72.2; II CG 80; *de Anima* 14.14; sul purgatorio cf. *De purgatorio*.

⁸ C. LEGET, *Eschatology*, in R. VAN NIEUWENHOVE - J.P. WAWRYKOW (edd.), *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2005, 365-85, 370.

⁹ Cf. *ibid.*, 381.

¹⁰ *Ibid.*, 371; cf. P. KÜNZLE, *Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 8 (1961) 109-20; *Id.*, *Die Eschatologie im Gesamtaufbau der wissenschaftlichen Theologie*, in «Anima» 20 (1965) 231-38.

4. L'escatologia di Tommaso d'Aquino: i contributi

L'escatologia di Tommaso nel suo insieme è stata studiata in un modo sistematico da diversi autori.¹¹ Presenteremo il suo pensiero seguendo un criterio più cronologico che sistematico. Allo stesso tempo bisogna non dimenticare che la teologia dell'Aquinate è profondamente unitaria e sistematica: il mondo esiste al servizio della dimensione corporale dell'uomo; la dimensione corporale a sua volta è al servizio della dimensione spirituale e quest'ultima serve per capire l'unione escatologica con Dio. Detto brevemente, il mondo è stato creato a causa della beatitudine dei santi.¹²

4.1. I segni della fine dei tempi e il millenarismo

Tommaso parla brevemente delle diverse "segni" che indicano la vicinanza temporale del giudizio finale.¹³ Nel suo insieme è abbastanza scettico riguardo alla realtà e alla natura di tali segni, tra l'altro perché potrebbero essere confusi con altri eventi come, ad esempio, la distruzione di Gerusalemme e la presenza attiva e continua di Cristo nella sua Chiesa.¹⁴ Egli si sforza di essere fedele alle indicazioni esplicite offerte dai vangeli.¹⁵ Questi segni e il loro compimento non hanno come finalità il soddisfacimento della nostra vana curiosità, ma piuttosto quello di «muovere il nostro cuore per sottometerci al Giudice che viene».¹⁶ Specificamente, seguendo Agostino,¹⁷ ricorda i seguenti eventi che segnano la fine dei tempi: la venuta del profeta Elia, la fede degli ebrei, la persecuzione alle mani dell'Anticristo, il giudizio da parte di Cristo, la risurrezione dei morti, la separazione dei buoni dai cattivi, la conflagrazione del mondo e il suo rinnovamento.¹⁸

Si possono, inoltre, fare menzione di due altre questioni.

¹¹ OTT - NAAB, *Eschatologie*, 85-258; L. ELDERS, *L'escatologia di san Tommaso d'Aquino*, in «Doctor Communis» 46 (1993) 207-20; LEGET, *Eschatology*; M.L. LAMB, *The Eschatology of St Thomas Aquinas*, in T.G. WEINANDY - D.A. KEATING - J. YOCUM (edd.), *Aquinas on Doctrine: a Critical Introduction*, T. & T. Clark, London-New York 2004, 225-40; P. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana*, Edusc, Roma 2012.

¹² Cf. ST I, 73.1.

¹³ Cf. ST III Suppl. 73-74.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 1.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 2-3.

¹⁶ *Ibid.*, 1.

¹⁷ Cf. AGOSTINO, *De Civ. Dei* XX, 30.5.

¹⁸ Cf. IV Sent, 47.2.3.1 arg 1.

In primo luogo, l'Aquinate considera come "segno" la conversione d'Israele di cui parla Paolo in Rm 11,25f., in 1Tess 2,4-6, in Gv 5,43 e altrove.¹⁹ Tommaso nel suo commento ai Galati riconosce il valore della posizione di alcuni Padri della Chiesa (specialmente Girolamo e Agostino) secondo cui il popolo d'Israele, nei piani di Dio, è stato superato e sostituito dalla Chiesa (*supersessio*). Tuttavia, la sua posizione per quanto riguarda la salvezza d'Israele è più sfumata. Tutto è compiuto in Cristo, dice, però non tutto è al completo, e non lo sarà senza Israele. Dio non si pente delle sue decisioni.²⁰ Inoltre, ciò che rende Israele parte permanente dell'elezione divina è la Legge. «Alla fine del mondo, una volta che le nazioni sono confermate nella fede e nella verità, Cristo verrà per convertire gli ebrei»,²¹ afferma. Questa conversione porterà con sé un profondo combattimento nei cuori degli ebrei.²²

In secondo luogo, Tommaso prende una posizione chiara nei confronti degli insegnamenti dell'abate Gioacchino da Fiore († 1202) sul tema del millenarismo.²³ Giacchino, come si sa, parlava di tre periodi nella storia umana: quello dell'Antico Testamento, personificato da Dio Padre, qualificato dalla schiavitù e dalla legge, e reso visibile in Israele; il Nuovo Testamento, personificata dal Figlio, segnato dalla libertà dalla legge e reso visibile nella Chiesa con il suo sacerdozio gerarchico; infine, quello dello Spirito Santo, in cui si darà un tempo di libertà perfetta e senza restrizioni quando i santi regneranno sulla terra. Quest'ultimo periodo costituisce l'inizio del millennio definitivo.

La posizione di Gioacchino fu presa in considerazione nel Concilio Lateranense IV, dell'anno 1215, e la soggiacente teologia trinitaria venne

¹⁹ Cf. M.W. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002; S.C. BOGUSLAWSKI, *Thomas Aquinas on the Jews: Insights into his Commentary on Romans 9-11*, Paulist Press, Mahwah (N.J.) 2008; M.A. TAPIE, *Aquinas on Israel and the Church. The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*, Lutterworth Press, Cambridge 2014; J.-M. GARRIGUES, *La conversion au Christ du peuple juif comme signe eschatologique chez saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 179-92.

²⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Rom.* 11.4.

²¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Io.* 4.6

²² Cf. *ibid.*, 5.7.

²³ Cf. F. DAGUET, *Thomas d'Aquin, Joachim de Flore et la théologie de l'histoire*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 211-33; C. PASQUIER, *Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (I)*, in «Revue Thomiste» 112 (1/2017) 5-53; ID., *Saint Thomas et l'eschatologie millénariste (II)*, in «Revue Thomiste» 112 (2/2017) 179-211. Sul tema del millenarismo, cf. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 297-306.

respinta.²⁴ In diverse occasioni Tommaso si oppose alla posizione di Gioacchino. Insiste sul valore perpetuo del ministero petrino,²⁵ che non andrà cancellato dalla venuta dello Spirito Santo. Rigetta, inoltre, il metodo allegorico adoperata da Gioacchino nell'esegesi biblica, secondo cui ciò che è prefigurato nell'Antico Testamento e confermato nel Nuovo dovrebbe manifestarsi definitivamente nel tempo finale dello Spirito,²⁶ ciò che veniva chiamato «il Vangelo eterno».²⁷ La legge nuova, la legge del Vangelo, dice Tommaso, rimarrà perennemente e in vigore fino alla fine dei tempi.²⁸ Questa affermazione costituisce un'aperta ricusa della posizione di Gioacchino. D'accordo con il Concilio Lateranense IV, infine, Tommaso spiega che la teologia trinitaria dell'abate da Fiore è, in realtà, ariana poiché non esprime in modo adeguato l'unità delle persone all'interno dell'unità dell'essenza.²⁹ Inoltre, nella sua riflessione sulla teologia dei tre periodi, Tommaso sviluppa una consistente «teologia della storia».³⁰

4.2. *La morte e l'«anima separata»*

Tommaso descrive la morte come una *separatio animae a corpore* («separazione dell'anima dal corpo»),³¹ come una *privatio vitae* («privazione della vita»).³² Egli presenta l'insegnamento biblico classico della morte come risultato del peccato.³³ Il corpo e l'anima appartengono l'uno all'altro naturalmente, aggiunge.³⁴ La morte non era parte del piano divino originario, ma fu introdotta nel mondo a causa del peccato. Però il processo della morte appartiene alla natura umana. Perciò la *necessitas moriendi partim est ex natura, partim ex peccato* («la necessità di morire è in parte della natura e in parte del

²⁴ H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Edizione bilingue*, EDB, Bologna 2012⁴³, 806.

²⁵ CG IV, 76.

²⁶ IV Sent, 43.1.3.2 ad 3.

²⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes* 24.2.

²⁸ Cf. ST II-II, 106.4.

²⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super secundum decretales* 41.30-38.

³⁰ Cf. DAGUET, *Thomas d'Aquin, Joachim de Flore*, 227-32.

³¹ CTh I, 229.

³² ST III, 53.1 ad 1.

³³ Cf. ST I-II, 85.6.

³⁴ Cf. ST I, 75.4.

peccato»).³⁵ E perciò la morte, che implica la separazione di corpo e anima, porta con sé una ferita (o improprietà) nell'anima separata,³⁶ che sopravvive dopo la morte in uno stato innaturale, come se fosse una sostanza danneggiata. Nell'anima separata rimane ciò che Tommaso chiama una *commensuratio* («commisurazione»)³⁷ al proprio corpo mentre aspetta la risurrezione finale. Perciò secondo Tommaso la morte va considerata come il peggiore di tutti i mali.³⁸ «Ha una visione molto sobria e “negativa” della morte».³⁹ Questo fatto si apprezza meglio alla luce della sua teologia fortemente centrata sulla vita.⁴⁰ L'anima separata «come parte della natura umana danneggiata, è interamente indirizzata alla partecipazione umana integrale nella vita eterna».⁴¹

Queste affermazioni ci portano a considerare la realtà dell'anima umana separata,⁴² e la questione corrispondente dell'escatologia intermedia.⁴³ Tommaso insegna che l'anima è premiata o punita subito dopo la morte.⁴⁴ Anche se si tratta di uno stato innaturale, dice, l'anima da sola «possiede una certa perfezione che non ha quando è unita al corpo».⁴⁵ È vero che il modo di conoscere le cose dell'anima per quanto riguarda i contenuti è più elevato quando non è unita al corpo, poiché è illuminata da Dio direttamente. Però è vero anche che la conoscenza dell'anima separata

³⁵ III Sent., 16.1.1.

³⁶ Cf. CTh I, 230.

³⁷ IV CG 80.

³⁸ Cf. CTh I, 227. L.F. MATEO-SECO, *El concepto de muerte en la doctrina de S. Tomás de Aquino*, in «Scripta Theologica» 6 (1974) 173-208.

³⁹ LEGET, *Eschatology*, 368.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 369-370.

⁴¹ *Ibid.*, 373-374.

⁴² Cf. G.F. KREYCHE, *The Soul-Body Problem in St Thomas*, in «New Scholasticism» 46 (1972) 466-84; E. BERTOLA, *Il problema dell'immortalità dell'anima nelle opere di Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica» 65 (1973) 248-302; W. KLUXEN, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, in W.P. ECKERT (ed.), *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption*, Matthias-Grünewald, Mainz 1974, 96-116; A.C. PEGIS, *The Separated Soul and its Nature in St. Thomas*, in A.A. MAURER (ed.), *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, 1, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, 131-158; J.B. LOTZ, «*Magis anima continet corpus quam e converso*» (*Sth I, q 76, a3*). *Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 110 (1988) 100-109; S.-T. BONINO, *L'âme séparée. Le paradoxe de l'anthropologie thomiste*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 71-102.

⁴³ Cf. B.M. GUEVIN, *What Happens the Soul when we Die? Aquinas on the Intermediate State of the Soul*, in «Angelicum» 89 (2012) 667-72.

⁴⁴ Cf. IV CG 80.

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De Anima*, 17.1.

è meno perfetta di quella dell'anima unita al corpo, perché manca il complemento sensitivo.⁴⁶ Con questa spiegazione Tommaso non offre una lettura letterale di Aristotele; dimostra, infatti, un apprezzamento importante dell'epistemologia partecipativa di Platone.

Quando considera la questione del luogo occupato dalle anime separate, Tommaso insiste sull'indipendenza delle sostanze spirituale dalla materia. Anche se tenta di seguire ciò che considera la dottrina biblica che li localizza nel "cielo", parla quasi sempre degli «stati» in cui si trovano le anime separate. L'anima separata, inoltre, data la sua finalità intrinseca di "informare" il corpo, è in grado di subire il fuoco materiale, anche se la nozione del "fuoco dell'inferno" è considerato spesso come metafora.⁴⁷

4.3. *La risurrezione dei morti*

Lo stato di morte, che è temporaneo e innaturale, sarà superato una volta per tutte alla fine dei tempi con la risurrezione universale nel potere di Cristo.⁴⁸

La risurrezione di Gesù Cristo è anche la causa efficiente della nostra risurrezione [...] Allo stesso modo in cui il contatto con lui, come strumento della divinità, curò il lebbroso, così anche la risurrezione del corpo di Cristo unito al Verbo della vita è la causa della nostra risurrezione.⁴⁹

⁴⁶ C.N. STILL, *Do We Know All after Death? Thomas Aquinas on the Disembodied Soul's Knowledge*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 75 (2002) 107-119; BONINO, *L'âme séparée*.

⁴⁷ Cf. ST III, Suppl. 70.

⁴⁸ Sulla risurrezione per Tommaso si veda: H.J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1973; L. SCHEFFCZYK, *Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1989; M.M. ADAMS, *The Resurrection of the Body according to Three Medieval Aristotelians: Thomas Aquinas, John Duns Scotus, William Ockham*, in «Philosophical Topics» 20 (2/1992) 1-33; S. LANGLEY, *Aquinas, Resurrection and Material Continuity*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 75 (2002) 135-47; J. HAAG, *The Same Body again? Thomas Aquinas on the Numerical Identity of the Resurrected Body*, in G. GASSER (ed.), *Personal Identity and Resurrection: how do we Survive our Death*, Ashgate, Burlington (VT) 2010, 127-144; G. REMY, *Résurrection des corps et corps de résurrection*, in «Revue Thomiste» 114 (2014) 569-618; B. KROMHOLTZ, *La perfection de la nature: la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la résurrection du corps, sa réception et son développement*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 57-70.

⁴⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In I Thess.*, 4.2.

Con la fede nel potere di Dio di risuscitare i morti, Tommaso dà testimonianza della profonda e duratura unione tra corpo e anima che Dio voleva da sempre per gli uomini. In senso stretto la natura non richiede la risurrezione, e perciò essa va considerata da Tommaso una sorte di miracolo. È vero che le cause efficienti ed esemplari della risurrezione sono soprannaturali (Cristo stesso). Però la sua causa *finale* è naturale, poiché consiste nell'unione ultima e definitiva di anima e corpo.⁵⁰ Diversi commentatori dell'Aquinate lungo la storia insegnano che la risurrezione offre agli uomini alla fine dei tempi una «beatitudine accidentale», poiché ottengono la pienezza della visione beatifica dopo la morte.⁵¹ La risurrezione, in altre parole, sarebbe una sorte di aggiunta accidentale. La posizione di Tommaso stesso sembra essere più sfumata e profonda: dal punto di vista dell'*oggetto* della beatitudine, che è Dio contemplato dal santo, la risurrezione non implica nessun cambiamento sostanziale nella visione. Però dal punto di vista del *soggetto* umano, la beatitudine non è ancora completa con la visione beatifica, perché l'essere persona non è al completo fino al momento della risurrezione. Infatti, il corpo è essenziale alla beatitudine umana, tra l'altro perché l'anima separata è ordinata al futuro stato risorto.⁵²

Tommaso insegna che il corpo risorto sarà identico a quello terreno, in virtù non solo della potenza divina, ma anche a partire dall'anima stessa, che deve essere considerata la *vera forma corporis* («l'anima che è veramente la forma del corpo»),⁵³ nel senso che il corpo si mantiene in vita e unito a partire dall'anima. Coloro che risuscitano diventeranno gloriosi e immortali,⁵⁴ "spirituali" in senso ampio, non quello gnostico.⁵⁵ Può sorprendere però che Tommaso insegna che i risorti avranno capelli e unghie come ave-

⁵⁰ Cf. ST III, Suppl., 75.3-4; M. BROWN, *Aquinas on the Resurrection of the Body*, in «Thomist» 56 (2/1992) 165-207; LAMB, *The Eschatology of St Thomas*; E. STUMP, *Resurrection and the Separated Soul*, in DAVIES - STUMP (edd.), *The Oxford Handbook*, 458-66.

⁵¹ Cf. SILVESTER OF FERRARA, *Comm. in IV Sent*, 49.4.5.1; CAJETAN, *Comm. in ST I-II*, 4.5; DOMINGO BAÑEZ, *Comm. in ST I-II*, 4.5.2.3. Più recenti gli studi di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'Éternelle vie et la profondeur de l'âme*, Desclée de Brouwer, Paris 1950; S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, in *I-II Summae Theologiae Divi Thomae Comm.*, in *Opera omnia*, vol. 3/5, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid 1972, 297-444.

⁵² KROMHOLTZ, *La perfection de la nature*, 57-70.

⁵³ IV CG 81.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 82.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 85.

vano qui in terra.⁵⁶ Così dà espressione al realismo fisico della risurrezione gloriosa. Inoltre, nello stato di risorto l'uomo, trascinato dal potere traboccante dell'anima, non dovrà né mangiare né procreare. «Non appartengono allo stato risorto né il mangiare, né il bere, né il dormire, né il generare, poiché tutti queste fanno riferimento alla vita corporale».⁵⁷

Con la risurrezione l'anima sarà così piena della gloria divina che quest'ultima traboccherà sul corpo e trovare in esso la sua piena espressione.⁵⁸ Tutti i corpi saranno spiritualizzati, immortali e incorruttibili. Inoltre, i risorti giusti non soffriranno, saranno agili, attivi e pieni di bellezza.⁵⁹ I condannati, invece, saranno segnati dalla sofferenza, dalla goffaggine, dalla pesantezza e dalla bruttezza.⁶⁰ In accordo con la posizione comune dei Padri, gli uomini e le donne risusciteranno con la propria identità sessuale integra.⁶¹

4.4. *Il purgatorio, la preghiera per i defunti e l'intercessione dei santi*

Tommaso spiega che l'anima dopo la separazione dal corpo è collocata in uno di tre stati: il purgatorio, il cielo oppure l'inferno. Può succedere che alcuni di coloro che muoiono in stato di grazia e carità possono non essere perfettamente disposti per la beatitudine, oltre a essere incapaci di meritare il superamento del debito di punizione dovuto al peccato. Per questa ragione, Dio prende l'iniziativa e offre agli uomini una purificazione perché possano raggiungere la beatitudine.⁶² Tommaso è convinto che «la negazione del purgatorio equivale alla bestemmia contro la giustizia divina».⁶³

L'Aquinata parla di una duplice punizione, «una di danno (*damni*) con il ritardare della visione, l'altra dei sensi tramite il fuoco corporale».⁶⁴

⁵⁶ Cf. IV Sent., 44.1.2.2.

⁵⁷ ST III Suppl., 81.4; IV Sent., 44.1.4.4; IV CG 83; CTh I, 156.

⁵⁸ Cf. IV C, 86.

⁵⁹ Cf. ST III, Suppl., 81-85.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 86.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 81.3; G. CAVALCOLI, *La risurrezione della sessualità secondo s. Tommaso*, in *L'uomo e il mondo alla luce dell'Aquinata. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (1980)*, vol. 7, LEV, Città del Vaticano 1982, 207-219.

⁶² Cf. R. OMBRES, *The Doctrine of Purgatory according to St. Thomas Aquinas*, in «Downside Review» 99/377 (1981) 279-87; P.-M. MARGELIDON, *Thomas d'Aquin, Maritain, Journet et la théologie de la purification au purgatoire: quelques conclusions en théologie catholique*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 105-63.

⁶³ ST III Suppl., 71.1.

⁶⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De Purgatorio*, 3.

Il principale di questi elementi è il primo, e corrisponde a quell'aspetto del peccato che separa gli uomini da Dio. Anche se Tommaso adopera la parola *damnus* per descrivere questo stato, più che condannate, le anime sono temporaneamente trattenute dalla vicinanza divina. Vivono senza Dio e senza la consolazione e il conforto tangibile di un mondo creato, che è andato perduto con la morte. Il secondo aspetto della punizione del purgatorio fa riferimento al «fuoco» che costringe o riduce l'uomo in base al suo attaccamento disordinato alle creature,⁶⁵ appunto il dolore dei sensi. Osserva Tommaso: «Il fuoco che tormenta i condannati e i giusti in purgatorio è uno e lo stesso»,⁶⁶ perché corrisponde in tutte e due i casi all'attaccamento disordinato alle creature.

Tommaso insiste sulla grande utilità della preghiera per coloro che sono in purgatorio,⁶⁷ però non per i condannati.⁶⁸ L'intercessione è efficace in base all'unione di amore tra i membri della Chiesa.⁶⁹ Le anime purganti possono intercedere in termini generali in favore delle persone amate in terra, dice Tommaso, però non è convinto che si debba pregare per ottenere la loro intercessione specifica per le nostre necessità. Insiste, inoltre, sul potere della preghiera dei santi in cielo per le anime del purgatorio.⁷⁰ Loro «vedono Dio nella sua essenza e le altre cose [create] in Dio, allo stesso modo in cui Dio, conoscendosi, conosce tutte le altre cose».⁷¹ Questo ci porta a considerare il tema della visione di Dio.

4.5. *La visione beatifica*

San Tommaso spiega il premio escatologico dei giusti principalmente parlando della visione diretta di Dio, faccia a faccia; una visione che, per

⁶⁵ IV CG 90.

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De Purgatorio*, 2.

⁶⁷ Cf. E. CAZANAVE, *La prière aux âmes du purgatoire, la prière des âmes du purgatoire*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 249-66.

⁶⁸ Cf. T. BALLAMAH, *Utrum damnatis prosit suffragia: Hugues de Saint-Cher, Guillaume d'Alton et Thomas d'Aquin sur la possibilité d'aider des damnés*, in «Revue Thomiste» 124 (2016) 267-82, 280f.

⁶⁹ Cf. ST II-II, 83,11.

⁷⁰ Cf. ST III Suppl., 72.

⁷¹ CTh I, 216.

il contatto diretto che implica con la divinità, viene chiamata «beatifica».⁷² Anche se nel *Supplemento* se ne parla appena, il tema della visione escatologica di Dio è ben sviluppato nella *Summa Theologiae*,⁷³ all'interno del capitolo che Tommaso dedica alla conoscenza di Dio. Egli spiega la nozione generale di beatitudine (o felicità) in un momento critico e definitorio della *Summa*, situato all'inizio della *secunda pars*. In esso stabilisce le basi per la teologia morale e per l'antropologia, parlando del *fine ultimo*.⁷⁴ Descrive così la visione beatifica: «Quando l'intelletto creato vede l'essenza divina, quella stessa essenza *diventa la forma intelligibile* dell'intelletto».⁷⁵ Anzi, «siccome la potenza naturale dell'intelletto creato è insufficiente per vedere l'essenza di Dio, è doveroso espandere la potenza conoscitiva tramite la grazia divina».⁷⁶ La base della visione di Dio, quindi, è la divinizzazione, e diventa possibile per l'infusione di ciò che egli chiama il *lumen gloriae*: «Per mezzo di questa luce, i beati sono divinizzati».⁷⁷ Con una formula breve che descrive la dinamica della visione di Dio, Tommaso dice che la divina essenza è *quod videtur et quo videtur* («ciò che si vede [Dio come l'oggetto della visione] e quello per cui Dio è visto [ciò che viene chiamato l'oggetto formale *quo* della visione di Dio]»).⁷⁸ Nelle parole di Carlo Leget: «Nella visione beatifica Dio non è solo l'oggetto della conoscenza, ma anche il medio per mezzo di cui l'oggetto è conosciuto».⁷⁹

⁷² Sul tema della visione beatifica in Tommaso, cf. P.-M. DE CONTENSON, *Théologie de la vision de Dieu*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 46 (1962) 409-44; E. GILSON, *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age» 31 (1964) 67-88; C.J. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God: a Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Duration of the Acts of Glory*, Gregorian University Press, Rome 1964; C. TROTTMANN, *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Roma 1995; J.-P. TORRELL, *La vision de Dieu «per essentiam» selon saint Thomas d'Aquin*, in ID., *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentées*, Vrin, Paris 2000, 177-197; A. ARA, *Deificazione dell'uomo e visio Dei per essentiam. Contributi alla definizione della dottrina in Tommaso d'Aquino*, in «Vivens Homo» 18 (2007) 387-415.

⁷³ Cf. ST I, 12.2-5.

⁷⁴ Cf. ST I-II, 3-5.

⁷⁵ ST I, 12.5.

⁷⁶ *Ivi.*

⁷⁷ *Ivi.*

⁷⁸ III CG 51.

⁷⁹ LEGET, *Eschatology*, 375; cf. CG III, 51.2.

Ci domandiamo però: come spiega Tommaso che Dio è visto «per mezzo di» Dio stesso senza che il soggetto umano si identifichi con Dio, sia assorto da Dio? Quest'ultima posizione fu proposta da Enrico di Ghent, un contemporaneo di Tommaso.⁸⁰ L'Aquinata spiega che Dio è visto dai giusti *totus sed non totaliter*.⁸¹ Cioè, Dio è visto in tutto il suo essere, «faccia a faccia» come dice la Scrittura (1Cor 13,12), perché non è composto da pezzi diversi ma è completamente semplice; perciò non può essere “visto” o osservato pezzo dopo pezzo. Però Dio non è visto dall'uomo “totalmente” nel senso che la mente umana non è in grado di assorbire la pienezza della realtà divina. Per questa ragione Tommaso insiste che il “livello” della visione beatifica che ciascuno ha dipenderà del livello di carità – di amore di Dio – che ciascuno possiede. «Chi ha più carità parteciperà di più nella luce della gloria; chi ama di più vedrà Dio più perfettamente e sarà più beato».⁸² Nel suo commento alla *Summa* di Tommaso, il Caietano tenta di chiarire il tema dicendo che nella visione beatifica l'intelletto umano è trascinato verso lo stesso essere Dio, non fisicamente, ma a livello dell'intenzione o della rappresentanza.⁸³

4.6. *La condanna perpetua*

La condanna dei peccatori viene trattata nel *Supplemento* e altrove.⁸⁴ Tommaso insiste che il peccato mortale non pentito va punito con il castigo eterno,⁸⁵ poiché i condannati non sono in grado di cambiare la loro volontà.⁸⁶ Tuttavia, distingue tra la colpa del peccato che porta con sé l'eterna separazione da Dio e il castigo inflitto a causa della colpa commessa.⁸⁷ Tra le punizioni egli include il fuoco, le lacrime, l'oscurità per quanto riguarda il corpo, e l'invidia e l'odio per l'anima.⁸⁸

⁸⁰ Cf. Quodl. 13.12; cf. H.-F. DONDEINE, *L'objet et le «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévales» 19 (1952) 60-99.

⁸¹ Cf. ST I, 2.7.ad 3; ST I, 12.7; III CG 55.

⁸² ST I, 12.6.

⁸³ Cf. CAIETANO, *In ST I*, 12.2.

⁸⁴ Cf. ST III Suppl., 97-99, III CG 142-5 e IV CG 89-91. Cf. LEGET, *Eschatology*, 379-80.

⁸⁵ Cf. III CG 144.

⁸⁶ Cf. IV CG 93.

⁸⁷ Cf. III CG 145.

⁸⁸ Cf. ST III Suppl. 97-98.

Allo stesso tempo, insiste che la divina misericordia si applica anche all'inferno.⁸⁹

Dio infligge le punizioni non per se stesso, come se lui provasse piacere in esse, ma per un altro fine, cioè per l'ordine che va imposto sulle creature, poiché il bene dell'universo consiste precisamente in questo ordine.⁹⁰

La misericordia di Dio può essere osservata nel fatto che il peccatore è punito meno di quanto ne merita.⁹¹

Parlando dei condannati nel suo studio della predestinazione nella *Summa*, l'Aquinate adopera la sorprendente affermazione seguente: *pauciores sunt qui salvantur* («coloro che si salvano sono molto pochi»)⁹² La sua posizione è in linea con molti Padri e teologi medievali fino all'epoca moderna.⁹³ Agostino adoperò un'espressione simile: *pauci ergo qui salvantur in comparatione multorum periturorum* («il numero dei salvati è piccolo in paragone alla moltitudine che va perduta»)⁹⁴ Pochi accetterebbero oggi la severità di questo giudizio.⁹⁵

4.7. Il giudizio generale

L'Aquinate parla del giudizio escatologico nel *Supplemento* e proprio alla fine del *Contra Gentiles*.⁹⁶ Insegna che esiste un doppio giudizio e retribuzione: uno particolare, l'altro generale. Il primo per ogni individuo al momento della morte, il secondo destinato all'umanità intera nel momento della risurrezione, alla fine dei tempi.⁹⁷ Egli spiega tutte e due con chiarezza:

Ogni uomo è insieme persona singolare e parte di tutto il genere umano. Perciò egli deve subire due giudizi. Il primo individuale, che avverrà dopo la morte, quando ognuno «riceverà la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo» (2Cor 5,10): sebbene non totalmente, poiché verrà

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 99.

⁹⁰ III CG 144.

⁹¹ Cf. ST III Suppl. 99.2.ad 1.

⁹² ST I, 23.7.ad 3.

⁹³ Cf. A. MICHEL, *Elus, (Nombre des)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 4/2, Letouzey et Ané, Paris 1912, 2350-2378.

⁹⁴ AGOSTINO, *Sermo* 111, 3.

⁹⁵ Cf. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 284-86.

⁹⁶ Cf. ST III Suppl. 73, 87-91; IV CG 96-97. Cf. OTT - NAAB, *Eschatologie*, 143-62.

⁹⁷ Cf. IV CG 96.1.

rimunerato non nel corpo, ma solo nell'anima. Il secondo giudizio deve riguardarlo, invece, in quanto è parte di tutto il genere umano: come anche secondo la giustizia umana si dice che uno è giudicato quando si dà un giudizio anche della comunità di cui uno fa parte. Perciò quando si farà il giudizio universale di tutto il genere umano mediante la separazione totale dei buoni dai cattivi, ciascuno verrà per conseguenza sottoposto al giudizio. Tuttavia, Dio non giudicherà «due volte la stessa cosa», poiché non infliggerà due castighi per un unico peccato, ma il castigo che prima del giudizio non era stato inflitto completamente, lo sarà invece nell'ultimo giudizio, con il tormento dei malvagi sia nel corpo che nell'anima.⁹⁸

Allo stesso tempo Tommaso dà un'attenzione preferenziale al giudizio generale anche se molti elementi descrittivi della sua spiegazione dipendono dalle fantasie medievali e dalla mitologia. Inoltre, si osserva che il fatto che Cristo sia l'unico giudice di tutti è la conseguenza della sua redenzione universale.⁹⁹

4.8. *L'universo glorificato*

Infine, Tommaso parla della conflagrazione dell'universo che avrà luogo dopo il giudizio finale,¹⁰⁰ seguito dal rinnovamento del cosmo. In questo modo l'opera della creazione verrà pienamente purificata e cambiata. Non ci saranno più cambiamenti e variazioni una volta che «la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21). Tommaso cita questo testo e dice che sarà applicato anche al mondo materiale.¹⁰¹ Come risultato, il firmamento celeste occuperà un posto fisso e permanente nell'aldilà.¹⁰²

⁹⁸ ST III Suppl., 88.1.ad 1.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 90.1.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 91; IV CG, 97.

¹⁰¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Rom.*, 8.4.

¹⁰² Cf. ST III Suppl. 91.5.

ESCATOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. UN ÁMBITO DONDE RECONSTRUIR TEOLÓGICAMENTE LA ESPERANZA

SANTIAGO DEL CURA ELENA *

PATH 18 (2019) 307-350

De «oficina cerrada» pasando por «oficina con horas extraordinarias» a «oficina en reconstrucción», así podría describirse de forma simplificada y recurriendo a una metáfora empleada ya por Balthasar hace tiempo¹ el camino de la escatología contemporánea desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días.² Más allá de cómo cada teólogo en particular pueda valorar las distintas “obras de reforma” llevadas a cabo o aún por hacer, resulta ampliamente compartida la convicción de hallarnos en un ámbito de la teología que estaba necesitado de reelaboración y repensamiento.

En esta colaboración para la revista «Path» no hay lugar para una presentación detallada del camino seguido. Remito para ello y para un conocimiento más completo del tratamiento actual de las cuestiones escatológicas a los distintos autores que con sus obras han contribuido a la

* La elaboración parcial de este trabajo ha sido posible merced a la estancia en el Centro de Estudios de la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat durante el mes de septiembre de 2018. Como su finalidad es presentar el *status quaestionis* de temas nucleares en la escatología contemporánea, se ha procurado ofrecer suficientes referencias bibliográficas donde poder hacerse una idea más amplia y precisa del tratamiento de los mismos.

¹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Umrisse der Eschatologie*, en ID., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 276 (él habla de das «eschatologische Bureau»).

² Cf. el uso de la misma imagen en M. BRÜGGEMEIER - M.A. SORACE, *Das «eschatologische Bureau» im Umbau*, en «Theologische Revue» 105 (2009) 15-20.

renovación de la escatología contemporánea; estas obras son numerosas, en distintas lenguas³ y también en mi propio idioma.⁴ Por otro lado existen balances muy útiles de la escatología contemporánea donde hacerse una

³ Cf. D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978 (or. alemán 1974); G. EBELING, *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, en ID., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3, Mohr, Tübingen 1979; H. VORGRIMMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Herder, Freiburg 1980; H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik. IV: Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988; H. SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Brockhaus, Wuppertal 1990; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, LDC, Torino 1993; D. HATTRUP, *Eschatologie*, Bonifatius, Paderborn 1992; J. NOCKE, *Eschatologie*, en TH. SCHNEIDER (ed.), *Handbuch der Dogmatik*. 2, Patmos, Düsseldorf 1992, 377-478 (hay tr. esp.); F. BEISSNER, *Hoffnung und Vollendung*, Gütersloher, Gütersloh 1993; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993; J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1995; A. NITROLA, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001; ID., *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010; E. SCOGNAMIGLIO, *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, EMP, Padova 2002; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003; J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung*, F. Schöningh, Paderborn 2005; F.J. NOCKE, *Was können wir hoffen? Zukunftsperspektiven im Wandel*, Echter, Würzburg 2007; E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010; G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012; P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology*, University of America Press, Washington 2011 (tr. it. *Cristo, speranza per l'umanità*, EDUSC, Roma 2012); J. RAHNER, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Herder Verlag, Freiburg i.B. 2016²; G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Centro Ambrosiano, Milano 2014; G. ESSEN, *Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne*, Lit Verlag, Münster 2016; V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, LDC, Torino 2019.

⁴ Cf.: C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1981²; ID., *La venida del Señor en la gloria*, EDICEP, Valencia 1993; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986³; ID., *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996; J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida cristiana*, Herder, Barcelona 1980 (ed. con nueva prefación 2007); CH. SCHÜTZ - H. SCHELKE - H. GROSS - W. BREUNING, *La consumación escatológica*, en J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*. 5, Cristiandad, Madrid 1984, 525-845; F.J. NOCKE, *Escatología*, Herder, Barcelona 1985; J.B. LIBANIO - M.C. BINGEMER, *Escatología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985; A. TORNOS, *Escatología. I-II*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1989; M. KEHL, *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1993 (or. alemán 1986); ID., *Y después del fin, ¿qué?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. 3, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2012; J. JOSÉ ALVIAR, *Escatología*, EUNSA, Pamplona 2004; T. MURO UGALDE, *Escatología cristiana. Esperanza en tiempos de desesperanza*, Idatz, San Sebastián 2009.

idea del actual *status quaestionis*;⁵ es un ámbito de la reflexión teológica que ha experimentado profundas modificaciones desde la segunda mitad del siglo XX.⁶ Un ámbito que lógicamente no puede permanecer ajeno a las características culturales y sociales, a menudo cambiantes, de la situación

⁵ Cf. algunos balances: S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en *Teología en el tiempo*, Facultad de Teología, Burgos 1994, 309-359; G. CANOBBIO - M. FINI (edd.), *L'escatologia contemporanea*, EMP, Padova 1995; F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, EDB, Bologna 2002; W.J. LADUE, *The Trinity Guide to Eschatology*, Continuum, New York 2004; R. ENGLERT (ed.), *Was letztlich zählt: Eschatologie*, en «*Jarhbuch der Religionspädagogik*» 26 (2010) 1-259; J.I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico*, EUNSA, Pamplona 2010; M. REMÉNYI, *Unaufgeregert innovativ. Aktuelle Beiträge zur Eschatologie*, en «*Theologische Revue*» 107 (2011) 179-198; H.J. EKSTEIN ET ALII (Hg.), *Eschatologie - Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (2009), Mohr, Tübingen 2011; G. PASQUALE, *Una messa a punto dell'escatologia. A cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*, en C. DOTTOLO - G. GIORGIO (edd.), *Credo la risurrezione della carne, la vita eterna*, EDB, Bologna 2013, 271-286; TH. MASCHLER, *Eschatologie*, en TH. MASCHLER - TH. SCHÄRTL (eds.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Pustet, Regensburg 2014, 509-559 (de gran interés por su amplitud informativa y sus juicios valorativos); T. KLÄDEN (ed.), *Worauf es ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Herder, Freiburg i.B. 2014; G. NOBERASCO, *Rassegna sull'escatologia*, en «*Teologia*» 42 (2017) 296-313; J. MOLTMANN, *Im Ende - der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Topos Plus, Kevelaer 2018; J. BECKER, *Hoffnung. Der frühchristliche Dialog zur eschatologischen Vollendung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018.

⁶ Además de las nn. previas, para una información valorativa de las distintas propuestas escatológicas en la teología contemporánea, cf., entre otros: G. GRESHAKE, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, en G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naberwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg i.B. 1976, 11-37; J.M. GLE, *Le retour de l'escatologie*, en «*Recherches de Science Religieuse*» 84 (1996) 219-251; KL. RUNIA, *Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century*, en «*Calvin Theological Journal*» 32 (1997) 105-135; S. UBBIALI, *Escatologia*, en «*La Scuola Cattolica*» 126 (1998) 109-135 y 127 (1999) 839-868; G. HASENHÜTTL, *Glaube ohne Mythos*, t. 2, Matthias Grünewald, Mainz 2001, 624-667; G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, en G. CANOBBIO - P. CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 2, Città Nuova, Roma 2003, 483-560; NOCKE, *Was können wir hoffen*. En una perspectiva que incluye también la literatura, cf. P.S. FIDDES, *The Promise End. Eschatology in Theology and Literature*, Wiley-Blackwell, Oxford 2000; en relación con el arte y con la literatura, cf. F. BRANCATO, *L'ombra delle realtà future. Escatologia e arte*, Cittadella, Assisi 2011; ID., «*La schiena di Dio*». *Escatologie e letteratura*, Jaca Book, Milano 2019; sobre esperanza, desesperanza y fe, cf. S. BERGMANN, *Eschatology as Imagining the End: Faith between Hope and Despair*, Routledge, London 2018.

actual,⁷ ni tampoco a la preocupación por los caminos más adecuados para transmitir la esperanza cristiana.⁸

El reenvío a las obras y trabajos ya existentes me permite delimitar mejor los contornos de mi colaboración. No entraré en el comentario de autores concretos, ni en cuestiones relativas a la estructuración del tratado, ni en los hilos conductores más determinantes (antropológico, cristológico, trinitario, eclesiológico, cosmológico);⁹ otras colaboraciones en este número de la revista se ocupan con más detención de todo ello. Mi campo de referencia básico es el ámbito de la escatología católica, abierta no obstante a los préstamos e influjos mutuos que se han dado y se dan en perspectiva ecuménica.¹⁰ En consecuencia, me limitaré a comentar sin pretensiones exhaustivas algunas cuestiones concretas, de mayor relevancia en el tratamiento actual de los contenidos de la escatología y en la reconstrucción de los fundamentos de la esperanza cristiana. Para ello tomaré como triple referencia las afirmaciones incluidas en el Credo relativas a la parusía de Cristo, a la resurrección de los muertos y a la vida eterna.

1. Esperanza, más allá del “imaginario” tradicional y de un mutismo perplejo

Hace ya algunos años la revista «Lumen Vitae» (Bruxelas) se hacía eco de los «temas malditos» en la catequesis y en la predicación contemporánea.¹¹ «Malditos» en el doble sentido que el término encierra: mal-dichos (porque de ellos se ha hablado en demasía e inadecuadamente) y malditos

⁷ Sobre los diversos contextos y sus consecuencias, cf. MASCHLER, *Eschatologie*, 534-539.

⁸ En este planteamiento, cf. mi trabajo S. DEL CURA ELENA, «*Esperamos la vida eterna*»: su anuncio y transmisión en la situación actual, en «Teología y Catequesis» 130 (2014) 13-79, al que remito para un tratamiento más amplio de algunas cuestiones que comentaré a continuación.

⁹ Al respecto, cf. MASCHLER, *Eschatologie*, 511-534. Cuestiones de la escatología contemporánea son abordadas recientemente por A. COZZI, *Il linguaggio dogmatico delle figure della speranza*, en «Teología» 44 (2019) 56-90, pero centrándose más en cuestiones relativas al lenguaje (los contenidos de la esperanza no pueden ser dichos adecuadamente, pero tampoco silenciados), de modo que el lenguaje dogmático (irrenunciable) tenga también su lugar junto al lenguaje de las metáforas y de las imágenes (imprescindible, aunque necesitado de purificación).

¹⁰ Cf. MASCHLER, *Eschatologie*, 547-550; U. SWARAT, *Gemeinsame Hoffnung - über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, Herder, Freiburg i.B. 2013.

¹¹ Cf. A. BINZ, *Les thèmes maudits en catéchèse et leurs incidences*, en «Lumen Vitae» 45 (1990) 365-376.

(en cuanto temas evitados y vitandos, cuestiones sobre las que sería preferible limitarse a guardar un silencio distante y descomprometido). Según la revista, una parte decisiva de esta mal-dición correspondía precisamente a las cuestiones relacionadas con los tradicionales «novísimos» (muerte, juicio, infierno, purgatorio, cielo).

Las causas que han llevado a esta situación son de diversa índole. Y el debilitamiento o el abandono de la fe en una vida postmortal, unido al crecimiento de la increencia religiosa, representan factores determinantes. Pero seguramente han jugado también un papel las carencias acumuladas en el tratamiento manualístico de la escatología (entendida como una “física” de las realidades últimas, en palabras críticas de Congar hace ya bastantes años¹²).

Carencias que se han prolongado o agrandado en muchas predicaciones populares sobre los temas escatológicos, llevando a una identificación del contenido de la esperanza con el mundo representativo en que venía envuelta (p.e., las imágenes apocalípticas de un fin catastrófico de este mundo, la escenificación del juicio final, el realismo detallado de los castigos infernales, las descripciones proyectivas de una felicidad eterna).

Se ha producido así una crisis que afecta en primer lugar y por completo al mundo representativo tradicional, el de las imágenes, metáforas y símbolos que resultaban familiares y acostumbrados hasta no hacía mucho. Dicha crisis no tiene por qué cuestionar también necesariamente los contenidos de la esperanza escatológica. Pero, de hecho, lo uno va parejo con lo otro.

Y, al quedar radicalmente cuestionados los recursos descriptivos y representativos (el mundo del “imaginario” escatológico), la reflexión creyente y, sobre todo, algunas propuestas pastorales o catequéticas han caminado progresivamente hacia la marginación o el mutismo sobre los temas escatológicos. Tal situación es reconocida por muchos.¹³ Lo cual ha traído un efecto benéfico: en la reflexión teológico-pastoral se ha quebrado (o se desea que así suceda) un cierto enmudecimiento difuso, que afecta a

¹² Las palabras de Congar se referían a la manera de preguntar por el “fuego” del purgatorio como se puede preguntar por el “fuego” en un tratado de física, cf. Y.M. CONGAR, *Le purgatoire*, en *Le mystère de la mort et sa célébration* (Vanves, 27-29 Avril 1949), Cerf, Paris 1956, 279-336.

¹³ Algunos autores hablan de “discrepancias cognitivas” en el mundo de hoy respecto a los contenidos de la escatología tradicional; cf. como ejemplo ilustrativo, M.N. EBERTZ, *Der Kampf um Hölle und Fegefeuer. Ein soziologischer Blick*, en «Theologisch-praktische. Quartalschrift» 167 (2019) 115-124.

cuestiones centrales de la esperanza cristiana y también a la pregunta explícita por la vida eterna. Por ello, en las obras y trabajos de la escatología contemporánea es manifiesto el esfuerzo por reubicar en el centro la esperanza escatológica, liberada de servidumbres o desfiguraciones anteriores y de mutismos acomplejados.

Este esfuerzo implica reconocer que el significado de dicha esperanza ha podido quedar encubierto hasta la desfiguración irreconocible. Las dificultades mayores radican sin duda en las tesis nucleares de la esperanza cristiana, no solo en sus presentaciones deformadas, en sus malentendidos populares o en sus manipulaciones funcionales. Pero este hecho no disminuye en nada la urgencia de superar interpretaciones inadecuadas¹⁴ y de hacer manifiestos los contenidos positivos, estimulantes y fascinantes, que encierra la esperanza escatológica de plenitud. De tal modo que el amplio esfuerzo de repensamiento llevado a cabo en el campo más propiamente teológico encuentre su eco fructífero también en la perspectiva pastoral-catequética.

2. «Salvados en esperanza»: la tensión de la escatología cristiana

Tomo aquí el título de la encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI en cuanto documento magisterial donde han quedado integradas muchas aportaciones de la escatología contemporánea y donde pueden descubrirse estímulos para su desarrollo ulterior.¹⁵ No en vano ya antes de acceder al pontificado J. Ratzinger se había ocupado con detención de los temas escatológicos.¹⁶

¹⁴ Cf. M.N. EBERTZ, *Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung*, en L. HÖLSCHER (ed.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Wallstein Verlag, Göttingen 2007, 233-258.

¹⁵ Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30 de noviembre 2007) (SS).

¹⁶ Cf. S. DEL CURA ELENA, «*Spe salvi*» y la escatología cristiana, en S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de J. Ratzinger. Teólogo y Papa*, San Pablo, Madrid 2009, 149-199; cf. también: M. SCHNEIDER, *Die Enzyklika «Spe salvi» Papst Benedikts XVI.*, Koinonia-Oriens, Köln 2008; M. REMENYI - J.H. TÜCK, *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika «Spe salvi»*, en J.H. TÜCK (ed.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Herder, Freiburg i.B. 2013, 58-82; B. ESTRADA - P. AZZARO - E. MANICARDI (edd.), *Ciò che il fedele spera. L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2017.

La esperanza cristiana está marcada por la tensión entre el “ya” de la salvación y el “todavía no” de su plenitud.¹⁷ En verdad podemos decir que “ya” estamos salvados, pues la muerte y resurrección de Jesucristo ha supuesto el triunfo definitivo sobre el mal, el pecado y la muerte. Pero estamos salvados en esperanza, ya que nos aguarda un “todavía no” de plenitud salvífica que tendrá una dimensión personal, comunitaria y cósmica. Mantener el equilibrio entre estos dos polos de la tensión escatológica no siempre es fácil, tal como lo ilustran las propuestas contemporáneas; pero es imprescindible. Por ello, podemos decir con *Spe salvi*:

La fe no es solamente un tender de la persona hacia lo que ha de venir, y que está todavía ausente; la fe nos da algo. Nos da ya ahora algo de la realidad esperada, y esta realidad presente constituye para nosotros una «prueba» de lo que aún no se ve. Ésta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro «todavía-no». El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras (SS 7).

3. Esperanza de la *parusia*: un Dios que viene a nosotros, una humanidad que camina hacia su encuentro, un juicio divino al final

«Parusía» es el término técnico¹⁸ para designar la esperanza profesada en el Credo, referida a Jesucristo, según la cual «él vendrá al fin para juzgar a vivos y muertos».¹⁹ Como los elementos descriptivos en que viene presentada esta venida (ante todo representaciones de tipo apocalíptico) resultan más bien extraños a la mentalidad actual, muchos cristianos no saben qué hacer con esta “venida”. De ahí que la reflexión escatológica contempo-

¹⁷ Cf. R. WEIER, *Christsein als «eschatologischer Existenz»*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 101 (1992) 161-171; con más amplitud en RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 89-117; sobre la escatología presentista en Pablo, cf. S.M. SCHÄFER, *Gegenwart in Relation: eine Studie zur präsentischen Eschatologie bei Paulus ausgehend von Römer 5-8*, Vandenhoeck & Ruprecht, Tübingen 2018.

¹⁸ Cf., A. FEUILLET, *L'attente du dernier avènement du Christ (de sa parousie) dans le Nouveau Testament*, en «Divinitas» 38 (1994) 3-8; A. OSUNA FERNÁNDEZ-LAGO, *La Parusía del Señor: reflexiones teológicas*, en «Ciencia Tomista» 140 (2013) 203-235.

¹⁹ «... iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos...», Conc. Constantinopla (381), en H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue*, EDB, Bologna 2012⁴³ (DH), 150.

ránea se haya ocupado explícitamente del tema.²⁰ Y que haya otorgado especial atención a la valoración cristiana de la apocalíptica, al encuentro entre advenimiento de Dios y camino de la humanidad hacia él y a la comprensión del juicio final como motivo para la esperanza.

3.1. La “apocalíptica” en la comprensión cristiana

Por apocalíptica se entiende tanto un determinado tipo de literatura, floreciente en la llamada época intertestamentaria, que en proporciones reducidas entró a formar parte del canon de los libros bíblicos (p.e., Dan, 2Mac, Ap, Mc 13 y par.), como una determinada mentalidad, sentimiento vital o actitud existencial, cuyas características no es fácil definir con precisión (¿pesimismo, conciencia de crisis, irracionalidad, determinismo?) ni discernir adecuadamente en sus efectos históricos.²¹

La valoración de la apocalíptica por parte de la reflexión teológica ha sido oscilante; desde considerarla como madre de la teología cristiana, hasta su identificación con cosmovisiones mitológicas hoy día superadas o hasta su recuperación como una llamada urgente al seguimiento de Cristo bajo la presión de un tiempo limitado.²² Más en concreto, en el ámbito de la

²⁰ El segundo volumen del tratado de escatología propuesto por Antonio Nitrola lleva por título: *Pensare la venuta del Signore* (cf. supra nota 3).

²¹ Sobre apocalíptica, cf. D.S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, The Westminster Press, London 1964; CH. ROWLAND, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1982; J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination*, Crossroad, New York 1984; H. ALTHAUS (ed.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Herder, Freiburg i.B. 1987; H.G. KIPPENBERG, *Ein Vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik*, en D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr, Tübingen 1989, 751-768; J. VERMEYLEN, *L'émergence et les racines de l'apocalyptique*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 129 (1997) 321-340; G. GLONNER, *Zur Bildersprache des Johannes von Patmos*, Aschendorff, Münster 1999; P. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts Press, Dublin 2004; C. O'REGAN, *Theology and the Spaces of Apokalyptik*, Marquette Univ. Press, Milwaukee (WI) 2009; F.J. MURPHY, *Apocalypticism in the Bible and its World: a comprehensive Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2012; J.D. O'BRIEN, *Apocalypse Now: Preaching the Analogical Sense of Sacred Scripture*, en «Toronto Journal of Theology» 34 (2018) 35-46.

²² Cf. M. KEHL, *Aktualisierte Apokalyptik: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann*, en «Theologie und Philosophie» 64 (1989) 1-22; CH. THEOBALD, *L'apocalyptique dans la théologie contemporaine*, en «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993) 849-869; W. LOVE, *Prospects for a Postmodern Christian Theology: Apocalyptic Without Reserve*, en «Modern Theology» (1999) 17-25.

reflexión escatológica pervive el interés por la apocalíptica,²³ considerando no adecuada la contraposición excluyente entre “escatología” y “apocalíptica”²⁴ y abogando por una valoración más diferenciada de su recepción en el mundo cristiano. Por otro lado, para una gran mayoría de personas, también para una gran parte de los cristianos, se ha vuelto extraño e incomprensible el mundo representativo propio de la apocalíptica, como si todo ello fuera expresión de una piedad circunscrita a algunas sectas o grupos marginales.

Y, sin embargo, está justificado hablar de una actualidad de la apocalíptica.²⁵ Hace ya algunos años aseguraba Umberto Eco que estamos viviendo, acostumbrados por la fuerza de los *mass media*, nuestros propios terrores del final de los tiempos; el “apocalipsis” es como un fantasma al que se le teme tanto cuanto se le exorciza.²⁶ Baste remitir como ilustración a su presencia innegable en las visiones de la literatura del siglo XX y en las variaciones de la filmología contemporánea.²⁷ En este contexto, para redescubrir el verdadero significado de la esperanza apocalíptica en la tradición bíblica y en la comprensión cristiana, puede ser ilustrativo contraponer algunas características de los apocalipsis “seculares” con los apocalipsis judeo-cristianos de la tradición “bíblica”.

En las visiones apocalípticas de la modernidad secularizada, incluso entendidas como apelación dramática para evitar en el último momento una catástrofe que parece inevitable, predomina un horror que paraliza la

²³ Cf. G. CANOBBIO (ed.), *Apocalittica ed escatologia. Senso e fina della storia*, Queriniana, Brescia 1992; E. DIRSCHERL - K. APPEL (eds.), *Das Testament der Zeit. Die Apokalyphtik und ihre gegenwärtige Rezeption*, Herder, Freiburg i.B. 2016.

²⁴ Esta contraposición se halla presente en las conocidas tesis de K. Rahner sobre la hermeneútica de las afirmaciones escatológicas; al respecto afirma REMÉNYI, *Unaufgeregt innovativ*, 195s: «Klar ist, dass K. Rahners Verdikt gegenüber Apokalyphtik als wahrsagerischer Zukunftsteinsage nicht nur historisch, sonder auch hermeneutisch nicht das letzte Wort zur Sache sein kann».

²⁵ Cf. M.N. EBERTZ - R. ZWICK, *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyphtik*, Herder, Freiburg 1999; KL. MÜLLER, *Le due apocalissi. La destra ha riaperto l'ufficio escatologico?*, en «Il Regno» 6 (2019) 177-188.

²⁶ Cf. U. ECO - C.M. MARTINI, *¿En qué creen los que no creen?*, Temas de hoy, Madrid 1997, 16s.

²⁷ Para algunas indicaciones sobre esta presencia en la literatura y en la filmología, cf. S. DEL CURA ELENA, *Mundos nuevos, apocalipsis y esperanza cristiana: una reflexión teológica*, en ID. (dir.), *Sociedad en los tiempos finales*, Caja de Burgos, Burgos 2000, 112-117.

esperanza.²⁸ El fin de la historia queda privado del marco histórico-salvífico de la teología cristiana y el apocalipsis desencadenado por el hombre se convierte en el acto último del proceso de secularización: «Puesto que nosotros tenemos el poder de hacer realidad el fin de unos para otros, nosotros somos los señores del Apocalipsis», aseguraba hace años Günther Anders.²⁹

Los textos judeocristianos, por el contrario, comprenden las catástrofes cósmicas, a las que recurren descriptivamente, como signo anticipado de una liberación final. Los acontecimientos apocalípticos de la tradición cristiana alimentan la esperanza y mantienen el cielo abierto: «Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21,28).

3.2. Entre “adviento” y “futuro”

Al constituir la parusía la plenitud última de la salvación, ésta ha de ser presentada como el resultado de un doble dinamismo asimétrico, que con términos prestados de Moltmann podemos calificar de “adviento” y de “futuro”.³⁰ El “adviento” corresponde al movimiento que parte de Dios y viene continuamente hacia nosotros, con todos sus dones y sus gracias; la plenitud última del reino de Dios será en último término el resultado de la actuación y del protagonismo divino, no el logro máximo de nuestra capacidad propia para hacer realidad dicho reino. Por eso pedimos cada día «venga tu reino».

La dimensión de “futuro” corresponde más bien al movimiento que parte de nosotros, de la humanidad entera, encaminada hacia el encuentro definitivo con Dios; en este caminar la humanidad lleva consigo el conjunto de logros y de aportaciones realizadas a lo largo de la historia (también sus

²⁸ Cf. el relato de F. DÜRRENMATT, *Der Hund. Der Tunnel. Die Panne. Erzählungen. Werkausgabe*, t. 20, Diogenes, Zürich 1985, 19-34. Quizás pocas referencias ilustren tan bien el paso del apocalipsis cristiano al apocalipsis secular como lo acontecido con la obra de F. Dürrenmatt, *El túnel*, escrita en 1952 (donde el final termina diciendo que «Dios nos deja caer y así nos precipitamos en él») y reeditada en 1978 con un final modificado por parte del autor (la última palabra es simplemente «nada»).

²⁹ G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen: über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956, 239.

³⁰ Cf. MOLTSMANN, *Das Kommen*; también cf. J. SCHMIDT, *Dem kommenden Gott entgegenwarten. Betrachtungen zur Adventszeit*, en «Geist und Leben» 69 (6/1996) 434-441.

fracasos y deficiencias), el fruto de un quehacer que no ha sido en vano, los resultados de tantos esfuerzos de la humanidad que estaban animados desde dentro por el Espíritu de Dios (por caminos paradójicos o solamente de Dios conocidos) y que ahora encuentran en Dios su transformación, su purificación y su coronación definitiva.

Lo ya acontecido es anticipación fragmentaria e inacabada de lo esperado como plenitud. Lo que todavía no ha llegado será plenificación de lo ya acontecido. La salvación escatológica es por tanto experiencia y esperanza. Y la clave para que esta tensión no constituya una antinomia irreconciliable no es otra sino Jesucristo: el Señor que ya ha venido (encarnación, muerte y resurrección) es el mismo Señor que viene continuamente a nuestro encuentro (desde los sacramentos en sentido estricto hasta el acontecer “sacramental” de Dios en todos los momentos de nuestra vida) y es el mismo Señor que vendrá al fin (para clausurar en plenitud la historia entera de la humanidad como historia de salvación).

Integrar adecuadamente este doble dinamismo sigue siendo una tarea tan compleja como necesaria.³¹ Para no hacer de la plenitud última el resultado final de un progreso evolutivo, fruto del esfuerzo humano, en el que apenas quedaría espacio para el mal, el pecado, el fracaso o la interrupción. Pero igualmente para no presentar la plenitud esperada como algo en ruptura completa con la historia previa, que quedaría entonces vaciada de su sentido y cuestionada en su razón de ser. El Dios hacia el que nos encaminamos es el mismo Dios que viene a nuestro encuentro, especialmente en las realidades “sacramentales” de la salvación, si bien esta anticipación mediada en la realidad de la iglesia sigue siendo un punto de discrepancia ecuménica entre la escatología católica y protestante.³²

³¹ Sobre las discrepancias entre las propuestas que acentúan más la continuidad evolutiva (en línea con planteamientos rahnerianos) o bien la interrupción transformadora, cf. MASCHLER, *Eschatologie*, 519s.

³² Cf., p.e., D. LANGE, *Glaubenslehre*, vol. 2, Mohr, Tübingen 2001, 420 (donde a la iglesia se le atribuye un papel meramente testimonial, pero no de contribución positiva al establecimiento del reino de Dios); F.W. MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*, vol. 3, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996, 244-251 (donde se distingue estrictamente entre la iglesia visible y la invisible y se presenta el reino de Dios en la plenitud última no como la plenitud, sino como el simple final de la iglesia empírica e histórica).

3.3. *El juicio final, motivo para la esperanza cristiana*

Unida a las expectativas parusíacas se encuentra la idea del juicio de Dios, que en la tradición cristiana tiene como protagonista a Jesucristo, del que en el Credo decimos que «vendrá al final para juzgar a vivos y muertos».³³ Esta venida, sin embargo, experimentó un proceso de transformación progresiva, en el que fue diluyéndose la connotación de la esperanza.

La encíclica *Spe salvi*, que hace referencias a esta transformación (nn. 41-42, 44), no se detiene en el proceso deformante de la comprensión del juicio, ya que pretende recuperar su potencialidad esperanzadora.³⁴ Pero las breves anotaciones muestran una clara sensibilidad para con esta cuestión, que encierra una vertiente tanto teológica como pastoral en un doble aspecto: la crítica de Dios Juez por ser fuente de angustia y el enmudecimiento ante el juicio final en algunos contextos intraeclesiales e intrateológicos.

¿Será cierto, como se asegura desde frentes muy diversos, que lo más conveniente para la salud integral de la humanidad sería despedirse de la idea de un Dios Juez por constituir una fuente permanente de angustia vital, de sentimientos amenazadores y de enfermedades psíquicas? Ésta es una crítica muy difundida, que estaría corroborada sobre todo por los trabajos de tipo psico-analítico y por los estudios en el ámbito de la psicología pastoral y de la pedagogía religiosa: la imagen de un Dios Juez que castiga sería la más frecuente entre las “imágenes demoníacas” de Dios,³⁵ e.d., entre aquellas que contribuyen más decisivamente no a la sanación de la persona humana, sino a la configuración de personalidades psíquicamente enfermas.

Quizás, por estas críticas y efectos negativos, en gran parte de la misma reflexión teológica y de los planteamientos pastorales y pedagógicos diríase

³³ Cf. DH 540, 681, 852, 856, 1002. Sobre el juicio final en la escatología paulina, cf. CH. STETTLER, *Das Endgericht bei Paulus*, Mohr, Tübingen 2017; en las diversas confesiones cristianas, cf. F.A. KURZMANN, *Die Rede vom Jüngsten Gericht in den Konfessionen der Frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin - Boston 2019.

³⁴ Con más amplitud me he ocupado del tema en S. DEL CURA ELENA, *Escatología final: repensar el juicio último bajo la guía de la encíclica «Spe salvi»*, en ESTRADA, *Ciò che il fedele spera*, 441-479.

³⁵ Cf. K. FRIELINGSDORF, *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entsehung, Entlarvung und Überwindung*, Matthias-Grünwald, Mainz 1992, 112-124; ID., *Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern*, Matthias-Grünwald, Mainz 1997, 66-74: en ambos casos bajo el epígrafe «der straffende Richtergott» (el Dios juez que castiga).

que estamos ante un tema en gran parte descuidado, reprimido o silenciado.³⁶ Una primera corroboración de estas dificultades viene del ámbito de la pedagogía de la religión, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos.³⁷ Un segundo ejemplo ilustrativo se halla en la práctica desaparición (apenas relevancia alguna) del tema del juicio en el contenido de proyectos dogmáticos y de propuestas éticas de la teología contemporánea.³⁸

De ahí la necesidad de un esfuerzo teológico por repensar la validez permanente del juicio de Dios en Jesucristo como estímulo de la esperanza.³⁹ Y, de hecho, no puede decirse que el olvido o la marginación sean la única característica del quehacer teológico en relación con el tema; son numerosos los trabajos que desde hace algún tiempo intentan profundizar en el significado del juicio último como motivo para la esperanza.⁴⁰

A la superación de las dificultades pueden ayudar algunas ideas teológicas decisivas: el relieve existencial de la toma de decisiones, la fuerza transformadora que una perspectiva futura tiene para la vida presente de aquí y de ahora, la esperanza en una justicia última y en una rehabilita-

³⁶ Así lo constata también recientemente, en los ámbitos eclesiales intraprotestantes, M. ZEINDLER, *Dio giudice. Un aspetto irrinunciabile della fede cristiana*, LDC, Torino 2004, 7-20.

³⁷ Cf. A. BIESINGER - J. HÄNLE, *Zwischen Horror und Erlösung. Gerichtsvorstellungen Jugendlicher als Herausforderung an religionspädagogische Theorie und Praxis*, en «Theologische Quartalsschrift» 178 (1998) 210-228.

³⁸ Cf. el análisis y la valoración llevada a cabo por H. HALTER, *Gericht und ethisches Handeln. Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ethik*, en J. PFAMMATTER - E. CHRISTEN (edd.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, Berzinger, Zürich 1990, 181-222.

³⁹ Es lo que he intentado en mi trabajo, S. DEL CURA ELENA, *El Dios del juicio y las fuentes de la violencia*, en F. SEBASTIAN - O. GONZALEZ DE CARDEDAL (edd.), *La fe en Dios, factor de paz o de violencia*, San Pablo, Madrid 2003, 123-179; cf. también O. FUCHS, *Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Pustet, Regensburg 2007.

⁴⁰ Cf. M. FÜREDER, *Göttliche Zurechtweisung: das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, EOS Verlag, St. Ottilien 1993. Von Balthasar es uno de los teólogos contemporáneos que más han contribuido a una reinterpretación de la idea del "juicio" desde las categorías antropológicas de encuentro, posibilitando de este modo su comprensión en la perspectiva de la esperanza cristiana. A este respecto, la obra de D. ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Matthias-Grünewald, Mainz 1999, sirve para seguir el proceso de las diversas etapas de la elaboración de la teología del juicio en el pensamiento de von Balthasar, así como su desarrollo sistemático; pero igualmente es de una gran utilidad en un doble aspecto: la presentación de la idea del juicio en el contexto de la escatología católica de la primera mitad del siglo XX; la recepción y valoración de la propuesta de Balthasar en los desarrollos más recientes de la escatología católica.

ción de las víctimas, la comprensión del juicio como autojuicio.⁴¹ Pero, sobre todo, lo siguiente: la condición simultánea de Jesucristo como Juez y Salvador en cuanto fundamento más decisivo para retener el juicio como estímulo de la esperanza.⁴²

En continuidad con la tradición bíblica del Antiguo Testamento, que conectaba juicio de Dios con salvación, así también Jesucristo es al mismo tiempo Juez y Salvador. Su función judicial no se ejerce al margen de su mediación salvífica, sino que viene a ser una dimensión de la misma. De ahí la dialéctica Juez-Salvador aplicada a la figura de Jesucristo en la experiencia de la vida cristiana, en la historia de la espiritualidad, en algunas formas de religiosidad popular o en el campo de las manifestaciones artísticas.⁴³

⁴¹ Cf., p.e., además de Balthasar, KEHL, *Y después*, 131s, pero la lista sería muy amplia. Desde la perspectiva del juicio como revelación de la propia verdad en el encuentro definitivo con Jesucristo, idea que recoge SS 44, se haya hecho corriente la designación de «autojuicio». No se trata tanto de una sentencia que me venga impuesta externamente, desde fuera, por un juez asépticamente neutral. En el encuentro con Cristo, yo mismo me veo juzgado por lo que ha sido mi vida, cuya verdad completa se me hace ahora evidente; yo mismo pronuncio, en este sentido, mi sentencia, yo mismo me juzgo (autojuicio). Pero conviene no olvidar que el criterio decisivo y la medida determinante no soy yo mismo, sino que es Jesucristo. La luz que abre los ojos, desvanece las caretas y disipa las obscuridades dimana de él. La revelación de la propia verdad acontece en el encuentro con quien es la verdad de Dios (éste es el Hijo de Dios) y la verdad del hombre (*ecce homo*). La verdad de Dios nos hace libres; es la liberación como evidencia y la liberación como perdón. Cf. J.H. TÜCK, *Das «ewige Gedächtnis» als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte*, en J. RAHNER - TH. SÖDING (eds.), *Kirche und Welt. Stimmen Katholischer Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 2019, 427-433.

⁴² No podemos entrar aquí en el alcance de la distinción tradicional entre juicio “particular” y juicio “universal”; en una perspectiva histórica, cf. C. VIOLA, *Jugements de Dieu et jugement dernier. Saint Augustin et la scolastique naissante (fin XIe - milieu XIIIe siècles)*, en W. VERBEKE - D. VERHELST - A. WELKENHUYSEN (edd.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven University Press, Louvain 1988, 241-298; J. BASCHET, *Jugement de l'ame, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?*, en «Revue Mabilon» 67 (1995) 159-203.

⁴³ La tradición iconográfica cristiana representa frecuentemente una plasmación de las convicciones religiosas y de las ideas teológicas predominantes en el momento histórico-cultural respectivo. Sobre el tema preciso del juicio último pueden consultarse los siguientes trabajos: W. KETTLER, *Das Jüngste Gericht*, De Gruyter, Berlin 1977; Y. CHRISTE, *La vision de Matthieu*, Klincksieck, Paris 1973; ID., *Jugements derniers*, Zodiaque, Paris 1999; J. BASCHET, *Les justices de l'Au-delà*, École Française de Rome, Roma 1993; CH. LEROY, *Jugements derniers dans l'art médiéval occidental*, en «Lumière & Vie» 233 (1997) 59-67; J. LANCE, *Le portail du Jugement de Santa María la Mayor de Tudela*, en «Cahiers de Civilisation Médiévale» 45 (2002) 255-274; M. ZLATOHLÁVEK e.a., *Das Jüngste Gericht. Fresken, Bilder und Gemälde*, Benzinger, Düsseldorf 2002.

Dialéctica que conviene mantener a la hora de fundamentar una esperanza de salvación para todos, sobre la que volveremos más adelante.

4. La resurrección de los muertos, esperanza de los cristianos

A la parusía y al juicio va unida la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos. Aquí se condensa con toda fuerza el contenido central de la esperanza escatológica. El presupuesto fundamental de esta resurrección es la resurrección de Jesucristo; pero este acontecimiento constituye en sí mismo un tema tan amplio de los estudios exegéticos y de la reflexión teológica, que aquí apenas podemos mencionar.⁴⁴ Nos limitamos por ello a comentar algunas cuestiones relacionadas con la resurrección de los muertos más propias de la escatología.

4.1. *Inmortalidad (del alma) y resurrección (de la carne, del cuerpo)*

Para expresar la esperanza de la resurrección, las profesiones de fe hablan, según los contextos y los momentos históricos, de resurrección de la “carne”, de los “cuerpos” y de los “muertos”.⁴⁵ Tres formulaciones magisteriales que integran la realidad completa del ser humano en su dimensión espiritual (alma) y corporal (cuerpo) y que, cada una a su manera, garantizan la corporeidad de los resucitados.

Cómo comprender y dar razón de esta corporeidad resucitada no ha sido nunca una tarea fácil, ni en el pasado ni en el presente; pero es una tarea necesaria, más aún en la perspectiva de la transmisión y de la comunicación de la esperanza cristiana. De ahí las distintas mediaciones discursivas

⁴⁴ Para hacerse una idea de los debates contemporáneos, cf. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Patmos Verlag, Regensburg 2011², 459-504; cf. también A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección: la diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid 2005; N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006; F. SCANZIANI (ed.), *Ripensare la risurrezione*, Glossa, Milano 2009; J.P. TORRELL, *Résurrection de Jésus, résurrection des morts. Foi, histoire et théologie*, Cerf, Paris 2012; P. TRUMMER, *Auferstehung jetzt - Ostern als Aufstand. Theologische Provokationen*, Herder, Freiburg i.B. 2016; G. LANGENHORST, *Auferweckt ins Leben. Die Osterbotschaft neu entdeckt*, Herder, Freiburg i.B. 2018.

⁴⁵ «... carnis resurrectionem», DH 10-30; «... omnes homines resurgere habent cum (in) corporibus suis», Symb. «Quicumque», DH 76; «... resurrectionem mortuorum», I Constantinopla (381), DH 150.

sivas elaboradas por la reflexión teológica para cumplir precisamente con este cometido. Entre ellas, si bien la antropología bíblica y patrística conoce también modelos unitarios y tricotómicos (carne, alma, espíritu), adquirió desde pronto una importancia predominante la estructuración antropológica del ser humano en “alma” y “cuerpo”. De ahí su integración en fórmulas magisteriales y en obras catequéticas,⁴⁶ convirtiéndose en la mediación más utilizada en la reflexión teológica, en el lenguaje de la predicación y en el modo de hablar más frecuente.

Este proceso implica la asunción en el discurso cristiano de una dualidad (alma - cuerpo) profundamente arraigada en la mentalidad griega (helenista), especialmente en el pensamiento platónico. Pero sin hacer propio el dualismo inherente que considera el cuerpo como una cárcel del alma y la inmortalidad del alma como la salvación del naufragio definitivo a que estaría condenado irremediabilmente el cuerpo; en esta perspectiva no hay en rigor salvación definitiva del ser humano completo, sino más bien solo liberación del alma de la prisión del cuerpo a la que está sometida durante su existencia histórica y encarnada. Pero el “alma” de la fe cristiana no se equipara sin más con el “alma” del dualismo platónico; en el uso que del término “alma” hará el cristianismo estamos ante una aportación propia y específica de la fe, tal como ha recordado con razón Josef Ratzinger.⁴⁷

Durante mucho tiempo en la tradición cristiana se habló simultáneamente de inmortalidad del alma y de resurrección de los cuerpos, queriendo integrar la dimensión individual y comunitaria de la escatología,⁴⁸ como una secuencia de dos momentos distintos, sin cuestionar aparentemente su compatibilidad. Será en una época más reciente, especialmente en el siglo XIX, cuando en parte del pensamiento protestante se convierta en objeto de intensa crítica la idea de inmortalidad natural del alma.⁴⁹ Recurriendo para ello no tanto a motivos filosóficos, cuanto a razones de tipo soteriológico (*solus Deus*): admitir que en el ser humano hay un elemento que lo haga naturalmente inmortal sería admitir que el ser humano puede autoa-

⁴⁶ P.e., el último *Catecismo de la Iglesia Católica* sigue hablando de la muerte como separación de «alma» y «cuerpo» (cf. n. 997).

⁴⁷ Cf. RATZINGER, *Escatología*, 164ss.

⁴⁸ Cf. O.F. PIAZZA, *Escatología individual e comunitaria. Prospettive nella teologia recente*, en CANOBBIO - FINI (edd.), *L'escatologia contemporanea*, 279-311.

⁴⁹ Cf. G. GRESHAKE, *Das Verhältnis «Unsterblichkeit der Seele» und «Auferstehung des Leibes» in problemgeschichtlicher Sicht*, en GRESHAKE - LOHFINK, *Naberwartung*, 82-120.

firmarse frente a Dios, poniendo en duda de este modo la exclusividad de Dios en el actuar salvífico y el principio de la justificación por la sola fe.

Surge así en el ámbito protestante una contraposición alternativa entre inmortalidad del alma (idea griega) y resurrección de los muertos (convicción bíblica), que desde el libro de Oscar Cullman hasta nuestros días caracteriza gran parte de las propuestas escatológicas protestantes.⁵⁰ No puede decirse, sin embargo, que esta postura sea única, pues en la escatología protestante contemporánea se han ido rompiendo también *clichés* acostumbrados y se ha ido abriendo camino una valoración del concepto de “alma” muchos más diferenciada,⁵¹ acorde con los desarrollos que se dan también en otros ámbitos culturales y filosóficos.⁵²

Pero las dificultades inherentes a una inmortalidad del alma, separada del cuerpo, encontrarán eco también en el campo católico. El llamado «estado intermedio» (e.d., la condición del alma inmortal entre el destino individual en el momento de la muerte y el destino colectivo en la resurrección de los muertos el último día) será cuestionado como modelo dogmáticamente normativo, vinculante y obligatorio, por razones de fundamentación bíblica (pluralidad de modelos), antropológica (el alma sola no es la persona) y teológica (importancia de la resurrección del cuerpo si la retribución definitiva ya ha tenido lugar en la muerte).⁵³ Sería un modelo

⁵⁰ Cf. O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?: Antwort des Neuen Testaments*, Kreuz, Stuttgart - Berlin 1964; recientemente, cf. M. PLATHOW, *Auferstehung der Toten oder/und Unsterblichkeit der Seele. Ein konfessionskundlich-ökumenische Beitrag*, en «Kerygma und Dogma» 56 (2010) 211-223; W. CHRISTE, «Unsterblichkeit der Seele». *Versuch einer evangelisch-theologischen Rehabilitierung*, en «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 54 (2012) 262-284; B. JANOWSKI - CH. SCHWÖBEL (eds.), *Gott - Seele - Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele*, Neukirchener, Neukirchen 2013. Sobre el tema cf. A. PAUL, *Immortalità o risurrezione? Affacciarsi oggi sull'oltrevita, fra utopia e fede*, Queriniana, Brescia 2019; E. CAZANAVE, *L'immortalità de l'âme est-elle biblique?*, en «Bulletin de Littérature Ecclesiastique» 477 (2019) 7-43. La tradición bíblica conoce en cualquier caso también un esquema tricotómico (cuerpo, alma, espíritu), cf. R. FABRIS, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia. Dalla creazione alla risurrezione*, Cittadella, Assisi 2017; R. PENNA, *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017; X. LACROIX, *Abbiamo ancora un'anima?*, Queriniana, Brescia 2019.

⁵¹ Cf. CH. GESTRICH, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Hansisches Druck, Frankfurt a.M. 2009; H. GÖLLER, *Das Rätsel Seele. Was sagt uns die Wissenschaft?*, Butzon U. Bercker, Kevelaer 2019.

⁵² Cf. G. BRÜNTRUP - M. RUGEL - M. SCHWARTZ (eds.), *Auferstehung des Leibes - Unsterblichkeit der Seele*, Kohlhammer W., Stuttgart 2010.

⁵³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua*, 276-279.

antropológico representativo, legítimo y útil en determinados contextos, del que la teología y el magisterio pueden servirse, pero no obligatorio para todos en sentido dogmático, e.d., no pertenecería al núcleo de los contenidos vinculantes y normativos.⁵⁴ Hoy día puede decirse que los intensos debates vividos años atrás en relación con el «estado intermedio»⁵⁵ han dado paso a una situación más calmada, quizás también por un cierto cansancio, sin que ello suponga que a este respecto se hayan esclarecido ya todas las cuestiones pendientes.

4.2. *La hipótesis de una “resurrección en la muerte”*

Ante las dificultades mencionadas se han propuesto otros modelos representativos. Uno es el de la secuencia «muerte total (*Ganz-tod*) - nueva creación», con difusión oscilante en el mundo protestante y con apenas recepción en los ámbitos católicos.⁵⁶ Según esta propuesta, en el momento de la muerte muere totalmente el ser humano (ninguna separación de cuerpo y alma) y en esa situación quedaría si Dios no llevara a cabo la resurrección de los muertos entendida como nueva creación de parte suya. La dificultad mayor en este caso radica en la garantía de la identidad del mismo sujeto (para poder decir que el que muere es el mismo que resucita),⁵⁷ incluso aunque dicha identidad se remita únicamente a nuestra permanencia en la memoria de Dios, pues no hay un mínimo sustrato antropológico de continuidad (garantizado por el contrario en la idea de “alma” inmortal).

⁵⁴ Es la propuesta de K. RAHNER, *Über den Zwischenzustand*, en ID., *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Benzinger, Einsiedeln 1975, 455-468 (458); como algo más que un modelo representativo lo considera POZO, *Teología*, 493s.

⁵⁵ Cf. infra nota 74.

⁵⁶ Cf., CH. HENNING, *Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie*, en «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 43 (2001) 236-252.

⁵⁷ Es la dificultad de fondo que recoge recientemente también H. KESSLER, *Was kommt nach dem Tod?*, Butzon U. Bercker, Kevelaer 2014, 194ss, quien se muestra de su parte a favor de la tesis de la «resurrección en la muerte». Sobre la cuestión de la “identidad” del ser humano antes y después de la muerte, cf. S. SCHAEDE, *Bin denn ich es, der lebte und starb? Einige programmatische Analysen zum eschatologischen Problem, die Identität eines Menschen vor und «nach» seinem Tod zu denken*, en R. HESS - M. LEINER (eds.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, Neukirchener Theologie, Neukirchen 2005, 265-290; W.R. DARÓS, *Problemática filosófica en torno a la identidad corporal*, en «Estudios Filosóficos» 56 (2007) 471-492.

El otro modelo escatológico es el de una «resurrección en la muerte» (*Auferstehung im Tod*). Ha conocido una amplia difusión en la teología católica de los años postconciliares, sobre todo en el ámbito de habla alemana,⁵⁸ con representantes destacados en Gisbert Greshake y Gerhard Lohfink⁵⁹, si bien las propuestas de ambos no son equiparables sin más en todo.⁶⁰ Greshake ha dado al modelo mayor articulación y justificación,⁶¹ provocando debates y críticas, especialmente por parte de J. Ratzinger.⁶² A estas críticas Greshake no ha sido insensible, modificando su hipótesis primera en un aspecto: de sostener inicialmente que en el momento de la muerte individual acontece ya la resurrección y la parusía (entendida no como momento puntual al final de la historia, sino como realidad que se lleva a cabo progresivamente en el sucederse de las muertes individuales), ha pasado a admitir una “cierta escatología intermedia” (expresión mía), a la espera de la resurrección de todos y de la parusía final. Pero el sujeto de dicho estado no sería “el alma separada del cuerpo” (modelo de la escatología tradicional), sino la persona entera; de ahí que siga manteniendo la legitimidad teológica de una “resurrección en la muerte”⁶³ y de una corporeidad resucitada (*Leib*) no identificable con la materialidad del

⁵⁸ Sobre el lugar y valoración de la «resurrección en la muerte» en la escatología católica contemporánea, cf. A. HALL, *Hoffnung auf ewiges Leben. Entscheidung und Auferstehung im Tod*, Herder, Freiburg i.B. 2009, 249-324; NITROLA, *Trattato di escatologia*. 2, 304-315; M. REMÉNYI, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Herder, Freiburg i.B. 2016, 503-544.

⁵⁹ Cf. GRESHAKE - LOHFINK, *Naberwartung*.

⁶⁰ En su obra más reciente, G. LOHFINK, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Herder, Freiburg i.B. 2017, 202-208, 240-246, sostiene que muchos teólogos han hecho suya la idea de una «resurrección en la muerte» en distintas variaciones; pero insiste en distinguir la propuesta de Greshake, como un camino que parte del concepto de “alma”, y la suya propia, como un camino de acceso que parte de un discurso sobre el “tiempo” (p. 310, nota 245).

⁶¹ Cf. GRESHAKE - LOHFINK, *Naberwartung*; G. GRESHAKE, «Seele» in der Geschichte der christlichen Eschatologie, en W. BREUNING (ed.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg i.B. 1986, 107-158; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986.

⁶² Cf. RATZINGER, *Escatología*, 256-303.

⁶³ Cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung im Tod. Ein «parteiischer» Rückblick auf eine theologische Diskussion*, en «Theologie Und Philosophie» 73 (1998) 538-557, donde recoge las críticas hechas a su propuesta, responde a las mismas y concluye reiterando la legitimidad teológica de su propuesta, asegurando que de parte suya será la última intervención sobre esta temática.

cuerpo corrompido en el sepulcro (*Körper*). La misma legitimidad de una resurrección en la muerte mantiene Lohfink también recientemente,⁶⁴ pero él insiste en que, a diferencia de Greshake, su propuesta se basa más decisivamente en una comprensión del “tiempo”,⁶⁵ que a partir de la resurrección ya no puede entenderse como una realidad cuantitativamente mensurable (un antes y un después), sino como algo integrado en la “eternidad” de Dios. Desde esa perspectiva de la otra orilla puede hablarse de una “resurrección en la muerte”.⁶⁶

Las mayores dificultades en relación con esta hipótesis se centran en la idea de una “corporeidad resucitada” al margen del cadáver que se corrompe en el sepulcro. ¿Cómo hacer pensable algo así? Esfuerzos no faltan en este sentido; desde el recurso a la distinción entre *Leib* y *Körper*⁶⁷ (cuya equivalencia española en este caso podría ser “cuerpo” y “cadáver”), hasta la denominación paulina del cuerpo resucitado como “cuerpo espiritual” (*soma pneumatikon*, cf. 1Cor 15,44), hasta la analogía de la fe con lo que sucede en el sacramento de la eucaristía (presencia real del Cristo resucitado en los elementos materiales del pan y del vino), pasando por la doctrina de Orígenes sobre el *eidós* corporal como cuerpo de la resurrección,⁶⁸ o recurriendo a la categoría de *Gestalt* como expresión de una corporeidad

⁶⁴ Cf., supra nota 63.

⁶⁵ Al respecto, cf. E. ARENS (ed.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Herder, Freiburg i.B. 2010.

⁶⁶ LOHFINK, *Am Ende*, 312s, nn. 286-288, reivindica haber acudido en su trabajo de 1975 (cf. supra nota 62) al concepto de *aevum* (modo de existencia angélica) como un concepto adecuado para pensar la peculiaridad de un “jenseitiger Zeit”. Y por lo que se refiere a lo acontecido con Jesús, afirma: «Die Argumentation, Jesu sei doch auch erst am dritten Tag von den Toten aufestanden, es müsse also eine “zeitliche” Distanz zwischen Tod und Auferstehung geben, wird den neutestamentlichen Aussagen in keiner Weise gerecht. Jesus ist nicht am dritten Tag auferstanden, sondern seine Auferstehung *manifestierte* sich... am dritten Tag» (n. 288).

⁶⁷ La distinción entre «Körperlichkeit» y «Leiblichkeit», para cuyos orígenes sería necesario recurrir a la fenomenología de Husserl, desempeña una gran importancia en la propuesta de Greshake.

⁶⁸ Cf. H. CROUZEL, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, en «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 81 (1980) 175-200, 241-266.

resucitada no material⁶⁹ o inspirándose en la comprensión del cuerpo como relacionalidad y no solo como materialidad física.⁷⁰

Todo ello necesita un análisis detenido, para verificar su compatibilidad con las enseñanzas magisteriales⁷¹ y su capacidad de convicción explicativa. Las mediaciones discursivas pueden ser diversas, precisamente para dar razón de la esperanza cristiana en contextos culturalmente distintos. Pero ninguna está dispensada de garantizar los núcleos fundamentales de la fe. Y cuando se trata de testimoniar y de transmitir la esperanza cristiana será cuestión de discernir qué tipo de mediaciones son las más adecuadas, para sostener dicha esperanza, no crear dificultades innecesarias (cuando no las hay) o intentar responder a las que realmente existen (aunque no aparezcan articuladas). La capacidad de discernimiento creyente y la prudencia pastoral ayudarán a encontrar el camino más adecuado.⁷²

4.3. Inhumación y cremación de cadáveres

De lo dicho se deduce que inmortalidad y resurrección no constituyen para la comprensión católica una alternativa excluyente, sino una integración necesaria. Ahora bien, que el ser humano viva más allá de la muerte y para siempre no es el logro de una inmortalidad propia que lo haría indestructible (es un ser finito), sino el resultado del diálogo mantenido fielmente con él por parte de Dios, que lo guarda en su memoria.⁷³ A este respecto,

⁶⁹ La categoría de «Gestalt» es usada y reinterpretada por REMÉNYI, *Auferstehung*, 613-634 para hacer viable por este camino la idea de una resurrección en la muerte.

⁷⁰ Cf. S. BONGIOVANNI, *Corporeità e alterità: l'identità incarnata*, en «Rassegna di Teologia» 42 (2001) 505-520; E. FALQUE, *Y a-t-il une chair sans corps?*, en «Transversalités» 81 (2002) 43-75; J. EBACH ET ALII (eds.), «*Dies ist mein Leib*». *Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006; X. LACROIX, *Le corps retrouvé. Donner la vie, c'est la recevoir*, Bayard, Montrouge 2012; J. SCHELHAS, *Der Leib als Schöpfung*, en «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 55 (2013) 33-53.

⁷¹ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* (17 de mayo 1979), en AAS 71 (1979) 939-943; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de Escatología* (1990).

⁷² La cit. *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* en su n. 4 excluye aquellas posturas teológicas que hagan aparecer como absurda la praxis cristiana de orar por los difuntos; con otras palabras, establece esta *lex orandi* como un criterio determinante a la hora de precisar la *lex credendi*.

⁷³ En el prefacio a la última ed. de J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Escatología* (2007) (cf. supra nota 4), dice Ratzinger: «Vivimos porque estamos inscritos en la memoria de Dios.

como ya se ha indicado, el concepto de “alma” y su “inmortalidad” no pueden darse sin más por superados, así lo corrobora el interés reciente por ellos.⁷⁴ Además, el cuerpo, que forma parte de la verdad antropológica del ser humano, ha de estar integrado también en su salvación definitiva. Y al ser un “cuerpo transformado” se hace necesaria una reflexión sobre la corporeidad de resucitados, que haga valer a la par la continuidad (identidad del que muere con el que resucita) y la novedad (el mismo, pero totalmente “espiritualizado” por el poder del Espíritu Santo).⁷⁵

Esta reflexión es aún más necesaria hoy día, dada la admisión de la cremación de los cadáveres por parte de la iglesia católica.⁷⁶ Durante mucho tiempo, esta praxis fue rechazada por retenerla inconciliable con la esperanza en la resurrección de los muertos; de hecho, bastantes pro-

En la memoria de Dios no somos una sombra, un mero “recuerdo”: estar en la memoria de Dios significa vivir, vivir enteramente, ser enteramente nosotros mismos... Esta concepción teo-lógica es, justamente en cuanto tal, al mismo tiempo una concepción dia-lógica del ser humano y de su inmortalidad... A partir del bautismo pertenecemos al cuerpo del Resucitado y, en tal sentido, estamos ya fijados a ese futuro nuestro de no ser ya nunca más del todo “acorpóreos” – mera *anima separata* –, aun cuando nuestra peregrinación no pueda terminar mientras la historia esté aún en curso... la corporeidad de Cristo, que en la eternidad conserva su cuerpo, significa que se toma en serio la historia y la materia... »: p. 16s. Sobre la metáfora de la «memoria de Dios», cf. V. HOFFMANN, «*Gottes Gedächtnis*»? *Zur Reevaluation einer eschatologischen Metapher*, en «*Catholica*» 67 (2013) 241-252.

⁷⁴ Cf. J. FIGL - H.D. KLEIN (eds.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2002; T. KLÄDEN, *Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem*, en «*Theologische Revue*» 102 (2006) 183-202; G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Queriniana, Brescia 2009; J.P. LIEGGI (ed.), *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Glossa, Milano 2009; TH.G. CASSEY, *Il ritorno dell'anima*, en «*La Civiltà Cattolica*» 3874 (2011) 339-350; K.L. KOENEN - J. SCHUSTER (eds.), *Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod*, Aschendorff, Münster 2011.

⁷⁵ Cf. B.P. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, en «*Theological Studies*» 61 (2000) 64-105; M. GRUBER, «*Verberrlicht Gott in eurem Leib*» (1Kor 6,20): *zu einer Theologie und Spiritualität des Leibes bei Paulus und im Neuen Testament*, en «*Theologie der Gegenwart*» 44 (2001) 264-273; J. NEGEL, «*Doch einen Leib hast du mir gegeben*» (Ps 40,7), en «*Theologie der Gegenwart*» 94 (2004) 59-82; J.A. BRACKEN, *Bodily Resurrection and the Dialectic of Spirit and Matter*, en «*Theological Studies*» 66 (2005) 770-782; N. GALANTINO, *Il corpo in teologia: oltre il platonismo*, en «*Rassegna di Teologia*» 46 (2005) 873-883; M. WEINRICH, *Auferstehung des Leibes. Von den Grenzen beim diesseitigen Umgang mit dem Jenseits*, en EBACH ET ALII (eds.), «*Dies ist mein Leib*», 103-143.

⁷⁶ Cf. el documento reciente de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Ad resurgendum cum Christo* (15 de agosto 2016), en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_sp.html (10.10.2019).

motores de la cremación en la modernidad enarbolaron esta bandera para rechazar la resurrección corporal.⁷⁷ Al constatar hoy día que la verdad de la misma no depende de que se entierre un cadáver o se depositen sus cenizas, se explica la nueva actitud de la iglesia católica. Pero esto mismo, unido a la aceptación cada vez más amplia de la cremación en el contexto del pluralismo contemporáneo a la hora de despedir a los difuntos,⁷⁸ pide que también en las reflexiones escatológicas se aborde este tema,⁷⁹ en conexión con la pregunta por la corporeidad de los resucitados. A lo cual yo añadiría la necesidad de revisar algunos rituales de exequias, para prestar más atención al acompañamiento cristiano en los ritos de incineración y superar así la desolación que a veces los caracteriza.⁸⁰

4.4. Resurrección, justicia y sentido de la historia

Un último punto relacionado con la resurrección es la pregunta por el sentido de la historia. Se hallan estrechamente vinculadas y constituyen una respuesta a los interrogantes causados por el mal, la injusticia y el dolor. Las injusticias de la historia universal y el sufrimiento de los inocentes han originado el ateísmo de protesta, al no retener compatible con estos hechos la realidad de un Dios bueno y justo. Pero con este rechazo se ha trasladado a la responsabilidad de los hombres la tarea de establecer la justicia: nada que esperar de un supuesto Dios, es la humanidad quien ha de crear por sí misma su justicia.

Tal pretensión es valorada por la encíclica *Spe salvi* como «presuntuosa» (de hecho ha dado lugar a crueldades, violaciones de la justicia y legitimación del cinismo del poder) e «intrínsecamente falsa» (*von innen her unwahr*), al llevarnos a «un mundo sin esperanza», en el que «nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos» (SS 42). Siendo así las cosas, no parece haber sino dos caminos: o bien abandonar toda esperanza de

⁷⁷ Una buena historia de la cuestión la ofrece P. KUBERSKI, *Le christianisme et la crémation*, Cerf, París 2012.

⁷⁸ Cf. R. SÖRRIES, *Alternative Bestattungen. Formen und Folgen. Ein Wegweiser*, Fachhochschulverlag, Frankfurt 2008.

⁷⁹ La cuestión bien merece una reflexión explícita tanto desde la perspectiva pastoral como teológica; cf. B.M. MARIOLLE, *La crémation: incidences d'une pratique sur la liturgie des funérailles*, en «La Maison-Dieu» 269 (2012) 11-44.

⁸⁰ Cf. E. VOLGGER - WEGSCHEIDER (eds.), *Urne wie Sarg? Zur Unterscheidung zwischen Erd- und Feuerbestattung*, Pustet, Regensburg 2018.

una justicia última y definitiva como un sueño imposible o bien radicarla en una instancia ultramundana y trascendente. La alternativa es compartida por representantes de la escuela de Frankfurt, si bien éstos rechazan aquello (resurrección, vida eterna) que la esperanza cristiana retiene como el fundamento más seguro para una verdadera justicia: «No puede haber justicia sin resurrección de muertos», afirma decididamente la encíclica (SS 42). Lo cual permite sostener que con la idea de un juicio último vinculado a la resurrección final no estamos sólo ante una aserción teológica o ante una creencia religiosa, sino también ante una cuestión filosófica relacionada con el sentido de la historia.⁸¹

Que así sea encuentra confirmación reciente, p.e., en el pensamiento del filósofo Holm Tetens, quien en su evolución de un naturalismo científico ateo hacia el teísmo más propio de una “teología racional”, se plantea la pregunta por el juicio en el contexto de la cuestión de la teodicea y de la resurrección de los muertos.⁸² No deja de ser llamativa su coincidencia con los planteamientos de J. Ratzinger en la encíclica *Spe salvi*, incluso con los elementos de teología racional propios del mundo católico, si bien él tiene dificultades con afirmaciones centrales de la fe cristiana (encarnación, doctrina trinitaria, soteriología) y eclesiológicamente se siente más cerca del mundo protestante.⁸³

Para el filósofo Tetens, cuya postura podría encuadrarse en las teorías “postnaturalistas” crecientes en el contexto filosófico del momento,⁸⁴ con-

⁸¹ Cf. O. BAYER, *Das letzte Gericht als religionsphilosophische Problem*, en «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 33 (1991) 199-210; V. STÜMKE, *Befreit zur Gemeinschaft. Gedanken zum Jüngsten Gericht*, en «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 38 (1996) 97-128.

⁸² Cf. H. TETENS, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Reclam Philipp, Stuttgart 2015; ID., «*Auferstehung der Toten, Gericht, Vergabung*». *Ein Interview mit dem Philosophen Holm Tetens*, en «Herder Korrespondenz» 71 (2017) 18-22.

⁸³ Las tres preguntas con las que el entrevistador inicia esta entrevista son textos literales de la encíclica *Spe salvi*, con los que Tetens afirma estar de acuerdo. Cita elogiosamente la *Introducción al cristianismo* de J. Ratzinger, por sus elementos de teología racional, mientras que en cuestiones de eclesiológica está más cerca del mundo protestante y por ahora afirma no poder hacer suyas las afirmaciones más propias de la revelación cristiana (que el Hijo de Dios se haga hombre, que la realidad de Dios sea trinitaria, que la muerte de Cristo en la cruz tenga un sentido soteriológico).

⁸⁴ Cf. H.L. OLLIG, *Naturalismus und Erlösungsglaube. Holm Tetens Perspektive auf das Religionsproblem*, en «Stimmen der Zeit» 232 (2014) 257-266; M. BREUEL, *Religion in post-naturalischen Zeiten. Zum Verhältnis von Offenbarung, Naturalismus und rationale Theologie*,

siderar la muerte como el final absoluto de todo supondría abandonar al «gran olvido» (*das grosse Vergessen*) a todos los muertos, también y especialmente a los inocentes y a las víctimas.⁸⁵ Los seres humanos quedarían reducidos a simples “medios” para el logro de un bienestar del que la inmensa mayoría serían completamente excluidos. De ahí el sinsentido de algunas respuestas (hagamos lo que podamos, pero para los muertos no hay redención posible) y el silencio acobardado de muchos intelectuales ante esta cuestión. Según Tetens, la respuesta teísta, en relación con las preguntas por el mal, la teodicea y la justicia, resulta más racional y convincente que la del naturalismo científico ateo, si bien ni la una ni la otra resultan demostrables. En resumen, la esperanza del juicio último y de la resurrección de los muertos sería la única capaz de responder a la pregunta por la justicia última para las víctimas y los inocentes.⁸⁶

5. Esperamos la vida eterna

En medio de tensiones y contrastes también los seres humanos de hoy día, a veces de forma paradójica, están habitados por el deseo de ser felices y por el anhelo de una vida en plenitud. Pero los hombres no son dioses, sino creaturas, que no encuentran en sí mismas la vida plena anhelada. Sólo Dios, que los ha creado, constituye la fuente originaria y permanente de toda vitalidad y la meta final de todo movimiento y dinamismo.⁸⁷ Por ello, la tradición cristiana ha visto en Dios el «Bien más alto» (*summum bonum*),

en «Zeitschrift für Katholische Theologie» 139 (2017) 24-40; dedicado al pensamiento de H. Tetens es «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 59 (4/2017) 465-547.

⁸⁵ «Erlösung wäre pervertiert, fiele das Leiden, das Menschen einander antun und noch antun werden, einfach dem grossen Vegessen anheim und erlebten die Menschen die neue, die erlöste Welt so, als ob nie etwas Schreckliches geschehen wäre... Insofern schliesst Erlösung so etwas wie einen Gerichtsprozess ein...»: TETENS, *Gott denken*, 69.

⁸⁶ «Ohne den Gedanken des Gerichts als Voraussetzung und Bestandteil der Vergebung wäre Erlösung ein Geschehen, in dem die Menschen gar nicht als vernünftige und selbstverantwortliche Personen ernst genommen würden. Wer vom Gericht nicht reden will, sollte daher von Erlösung schweigen»: TETENS, *Gott denken*, 70. A lo cual añado en nota crítica con algunas situaciones eclesiales que «muss man heute doch daran erinnern, dass die Vorstellung einer Erlösung ohne Gericht auf eine seichte, inazeptable “Wellness-Spiritualität” hinausläuft, die allerdings in den Kirchen inzwischen um sich greift»: *ibid.*, 70, nota 15.

⁸⁷ Cf. las conocidas palabras de S. Agustín: «Nos hiciste, Señor, para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí», *Confess.* I 1: PL 32, 661.

que despierta inicialmente todo impulso o anhelo y que definitivamente lo colma y plenifica. A esta plenitud se refiere la esperanza cristiana cuando habla de “vida eterna”.⁸⁸ Esperanza que es presentada en la escatología contemporánea en el horizonte de una “muerte eterna” como posibilidad real y de una “purificación” última como buena noticia.

5.1. *¿Un cielo sin excluidos? La pregunta por la muerte eterna*

Si todos los hombres están llamados por Dios a una vida plena y para siempre, la posibilidad de una condena definitiva para algunos ensombrece su amplitud y deja un interrogante último de zozobra y de amenaza. ¿Cómo podría ser plena y completa una esperanza si no puede extenderse a todos, si se ha de admitir que el designio universal de salvación por parte de Dios no ha podido realizarse hasta el fin, si su justicia salvadora y su amor incondicionado no consiguen alcanzar a todos los hombres salidos de las manos de Dios, si del cielo último hay un conjunto de seres humanos que quedan excluidos para siempre?

He aquí una de las cuestiones teológicamente más difíciles, prácticamente irresoluble, no tanto por las consecuencias (nefastas) que hayan podido tener las distintas representaciones del infierno,⁸⁹ cuanto por la imposibilidad que la mente humana y teológica tiene para pensar simultánea y radicalmente los dos polos en cuestión que, siendo asimétricos, se han de mantener sin embargo en su tensión referencial: de un lado, la misericordia salvífica e incondicional de Dios, y, de otro lado, su respeto radical por la libertad del ser humano. Las distintas respuestas que pueden aducirse no consiguen despejar del todo las sombras ni los interrogantes que se ciernen respectivamente sobre uno u otro de estos dos polos.

La solución que habla de un doble desenlace final, con la condenación no sólo como posibilidad real, sino como un hecho cierto (existe el infierno de los ya condenados y de los que con seguridad terminarán engrosando su número), no puede presentar al Dios del juicio como un motivo de espe-

⁸⁸ Una exposición más amplia de lo que sigue en S. DEL CURA ELENA, *Vida eterna: la esperanza cristiana del «cielo» en nuestro horizonte cultural y religioso*, en «Burgense» 46 (2005) 11-62.

⁸⁹ Para una perspectiva histórica, cf. G. MINOIS, *Histoire des enfers*, Fayard, Paris 2002; H. VORGRIMMLER, *Geschichte der Hölle*, Verlag Wilhelm Fink, München 1993; BASCHET, *Les justices de l’Au-delà*.

ranza para todos. Siempre habrá algunos, pocos o muchos según las estimaciones respectivas, para los que tendrán validez las palabras colocadas por el Dante de la Divina Comedia a las puertas del infierno: abandonad toda esperanza los que aquí entráis. A primera vista, diríase que este dualismo escatológico se deduce de los textos del Nuevo Testamento, especialmente de Mt 25, y de algunas formulaciones magisteriales. Sin embargo, no es seguro que de este conjunto de textos y de formulaciones pueda deducirse con certeza que de hecho existan condenados para siempre.⁹⁰

Tampoco habría una posibilidad de que el juicio signifique esperanza para todos en el caso de que el infierno, en cuanto realidad de hecho, dejara de interpretarse al modo más tradicional (como castigo eterno, con pena de daño y de sentido) y se lo reinterpretara como “muerte eterna” en sentido estricto, e.d., como dejar de ser, como retorno a la nada, como aniquilación, como punto final. Quien se ve privado de Dios, fuente de la vida y fundamento de todo ser, se precipitaría irremediabilmente en la nada y en la muerte para siempre. Hasta ahí le conduciría el uso (ir)responsable de la libertad con que Dios lo ha creado. Esta hipótesis reinterpretativa no ha gozado en el pasado del favor de los teólogos, si bien últimamente ha aumentado el número de sus partidarios.⁹¹ Quizás, por ello, necesita aún de un repensamiento más detenido en su fundamentación bíblica⁹² y en su adecuación a premisas teológicas de importancia decisiva.

Por el contrario, no ya una esperanza salvífica universal, sino una práctica seguridad de salvación última para todos como salida definitiva

⁹⁰ Cf. G. BAUDLER, *Jesus und die Hölle*, en «Theologie der Gegenwart» 34 (1991) 163-174; J.P. LEMONON, *L'enfer, écriture et dogme*, en «Lumière & Vie» 233 (1997) 19-25 (quien habla de una gran discreción en los textos respectivos y hace suya la expresión, ampliamente compartida en la teología contemporánea, sobre el infierno como una «posibilidad real»); CH. NIEMAND, *Höllpredigt im Evangelium. Wen Jesus mit ewiger Strafe bedroht*, en «Theologisch-Praktische Quartalschrift» 167 (2019) 153-166. En una perspectiva pastoral y pedagógica, de transmisión de la fe, cf. E. JÜNGLING, *Die Hölle - veralteter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild?. Eine Untersuchung über die Relevanz des Topos Hölle in Gesellschaft, Religionsdidaktik und Systematischer Theologie*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1997; *L'inferno. Riflessioni su un tema dibattuto*, en «La Civiltà Cattolica» 3578 (1999) 107-119.

⁹¹ Presentación y valoración (crítica) de esta hipótesis en A. TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Sal Terrae, Santander 1995, 74-81 y en RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua*, 244-246.

⁹² Cf. A. SCHMIED, *Ewige Strafe oder endgültiges Zunichtwerden? Neuere Überlegungen zum Thema «Hölle»*, en «Theologie der Gegenwart» 18 (1975) 178-183.

del juicio se ofrece en la mayor parte de las versiones que en la historia de la teología ha recibido la hipótesis de la “apocatástasis” o reconciliación universal.⁹³ Y a esta hipótesis va vinculado sobre todo el nombre de Orígenes.⁹⁴ Una hipótesis que a lo largo de la historia no ha perdido atractivo y fascinación y que hoy encontramos, bajo diversas variaciones, en propuestas teológicas contemporáneas.⁹⁵ La apocatástasis fue rechazada por el magisterio doctrinal de la iglesia,⁹⁶ si bien son discutidas las verdaderas razones últimas de esta negativa. En cualquier caso, sus dificultades mayores tienen que ver con la afirmación radical de la libertad humana y con el valor que se ha de otorgar al comportamiento histórico de los seres humanos. Una salvación obligatoria, por decreto impuesto, no parece muy acorde con la oferta de algo libremente aceptado y querido.

Una esperanza de salvación para todos es lo que también quiere garantizar la propuesta contemporánea de aplicar el dualismo escatológico

⁹³ Para una exposición detallada de su historia y sus variaciones, cf., entre otros, los trabajos de J.CH. JANOWSKI, *Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum «doppelten Ausgang» des Jüngsten Gerichts*, en «Jahrbuch für Biblische Theologie» 9 (1994) 175-218; ID., *Allerlösung. Annäherungen an eine endtualisierte Eschatologie*, 2 vols., Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000; ID., *Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre*, en M.L. FRETTLÖH - H.P. LICHTENBERGER (edd.), *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 277-328

⁹⁴ Cf., H. CROUZEL, *L'apocatastase chez Origène*, en L. LIES (ed.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, 282-290; W. VAN LAAK, *Allversöhnung? Die Lehre von der Apokatastasis bei Origenes und ihre Bewertung*, Sankt Meinrad Verlag, Sinzig 1990; para el desarrollo ulterior, cf. G. MASPERO, *Lo schema dell'exitus - reditus e l'apocatastasi in Gregorio di Nissa*, en «Annales theologici» 18 (2004) 85-110; M. ORTNER, *Apokatastasis panton und Fegfeuer: ost-westliche Kontroversen im Lichte von Dogmen- und Lebrentwicklung*, Verlag Dr. Kovač, München 2015 (la obra es más un estudio comparativo entre la doctrina de la apocatástasis en Oriente y la doctrina del purgatorio en Occidente, la cual según el autor sigue siendo rechazado hoy día por la teología ortodoxa, p. 357s).

⁹⁵ Favorable a una reconciliación universal, desde las tesis propias del protestantismo reformado, se muestra, p.e., los trabajos de Janowski cit. en la nota 93; CH. LINK, *Wie kommt es zum eschatologischen Dual? Anmerkungen zum Problem der Allerlösung*, en R. HESS - M. LEINER (eds.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005, 185-198. Para una valoración en perspectiva ecuménica cf. M. STRIET, *Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick*, en «Theologische Quartalschrift» 184 (2004) 185-201; ID., *Zwischen Hölle und ewiger Melancholie*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 167 (2019) 125-132.

⁹⁶ Cf. DH 411.

(salvación y condenación) no a dos grupos distintos de personas (salvados y condenados), sino a una doble realidad que se da en el interior de cada sujeto humano (el bien y el mal).⁹⁷ El juicio último equivaldría al discernimiento definitivo, en el que quedaría salvado para siempre el aporte positivo (bondad) de cada ser humano en su existencia histórica y quedaría condenada (destruida y aniquilada para siempre) la realidad negativa acumulada por cada uno en sus errores, equivocaciones, injusticias y pecados. Este compendio conclusivo del mal y del pecado es lo que sería arrojado al fuego para siempre, eliminado y superado en cada sujeto humano, perdonado definitivamente por Dios, para así, purificados de todo pecado, poder disfrutar por siempre de la comunión con él. A esta hipótesis no puede negársele ni esfuerzo digno de encomio en el repensamiento del infierno ni ingeniosidad en la solución avanzada.⁹⁸ No obstante, cuando se piensa con detención, persisten dudas sobre la adecuación convincente de esta propuesta al sentido de los textos bíblicos (cf. Mt 25), las citas patrísticas aducidas son demasiado escasas y plurivalentes como para poder aguantar el peso de toda la propuesta teológica⁹⁹ y apenas podría distinguirse este “infierno” del “purgatorio”.

¿No hay, entonces, respuesta convincente? Si por ello se entiende un esclarecimiento último, que se imponga por sí mismo, es obligado reconocer que no. Por ello, me parece legítimo mantener una esperanza de salvación para todos¹⁰⁰ como resultado del juicio último. Incluso la interpretación tradicional del infierno no excluye esta esperanza, ya que obliga a hablar de “posibilidad real”, no de “facticidad” de una condenación para

⁹⁷ En “el terreno de la conjetura” y como “propuesta de diálogo” la presenta TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir*, 82-106, reteniéndola como la propuesta más convincente después de la valoración crítica de las otras propuestas interpretativas. En lo esencial coincide, de hecho, con la propuesta llevada a cabo también por J. ELLUIN, *Quel enfer?*, Cerf, Paris 1994.

⁹⁸ Es el reconocimiento, previo a la crítica subsiguiente, que hace B. SESBOÛÉ, *L'enfer est-il éternel?*, en «Recherches de Science Religieuse» 87 (1999) 194-196 a la propuesta de J. Elluin, sin mencionar en ningún momento la de A. Torres Queiruga.

⁹⁹ De hecho, el único texto aducido por Elluin y por Torres Queiruga es S. AMBROSIO, *In Ps. 118, Serm. 20*, 58: PL 15, 1502.

¹⁰⁰ Es la postura que, a pesar de las contrariedades experimentadas, mantuvo H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Trier, Einsiedeln 1986; ID., *Kleiner Diskus über die Hölle*, Schwabenverlag, Ostfildern 1986; ID., *Apokatastasis*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 97 (1988) 169-182.

siempre.¹⁰¹ Una esperanza que no es lícito transformar en certeza y que puede mantenerse mientras dura el decurso histórico y no ha acontecido el juicio final; aun admitiendo como inherente a esta postura una cierta tensión doctrinal, insuficientemente resuelta, entre lo que es lícito esperar (la salvación universal) y lo que no es lícito enseñar (la seguridad de que así será de hecho).

Con la esperanza de una salvación para todos va unida en la escatología contemporánea una cuestión, que ha conocido un tratamiento más específico en los últimos años. Es la posibilidad de que, vinculada al juicio como desvelamiento de la verdad y sentido de la historia, los culpables o verdugos terminen pidiendo perdón a las víctimas y éstas acaben otorgándolo, perdonando lo imperdonable; de este modo se haría pensable una reconciliación universal última, que no sea resultado exclusivo de la voluntad divina (un decreto impuesto por Dios), sino también expresión de un arrepentimiento final y reconocimiento de la dignidad que las víctimas se merecen. Es una propuesta no exenta de dificultades propias¹⁰² (ejercicio de la libertad de decisión más allá de la muerte, papel del actuar divino en el establecimiento de esa reconciliación, valoración de la muerte como final del *status viae*, comienzo en ella de la retribución definitiva). Pero bien merece la pena ser tenida en cuenta para presentar el juicio último como motivo de una esperanza *semper maior* respecto a nuestras expectativas humanas.¹⁰³

5.2. Purificación y madurez espiritual: sentido del purgatorio

Si el cielo supone el logro de una vida plena y para siempre, como resultado de los dones divinos, a lo largo de nuestra existencia histórica vivimos una tensión permanente entre aquello que ya somos de manera anticipada y fragmentaria y lo que estamos llamados a ser de modo defini-

¹⁰¹ Para ver las tensiones inherentes a todo esfuerzo teológico por pensar la realidad del infierno, cf. S.M. LANZETTA (ed.), *Inferno e dintorni. È possibile un'eterna dannazione? La verità escatologica dell'inferno e le sue implicazioni antropologo-teologiche*, Cantagalli, Siena 2010; D. JAROS, *La trasformazione dell'inferno nel giorno ultimo*, Terra Santa, Milano 2018.

¹⁰² Para un tratamiento detenido en diversos teólogos contemporáneos, cf. la obra de F. KLEEBERG, *Bleibend unversöhnt - universal erlöst?: Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen*, Aschendorff Verlag, Münster 2016.

¹⁰³ H. WOHLGESCHAFT, *Schuld und Versöhnung. Das Letzte Gericht und die grössere Hoffnung*, Echter, Regensburg 2019.

tivo, entre el indicativo y el imperativo de nuestra filiación divina (ser en verdad hijos de Dios). A esta identidad última, nuestra verdadera madurez espiritual, accedemos, sin embargo, a través de un proceso de purificación. Y en este proceso es donde tiene su sentido la doctrina cristiana del “purgatorio”, al menos como la entiende la teología católica¹⁰⁴ (en lo esencial, ¿también la teología ortodoxa?¹⁰⁵), ya que la teología protestante sigue manteniendo grandes reservas críticas frente a esta enseñanza.

La doctrina del purgatorio ha estado vinculada tradicionalmente a un “imaginario” popular,¹⁰⁶ especialmente difuso en la época patrística y medieval,¹⁰⁷ donde se relatan visiones del más allá¹⁰⁸ y se ofrecen representaciones topográficas o mitológicas, que a su vez han debido pasar por el “purgatorio” de un pensamiento crítico ilustrado. Igualmente ha ido en vuelta en enseñanzas doctrinales (valor de las oraciones y de los suffragios por los difuntos, práctica de las indulgencias), que han de ser nuevamente repensadas,¹⁰⁹ teniendo en cuenta el principio de la «jerarquía de verda-

¹⁰⁴ Cf. E. LANNE, *L'enseignement de l'Église catholique sur le purgatoire*, en «Irenikon» 64 (1991) 206-229 (tr. inglesa en «One in Christ» 28 [1992] 13-30).

¹⁰⁵ En sentido negativo respondería el teólogo ortodoxo ORTNER, *Apokatastasis panton und Fegefeuer*. Sobre las controversias entre las dos tradiciones, cf. D. TROFIMOV, *I dibattiti sul fuoco del purgatorio al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439) come culmine della controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente*, PUG, Roma 2015.

¹⁰⁶ Cf. P. GIBERT, *Nécessité ou vanité de l'imaginaire en matière de fins dernières*, en «Recherches de Science Religieuse» 87 (1999) 207-225; G. DE ROSA, *Il purgatorio, fede cattolica e «immaginario» popolare*, en «La Civiltà Cattolica» 3598 (2000) 352-365; G. URIBARRI, *Necesidad de un imaginario cristiano del más allá*, en «Iglesia Viva» 206 (2001) 45-82; CH. AUFFAHR, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

¹⁰⁷ Cf. J. NTEDEKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1966; J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris 1981; ID., *Le temps du purgatoire (III - XIII s.)*, en J.M. LEROUX (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité zu Moyen Age: Paris, 9-12 mars 1981*, Éd. du CNRS, Paris 1984, 517-529; M.P. CICCARESE, *La nascita del purgatorio*, en «Annali di Storia dell'Esegesi» 17 (2000) 133-150.

¹⁰⁸ Cf. H. FROS, *L'eschatologie médiévale dans quelques écrits hagiographiques (IV-IX s.)*, en VERBEKE - VERHELST - WELKENHUYSEN (edd.), *The Use and Abuse*, 212-220; ST. BILINA, *Le problème du purgatoire en Europe centrale et orientale au bas Moyen Age*, en VERBEKE - VERHELST - WELKENHUYSEN (edd.), *The Use and Abuse*, 473-480; A. BRATU, *Du pain pour les âmes du purgatoire. A propos de quelques images de la fin du Moyen Age*, en «Revue Mabillon» 65 (4/1993) 177-213; G. CUCHET, *Le crépuscule du Purgatoire*, Colin, Paris 2005.

¹⁰⁹ Cf. E. DAL COVOLO, *Per una storia dell'indulgenza*, en «Salesianum» 61 (1999) 819-829; A. PERLASCA, *La disciplina delle indulgenze. Bilancio e prospettive*, en «La Scuola Cattolica» 128 (2000) 955-1011; D. SATTLER, *Abläss-Streit in neuer Zeit. Beobachtungen zur*

des».¹¹⁰ Sobre todo, necesita un repensamiento y una corrección, puesto que constituye teológicamente un error, la idea del purgatorio como un infierno a escala reducida (el infierno se define esencialmente por la privación de Dios, mientras que el purgatorio gira en torno al protagonismo del amor divino). Estamos, pues, ante una doctrina cuyo núcleo esencial necesita ser redescubierto y reinterpretado,¹¹¹ para que, como aseguraba hace ya bastantes años Yves Congar,¹¹² pueda aparecer realmente como una “buena noticia”.

La teología cristiana habla del “purgatorio”¹¹³ no ya como un lugar, sino como un estado y como un proceso de purificación, como un paso obligado para el logro de la madurez espiritual. ¿Qué nos dice entonces la doctrina del purgatorio? Nos dice que la vida del hombre es una realidad fragmentaria e inacabada; que, aun cuando elija el bien, el ser humano está lleno de imperfecciones y culpas; nos habla de la posibilidad y del camino para alcanzar nuestra plena identidad cristiana. Como purificación de la escoria acumulada a lo largo de la existencia terrena y como condición previa al encuentro definitivo con Dios. Como acontecimiento centrado en el amor, que hace sufrir intensamente no por la aplicación de un castigo

Wiederbelebung einer alten konfessionellen Kontroverse, en «Catholica» 54 (2000) 14-38; G. HINTZEN, *Der Ablass: ein innerkatholisches Problem. Plädoyer für eine Revision der kirchlichen Ablasslehre und -praxis*, en «Catholica» 54 (2000) 297-305; L. VISCHER, *La prassi delle indulgenze dev'essere conservata davvero nel terzo millennio?*, en «Studi Ecumenici» 19 (2001) 173-197; G. WAINWRIGHT, *Die Heiligen und die Verstorbenen. Konfessionelle Kontroversen und ökumenische Konvergenzen*, en «Catholica» 57 (2003) 237-262.

¹¹⁰ La expresión quedó recogida en CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (21 de noviembre 1964), n. 11; sobre el tema, cf. A. KREINER, «*Hierarchia veritatum*». *Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz*, en «Catholica» 46 (1992) 1-30; W. LANGPAPE, *Hierarchie der Wahrheiten als ökumenisches Modell*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018.

¹¹¹ Cf. B. MORICONI, *Il purgatorio soggiorno dell'amore*, en «Ephemerides Carmeliticæ» 31 (1980) 539-578 (excelente art. inspirado en la experiencia mística de Sta. Catalina de Génova y su *Tratado del purgatorio*); ID., *Purgatorio. Invenzione medievale o ultima delle misericordie?*, Ancora, Milano 2018; G.L. MÜLLER, «*Fegfeuer*». *Zur Hermeneutik eines umstrittenen Leibstücks in der Eschatologie*, en «Theologische Quartalsschrift» 166 (1986) 25-39; KL. REINHARDT, *Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 96 (1987) 111-122; R.K. FENN, *The Persistence of Purgatory*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; A. MERKT, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

¹¹² Cf. CONGAR, *Le purgatoire*.

¹¹³ Sobre la historia de la palabra *purgatorium*, cf. LE GOFF, *La naissance*, 498-493.

externo, identificable con el fuego material y físico, sino por el contraste tan enorme entre la conciencia lúcida de la propia indignidad y la magnitud asombrosa de la bondad de Dios;¹¹⁴ su misericordia infinita e incondicional desborda la imagen de Dios como un contable cicatero y quisquilloso. Todo ello dentro de la lógica cristiana de la salvación y de su plenitud final como acontecimiento de gracia y como don inmerecido.

En rigor, no se “madura” espiritualmente por méritos propios, ni por esfuerzos mantenidos de autorrealización, ni por la cantidad de sufragios y de oraciones, ni por el sufrimiento de unas “penas” impuestas desde fuera como castigo añadido. Tampoco por repetición incesante de reencarnaciones sucesivas,¹¹⁵ aunque en estas tradiciones orientales encontremos también la idea de una purificación total como condición previa para la integración en la realidad divina. Es el amor de Dios, que quema como el fuego, lo que purifica y lo que nos permite alcanzar nuestra verdadera y propia identidad de hijos de Dios. Dios sale con su gracia y amor al encuentro de todo hombre, siempre y especialmente allí donde la respuesta y la apertura han podido ser mezquinas o deficientes. Y por ser un acontecimiento centrado en el amor, por ello va asociado a la idea de un sufrimiento intenso. Pues en el encuentro definitivo con Dios que nos juzga en Cristo (vendrá al fin para juzgar a vivos y muertos), juicio al que puede vincularse la doctrina del purgatorio,¹¹⁶ se hará manifiesta la verdad de nuestra vida en cuanto

¹¹⁴ Esta idea obedece a la vinculación del purgatorio con la doctrina del juicio, idea deudora especialmente de H.U. von Balthasar (cf., supra notas 41-43).

¹¹⁵ Son varios los teólogos que consideran de gran interés para el diálogo la comparación entre creencias reencarnacionistas y doctrina del purgatorio, cf. L.A. DE SILVA, *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought*, Christian Literature Society of Ceylon, Colombo 1968, 161-163; K. RAHNER, *Kleine Bemerkungen zur Fegfeuerlehre*, en J. BRANTSCHEN - P. SELVATICO (edd.), *Unterwegs zur Einbeit: Festschrift für Heinrich Stirnimann*, Herder, Freiburg i.B. 1980, 476-485 (también en *Schriften zur Theologie*, vol. 14, Benzinger, Einsiedeln 1980, 435-449); A. PIERIS, *La reencarnación en el budismo: valoración cristiana*, en «Concilium» 249 (1993) 801-825; J.R. SACHS, *¿Resurrección o reencarnación? La doctrina cristiana del purgatorio*, en «Concilium» 249 (1993) 883-890. Sobre el tema, cf. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, 348-358; ID., *Observaciones sobre el encuentro con creencias reencarnacionistas*, en O. GONZALEZ DE CARDEDAL - J.J. FERNANDEZ (eds.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1997, 557-571.

¹¹⁶ No podemos entrar aquí en el alcance de la distinción tradicional entre juicio «particular» y juicio «universal»; en una perspectiva histórica, cf. VIOLA, *Jugements de Dieu*, 241-298; BASCHET, *Jugement de l'ame*, 159-203.

realidad inacabada y saldrá a plena luz la justicia de Dios.¹¹⁷ Una justicia que equivale a nuestra salvación o justificación. No porque sea una justicia “nuestra”, en cuanto ganada, merecida o comprada por nosotros, sino por ser la salvación de Dios que se ha hecho realidad para nosotros en y por medio de Jesucristo.

El logro de la madurez espiritual y de la propia identidad cristiana en el encuentro definitivo con Dios van acompañadas de la solidaridad y de la oración de los demás creyentes. Y, aunque no acertemos a explicar el modo y la medida en que nuestras oraciones contribuyen a ello, la tradición cristiana nos dice que detrás de quien encuentra a Dios en la muerte se halla el respaldo cordial de una iglesia entera¹¹⁸ que lo acompaña en trance tan decisivo.¹¹⁹ He aquí uno de los significados inherentes a la fe en la «comunidad de los santos», comunión no sólo entre quienes vivimos en la tierra, sino también entre vivos y difuntos.

Y comunión solidaria fundada en vínculos de gracia no menos reales que la solidaridad impuesta por una atmósfera de pecado. A lo largo de su existencia histórica, las distintas decisiones particulares del ser humano le van dando una configuración propia que cristaliza en el momento de la muerte. Algunos teólogos católicos hablan al respecto de «opción fundamental» o de «opción final»,¹²⁰ pero ésta es algo que madura en las múltiples decisiones del hombre y determina progresivamente su carácter moral. Y lo hace no de manera aislada, sino en solidaridad con quienes nos preceden y nos suceden.

Ahora bien, al no ser la muerte el final de todo, la solidaridad se extiende a vivos y difuntos, estableciéndose una relación entre ambos y una comunicación universal entre todos, fundada en los dones gratuitos de Dios comúnmente recibidos y compartidos. A esta realidad comunitaria

¹¹⁷ Sobre esta interpretación del juicio como revelación de la propia verdad, inspirándose en la encíclica *Spe salvi*, cf. DEL CURA ELENA, *Escatología final*; también, A. RIZZI, *Giudizio di Dio e verità dell'uomo*, en «Vivens Homo» 14 (2003) 299-309.

¹¹⁸ Sobre la oración por los difuntos, cf. B.M. MARIOLLE, *Les suffrages pour les défunts: questions sur une pratique*, en «La Maison-Dieu» 297 (2019) 109-133.

¹¹⁹ La cit. nota de la SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* en su n. 4 excluye aquellas posturas teológicas que hagan aparecer como absurda la praxis cristiana de orar por los difuntos, con otras palabras establece esta *lex orandi* como un criterio determinante a la hora de precisar la *lex credendi*.

¹²⁰ Cf. L. BOROS, *El hombre y su última opción. Myterium mortis*, Paulinas, Madrid 1972; sobre la tesis de la «opción final», cf. HALL, *Hoffnung*.

de vínculos de gracia corresponde el hecho de que la fe cristiana hable de una «comunidad de los santos», en la esperanza de la resurrección universal. Y en todo ello se funda la certeza de que el encuentro definitivo con Dios, el logro de la identidad propia como hijos suyos y la plenitud de la madurez espiritual vinculada a una purificación última vayan acompañados del amor, la solidaridad y la oración de todos los creyentes. Por así decirlo, nadie entra sólo en el juicio purificador del amor divino.

5.3. Plenitud última: también una esperanza para la creación entera

La esperanza cristiana de vida eterna tiene como meta definitiva una plenitud última (no es un simple acabarse sin más), que incluye una dimensión personal, comunitaria y cósmica.¹²¹ En primer lugar, esperanza para la persona individual, concreta e histórica, pues, como dice *Spe salvi*, «una esperanza que no se refiera a mí personalmente, ni siquiera es una verdadera esperanza» (SS 30); es lo que pretende garantizar la definición dogmática sobre la inmortalidad del alma individual, tal como se llevó a cabo en el Concilio V de Letrán (1513).¹²² Nada que ver, por tanto, con una disolución última del sujeto individual, del «yo» humano, en el océano infinito del Gran Todo; ni con el apagamiento definitivo del sujeto personal diluido en el *nirvana* último como meta definitiva.¹²³ Ni tampoco con la reducción del ser humano concreto y de generaciones enteras a simple material de construcción para un futuro del que, en la hipótesis de su llegada, sólo participaría un grupo reducido de afortunados.

La esperanza cristiana es también comunitaria, con los otros y para los otros.¹²⁴ La misma encíclica *Spe salvi* recoge en varios momentos la crítica al individualismo como objeción importante que es necesario afrontar; esta

¹²¹ Para una exposición más amplia de lo que sigue, cf. S. DEL CURA ELENA, *Esperanza de plenitud: el Dios trinitario y el futuro del hombre*, en G. TEJERINA ARIAS (ed.), *Esperanzas del mundo, misterio de Dios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2015, 145-185.

¹²² Cf. DH 1440.

¹²³ Sobre una presentación de los contenidos dogmáticos en comparación con las esperanzas postmortales en tradiciones religiosas distintas del cristianismo, cf. H.M. BARTH, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, 762-766.

¹²⁴ Sobre la posibilidad de una «esperanza para los otros», cf. el recorrido histórico del tema que lleva a cabo TH. MARSCHLER, *Spes nostra firma pro vobis. «Hoffnung für andere» als Thema systematisch-theologischer Reflexion*, en TH. MARSCHLER - CH. OHLY (eds.), *Spes nostra*

crítica se refiere a la huida hacia una salvación ultramundana ajena a la suerte de los demás (SS 13),¹²⁵ a la «salvación del alma» como búsqueda egoísta de la salvación (SS 16), a la reducción individualista del horizonte salvífico en parte del cristianismo moderno (SS 25) y a la recaída en el olvido y descuido de los otros (SS 28). Del individualismo de la esperanza es responsable el cristianismo moderno, por «haberse concentrado en gran parte sólo sobre el individuo y su salvación... haber reducido el horizonte de la esperanza... y no haber reconocido suficientemente la grandeza de su cometido» (SS 25). Pero valdría la pena igualmente profundizar en la vinculación que la encíclica establece entre el individualismo de la esperanza y la privatización de la fe; es decir, no se trataría sólo de las deficiencias intracristianas, sino también de la sustitución de la fe salvadora en Cristo por la fe en el progreso y del abandono, impuesto y aceptado, de la dimensión pública de la esperanza cristiana en su relevancia social y política.

Pero las categorías personales de encuentro, individuales y comunitarias, no pueden llevar a un olvido de que el mundo entero es creación de Dios. Es cierto que al ser humano, de manera primordial por su apertura a Dios (por ser *capax Dei*¹²⁶), le es inherente una relación constitutiva con su Creador, que alcanzará su culmen en la plenitud escatológico-salvífica del final. De esta plenitud, sin embargo, no puede quedar excluido el resto de la creación. La creación del inicio está llamada en conjunto a su plenitud consumativa. Y en la espera de esta meta (*telos*) escatológica, el cosmos con la humanidad entera representan en su estado actual una creación inacabada. Por ello, en cuanto mundo en proceso de cambio y de transformación,

firma. Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag, Aschendorff, Münster 2009, 235-253.

¹²⁵ Para ilustrar el individualismo salvífico dice lo siguiente: «Henri de Lubac, en la introducción a su obra fundamental *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, ha recogido algunos testimonios característicos de esta clase, uno de los cuales es digno de mención: “¿He encontrado la alegría? No... He encontrado mi alegría. Y esto es algo terriblemente diverso... La alegría de Jesús puede ser personal. Puede pertenecer a una sola persona, y ésta se salva. Está en paz..., ahora y por siempre, pero ella sola. Esta soledad de la alegría no la perturba. Al contrario: ¡Ella es precisamente la elegida! En su bienaventuranza atraviesa felizmente las batallas con una rosa en la mano” (13)». El testimonio proviene de J. GIONO, *Les vraies richesses*, Grasset, Paris 1992 (or. 1936), 18-20 y es recogido por H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1983⁷, VII. Sobre la escatología de H. de Lubac, cf. A. ZWITTER, *L'Histoire en présence de l'Éternel. L'Eschatologie d'Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2019.

¹²⁶ Sobre el tema, cf. A. GESCHE, *Dieu pour penser. II: L'Homme*, Cerf, Paris 1993; ID., *Dieu pour penser. III: Dieu*, Cerf, Paris 1994.

la creación entera gime anhelando la liberación final (cf. Rm 8,18-25), a la espera de una nueva humanidad modelada sobre Jesucristo (el nuevo Adán) y de unos nuevos cielos y una nueva tierra.

La misma realidad trinitaria de Dios, que hace posible el conjunto de la creación sin que el Dios creador se transforme en una amenaza para ella, posibilita igualmente una integración del mundo creado, sin perder su alteridad y consistencia, en la vida de comunión intradivina (*pericóresis*),¹²⁷ a la que Dios lo llama y lo destina desde el momento mismo en que lo convoca a la existencia. Al conjunto de la creación, por tanto, se le ha de reconocer también de algún modo una *capacitas Dei*,¹²⁸ que culminará en los «nuevos cielos» y la «nueva tierra».¹²⁹

La expresión sirve para designar una creación definitivamente reconciliada. Que, sin embargo, no se identifica con un “lugar” extraterrestre ya totalmente predispuesto, sino que equivale a la plenitud de las relaciones entre la creación y el Dios creador. A lo largo de la historia estas relaciones se ven frecuentemente rotas por el pecado y la debilidad humana, con consecuencias nefastas para el conjunto del mundo creado.

En la plenitud final, el hombre alcanzará el logro de su identidad definitiva, merced al encuentro último con el Dios que nos juzga (juicio), nos purifica (purgatorio) y nos ama (amor). Pero las dimensiones de esta plenitud no quedarán reducidas al encuentro meramente intersubjetivo entre el individuo y Dios, sino que abarcarán al mundo entero de la «nueva creación», llamado a participar en la libertad y en la gloria de los hijos de Dios.¹³⁰

¹²⁷ Cf. S. DEL CURA ELENA, *Pericóresis*, en X. PIKAZA - N. SILANES (edd.), *Diccionario teológico El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1086-1095; para juicio valorativo del recurso a esta categoría, cf. R.E. OTTO, *The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, en «Scottish Journal of Theology» 54 (2001) 366-384; para un tratamiento amplio y sistemático, cf. E. DURAND, *La perichorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005.

¹²⁸ Cf. KEHL, *Y después*, cap. IX, 157-166.

¹²⁹ Cf., un análisis distanciado de armonizaciones forzadas y más bien cauteloso respecto a la posibilidad de que los textos bíblicos digan realmente algo sobre el futuro definitivo de la creación (al margen de los seres humanos) en A. VÖGTLE, «*Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde...*» (Apk 21,1). *Zur kosmischen Dimension neutestamentlicher Eschatologie*, en E. GRÄSSER - O. MERK (edd.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80. Geburtstag*, Mohr, Tübingen 1985, 303-333.

¹³⁰ Al respecto, cf., entre otros, MOLTMANN, *Das Kommen Gottes*. Desde la liturgia, especialmente la celebración eucarística, se abren perspectivas de especial interés para el futuro

Una traducción plástica de este ideal cristiano de una vida en plenitud, presidida por la realidad de Dios y reconciliada con los seres humanos y con la naturaleza circundante, se halla en muchas representaciones de la vida eterna como “paraíso” recreado.¹³¹ El ideal plasmado representaba con frecuencia lo contrario de la realidad diariamente vivida y experimentada, la nostalgia del paraíso perdido,¹³² la contrafigura de la cotidianeidad terrenal. Su descripción, no obstante, responde a una circularidad de proyección y de anticipación entre vida presente y vida futura, paraíso terrestre y paraíso celeste, creación inicial y nueva creación, cuyo verdadero alcance no se agota aplicando únicamente la hermenéutica de la sospecha.¹³³

No es fácil, ciertamente, hacerse una idea cabal ni una descripción precisa de cómo será la transformación última de los «nuevos cielos» y «la nueva tierra». El discurso escatológico contemporáneo tiene aquí un tema complejo y estimulante, que hasta ahora quizás no había recibido una atención muy explícita, pero que está originando estudios de gran interés sobre lo que podemos llamar una escatología cósmica¹³⁴ (con diversas ramificaciones hacia la integración p.e. de los animales no humanos en la comunión escatológica¹³⁵). Las dificultades tienen que ver con la interpretación de los textos bíblicos que podrían tomarse como punto de partida (¿expresiones poéticas y metafóricas o afirmaciones que dan pie para ir más allá?), así como con su confrontación con las distintas hipótesis científicas relativas al

del cosmos como nueva creación, cf. J. ZIZIOLAS, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994; A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Liturgie et cosmos. Conférences Saint-Serge, XLIVe Semaine d'Études Liturgiques (Paris 1997)*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1998.

¹³¹ Cf. J. BASCHET, *Vision béatifique et représentations du paradis (XIe - XVe siècle)*, en «Micrologus» 6 (1998) 73-93; J. DELUMEAU, *Que reste-t-il du paradis?*, Fayard, Paris 2000.

¹³² Cf. F. GIARDINI, *Dalla nostalgia di patria alla nostalgia del paradiso*, en «Sacra Doctrina» 49 (2004) 421-450.

¹³³ De estas descripciones, incluidas en el cap. relativo a la esperanza en la vida eterna, me he ocupado con mayor detención en mi trabajo, DEL CURA ELENA, *Vida eterna*.

¹³⁴ Cf. M. REMENYI, *Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmischen Eschatologie*, en TH. HERKERT - M. REMENYI (eds.), *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, 174-221; J. WERBICK, *Hoffnung für diese Welt auf eine neue Welt*, en U. SWARAT - TH. SÖDING (eds.), *Gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, Herder, Freiburg i.B. 2013, 191-226.

¹³⁵ Cf. T. HARVIE, *Eschatological Communion: Human and Nonhuman Animals in Light of Evolution*, en «Toronto Journal of Theology» 34 (2018) 47-62; S. HORSTMANN - T. RUSTER - G. TAXACHER, *Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Pustet, Regensburg 2018.

destino final del universo (¿fin del mundo por procesos de calentamiento o de enfriamiento? ¿resurgir continuo de mundos nuevos y renovados?).¹³⁶ De modo análogo a lo sucedido con la idea de “creación”, también en este caso con la idea de una “plenitud final del cosmos entero” estamos ante un campo donde es necesario prolongar el diálogo entre fe y ciencia.¹³⁷

Pero, más allá de cuál sea la hipótesis científica con más fuerza de convicción o con mayor coherencia, la esperanza cristiana puede hablar no de una “aniquilación” final del universo (en el sentido estricto de “volver a la nada” contrapuesto a la “creación de la nada”),¹³⁸ sino de una “transformación” del mismo en conexión con la resurrección de los muertos.¹³⁹ Profesando respecto al “cómo” de la transformación última una escatología “negativa” vinculada a un saber teológico que se autocomprende como *docta ignorantia* (cf. *Spe salvi*) hay, sin embargo, razones teológicas a favor del “que”, e.d., del hecho de la transformación última y de la esperanza en una «nueva creación».¹⁴⁰

La fidelidad de Dios, amigo de la vida (Sab 11,26), hacia el conjunto de la creación, lleva a esperar que no terminará aniquilando las obras de sus manos. Es un Dios fiel. Lo acontecido con la resurrección de Jesucristo, que en su corporeidad resucitada sigue siendo nuestro Mediador único de la salvación, así como el acontecimiento escatológico de la resurrección de los muertos, están diciendo que al menos una parte de esta creación corporal y material ha alcanzado ya su transformación plena y última. Anticipación y promesa del destino reservado a toda la creación, cuando

¹³⁶ Cf. K. FISCHER, *Kosmos und Weltende. Theologische Überlegungen vor dem Horizont moderner Kosmologie*, Matthias-Grünewald, Mainz 2001.

¹³⁷ Cf. H. MÜLLER (ed.), *Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004; H. KESSLER, *Schöpfung denken im Gespräch mit heutiger Naturwissenschaft*, en M. BÖHNKE e.a. (eds.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper*, Pustet, Regensburg 2008, 297-331.

¹³⁸ Cf. M. REMENYI, *Apokalyptischer Weltenbrand oder Hoffnung für den ganzen Kosmos? Theologische Überlegungen zum Ende der Welt*, en «Theologische Quartalschrift» 188 (2008) 50-68.

¹³⁹ Cf. J. GETCHA, *La transfiguration du monde*, en «Irenikon» 80 (2007) 23-35. La idea de transformación (*Verwandlung*) es hilo conductor de la escatología de WOHLMUT, *Mysterium*.

¹⁴⁰ Cf. B. KLAPPERT, *Adventliche Hoffnung und kosmische Verwandlung. «Die ganze Erde - die Fülle Seiner Herrlichkeit» (Jes 6,3)*, en «Theologische Literaturzeitung» 122 (1997) 313-322; P.C. SICOULY, *Die Kategorie «Neuschöpfung» und die Modelle der Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Neuschöpfung im Werk J. Moltmanns*, en «Catholica» 60 (2006) 184-217.

Dios llegue a ser todo en todo y en todos.¹⁴¹ Una cierta “capacidad de Dios” se ha de reconocer, por ello, al cosmos entero, donde integrar el sentido de una verdadera “liturgia cósmica”. Y la misma celebración de la eucaristía, donde el pan y el vino quedan transformados en receptáculos de una presencia única del mismo Cristo resucitado, puede considerarse realización anticipada de una escatología cósmica,¹⁴² en la que la creación entera esté como inhabitada por la presencia última de Dios.

5.4. *Ver a Dios y vernos en Dios*

Estos desarrollos más recientes en la escatología no implican olvido de las distintas representaciones que la esperanza de vida eterna ha ido adquiriendo a lo largo de la tradición bíblica y de la cultura occidental de impregnación cristiana.¹⁴³ De entre ellas destaca su comprensión como “visión de Dios”. “Ver” a Dios y “contemplar su rostro” es un anhelo permanente del hombre religioso, que atraviesa toda la tradición bíblica, encuentra en el Nuevo Testamento su formulación más densa y arraiga fuertemente en la teología patrística.¹⁴⁴ Nada extraño que, al hilo de la imagen bíblica del ver a Dios, la reflexión teológica posterior, especialmente en las discusiones medievales relacionadas con las opiniones de Benedicto XII (partidario de la dilación de la retribución definitiva hasta el momento de la resurrección) y con la doctrina establecida por la Constitución *Benedictus Deus* sobre el

¹⁴¹ Cf. T. JANTSCH, «*Gott alles in allem*» (1Kor 15,28), Vandenhoeck & Ruprecht, Neukirchen 2011.

¹⁴² Cf. ZIZIOULAS, *Il creato*.

¹⁴³ Entre otras obras, cf. C. MCDANNELL - B. LANG, *Heaven. A History*, Yale University Press, Yale 1988; U. BORK, *Paradies und Himmel. Eine Reise an die Schwellen des Jenseits*, Kreuz Verlag, Stuttgart 2004; D. STEINWEDE - D. FÖRST (edd.), *Die Jenseitsmythen der Menschheit*, Patmos, Düsseldorf 2005. Sobre dificultades de algunas representaciones tradicionales a la hora de hacer atractiva la idea del “cielo” y sobre algunas propuestas para superarlas, cf. W. BEINERT, *Der Himmel ist das Ende aller Theologie*, en «Theologisch-Praktischen Quartalschrift» 134 (1986) 117-127; CH.J. AMOR, *Himmlische Langeweile... Ist die christliche Lehre vom Himmel widersprüchlich?*, en «Zeitschrift für Katholische Theologie» 134 (2012) 281-301.

¹⁴⁴ Cf. en el transcurso de la contraposición entre teología bizantina y teología escolástica occidental, el estudio del teólogo ortodoxo V. LOSSKY, *Le problème de la «vision face à face» et la tradition patristique de Byzance*, en «Studia Patristica» 64 (1957) 512-537 (también en «Contacts» 204 [2003] 429-455).

momento de la retribución definitiva (*mox post mortem*),¹⁴⁵ haya concentrado durante mucho tiempo sus esfuerzos en determinar el contenido y las características de la visión definitiva de Dios, calificada como «visión beatífica».¹⁴⁶

Progresivamente, sin embargo, el recurso a esta imagen ha ido perdiendo capacidad evocadora y la conceptualidad teológica elaborada para dar razón de ella se ha vuelto cada vez más extraña a los hábitos mentales contemporáneos, hasta el punto de hallarse hoy, según opinión extendida, en una situación de marginalidad.¹⁴⁷ ¿Qué ha podido pasar para un cambio tan llamativo? Las modificaciones culturales y los cambios en las mentalidades humanas juegan seguramente un papel. Pero la misma reflexión teológica está obligada a preguntarse por su propia contribución a este extrañamiento creciente en razón del tipo de discurso utilizado.

La identificación del ver a Dios con la actividad exclusiva del comprender racional, que haría del cielo algo apropiado para reducidas élites intelectuales y carente de todo interés (por su hastío o aburrimiento) para la gran mayoría de los seres humanos, es una desfiguración unilateral de los textos bíblicos. Además, grandes representantes de la reflexión teológica sistemática como Tomás de Aquino no han ignorado la importancia del amor o de la caridad en la visión de Dios, aunque hayan acentuado las dimensiones intelectivas.

La visión de Dios es un tema central en el pensamiento de Sto. Tomás, el cual, sin embargo, no utiliza la tan conocida expresión de «visión beatífica».¹⁴⁸ «Ver» a Dios constituye para él el núcleo central de la bienaventu-

¹⁴⁵ Cf. BENEDICTO XII, Constitución *Benedictus Deus* (29 de enero 1936), en DH 1000s.

¹⁴⁶ Cf. CH. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes escolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Roma 1995 y de J. GIL I RIBAS, *El debat medieval sobre la visió beatífica. Noves aportacions*, en «Revista Catalana de Teologia» 27 (2002) 295-351 y 23 (2003) 135-196, 325-351.

¹⁴⁷ A esta marginalidad pastoral-teológica se refiere, p.e., URIBARRI, *Necesidad*, quien refiere el tema de la «visión beatífica» como uno de los más necesitados de renovación en el imaginario escatológico.

¹⁴⁸ Según J.P. TORRELL, *La vision de Dieu per essentiam selon Saint Thomas d'Aquin*, en «Micrologus» 5 (1997) 43-68 (aquí 43), Sto. Tomás habla de *visio beatificans* (5 veces), *visio beata* o *beatorum* (38 veces), *visio Dei* (241 veces), *visio Dei per essentiam* (164 veces). El estudio de Torrell pone de manifiesto el dominio y la precisión de un gran especialista en el pensamiento de Sto. Tomás; para lo que sigue me sirvo de este trabajo.

ranza última del ser humano.¹⁴⁹ Y él la presenta en términos de “conocer” a Dios. Pero la propuesta tomasiana representa un paso adelante respecto a las discusiones medievales, especialmente por su aportación a la doctrina del *lumen gloriae* (la luz que capacita para ver a Dios tal cual es) y por su mantenimiento de la distinción entre “ver” y “comprender”.

El momento en que Sto. Tomás elabora su propia propuesta estaba marcado por las divergencias, confrontaciones e incluso condenas relacionadas con la capacidad humana para conocer a Dios.¹⁵⁰ Y no era fácil integrarlas armónicamente. Admitir un cierto conocimiento de la esencia divina no legitimaba la ilusión de su comprensión exhaustiva. Acoger la importante actitud religiosa de respeto ante el misterio de Dios no implicaba renunciar a la esperanza bíblica de una visión cara a cara.

En este transfondo, Sto. Tomás desarrollará sus afirmaciones sobre la «luz de la fe» (*lumen fidei*), que ya en esta vida nos permite conocer y experimentar a Dios aunque de manera velada y escondida, hasta la doctrina de la «luz de la gloria» (*lumen gloriae*). E.d., para que la facultad humana de conocer a Dios pueda llegar a verlo tal cual es (*quid est*), se requiere una cierta semejanza entre esta capacidad y la esencia misma de Dios, función que corresponde precisamente a la luz de la gloria (*lumen gloriae*). Ésta constituye una luz creada por Dios y otorgada como gracia al ser humano, que actúa en él a la manera de un “hábito” (e.d., de una capacitación radical para moverse con la espontaneidad, libertad y delectación de los hijos de Dios en la visión cara a cara) y que los hace semejantes a Dios (deiformes). Importa retener también, en cualquier caso, que en la condición deiforme de quien ve a Dios cara a cara desempeña, según Sto. Tomás, un papel decisivo el amor de caridad. Tanto que la admisión tomasiana de diversos grados en la visión de Dios no se retrotrae a los diversos grados de inteligencia según la diversidad de capacidades intelectuales, sino a la intensidad

¹⁴⁹ Cf. D. MONGILLO, *Les béatitudes et la béatitude. Le dynamisme de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin: une lecture de la Ia-IIae q. 69*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 78 (1994) 373-388.

¹⁵⁰ Se trata sobre todo de la condena del año 1241, llevada a cabo por maestros parisienses y por el obispo de Paris Guillermo de Auvernia, quien aseguraba: «Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videbitur ab animabus glorificatis», *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, n° 128, 170. Cf., al respecto, P.M. DE CONTENSON, *La théologie de la vision de Dieu au début du XIIIe siècle. Le «De retributionibus sanctorum» de G. d'Auvergne et la condamnation de 1241*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 46 (1962) 409-444.

de los grados de caridad: donde el amor es más grande, el deseo es mayor y quien tenga un amor mayor tendrá una capacidad más grande para recibir al objeto de su deseo, verá a Dios con más perfección y será más feliz.

No obstante, que el bienaventurado vea a Dios bajo la «luz de la gloria» no significa que Dios deje ya de tener secretos para él, e.d., que se convierta en un objeto dominado por la capacidad de visión del ser humano. Al contrario, según Sto. Tomás, ver a Dios cara a cara es algo distinto de “comprenderlo” en el sentido de un dominio cognoscitivo, completo y exhaustivo. Pues es imposible que un espíritu creado y finito pueda “comprender” a Dios en su esencia infinita. Lo cual vale también para los bienaventurados.

La visión de Dios, por otra parte, no se ha de comprender sólo como un acontecer aislado, a solas entre el alma individual y el Dios contemplado. Ver a Dios, en cuanto comunión con él, implica el gozo de una reciprocidad con los demás en Dios (*fruitio seinvicem in Deo*). Lo cual es mucho más que un simple “volver a verse de nuevo”. Al verse en Dios, los seres humanos se aceptan y se reconocen; e.d., veremos a los demás en el sentido de que nos conoceremos recíprocamente de un modo nuevo, como hasta entonces nunca nos habíamos conocido. La realidad corporal, que en esta vida terrena posibilita la comunicación entre los seres humanos, al mismo tiempo la limita, impidiéndonos ser transparentes del todo. Como asegura una obra reciente, el cuerpo es «camino de Dios».¹⁵¹ Y, en cuanto corporeidad transfigurada, no será ya obstáculo, sino medio para que la transparencia comunicativa sea plena y completa.

6. Una esperanza inquebrantable

A lo largo de este comentario se ha intentado presentar algunos núcleos de la escatología contemporánea donde se lleva a cabo la tarea de reconstruir teológicamente la esperanza cristiana. En ella se da, según *Spe salvi*, una vinculación estrecha entre la esperanza, grande y definitiva, y el Dios con rostro humano que en Jesucristo nos ha amado hasta el extremo. Así se explica la fascinación de la esperanza cristiana en los primeros siglos, sobre todo entre los más pobres, marginados y excluidos. Pero también entre clases más privilegiadas o favorecidas. Los diversos dioses y mitos,

¹⁵¹ Cf. A. GESCHE - P. SCOLAS (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Cerf, Paris 2005.

aunque seguían disfrutando del favor oficial, no encerraban ya entonces fuerza suficiente para configurar la existencia vital, ser portadores de esperanza o abrir un horizonte de vida más allá de la muerte.

Por ello, puede decirse que vivían en el mundo “sin esperanza y sin Dios”. He aquí una tesis enunciada en muchas otras ocasiones¹⁵² y reiterada en la encíclica: «El hombre necesita a Dios, de lo contrario se queda sin esperanza»; «quien no conoce a Dios... en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene la vida» (SS 23, 27). Sólo una gran esperanza que permita mantenerse en circunstancias difíciles y que implique el triunfo sobre la muerte merece tal nombre. Y esa esperanza está radicada en un Dios que llama del no ser a la existencia, resucita a los muertos y garantiza una vida eterna en plenitud. Un Dios que nos enseña el arte de vivir y de morir, porque pasó con nosotros por el valle de la muerte, nos libera para la vida eterna y nos otorga así una esperanza inquebrantable (cf. SS 6).

¹⁵² Cf. referencias ulteriores en S. DEL CURA ELENA, *Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo*, en «Estudios Trinitarios» 44 (2010) 159-237 (nn. 21-29).

ONTOLOGIA ED ESCATOLOGIA. SCHIZZO DI TEOLOGIA DELLA STORIA

GIULIO MASPERO

PATH 18 (2019) 351-370

1. *Arché e logos*

Metafisica ed escatologia sono intrinsecamente connessi da un punto di vista storico-speculativo. Sia per Platone, sia per Aristotele, infatti, la differenza tra protologia ed escatologia è impensabile. Il primo riconduce l'essere alla memoria di un'origine sovratorale, in modo tale che il tempo ciclico che caratterizza il cosmo può essere letto come immagine dell'eternità.¹ Così tutto è già dato nella perfezione dell'inizio e lo sviluppo del tempo non può essere altro che una degenerazione del prototipo. In tal modo il compimento della storia è un mero ritorno.

Lo Stagirita, in un certo senso, segue la posizione opposta che, proprio in quanto dialetticamente intrappolata nello stesso quadro metafisico finito e necessario, non si differenzia di fatto da essa. Infatti, il primato della causalità finale, riconosciuto da Aristotele,² non rappresenta un vero superamento della circolarità, poiché la causa efficiente e quella finale sono necessariamente connesse. Tra di esse non c'è un autentico spazio ontologico. Il compimento si raggiunge sempre seguendo le connessioni necessarie delle cause, senza un'autentica novità ontologica tra l'inizio e la fine, in

¹ Cf. PLATONE, *Timaeus*, 37d.

² Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1044b; *De somno et vigilia*, 455b; *De generatione et corruptione*, 335b.

quanto il Primo Motore attrae ogni cosa e la determina.³ Ciò ha la sua origine nella concezione metafisica stessa intesa come ricerca della realtà che fonda causalmente *ta physika*, cioè la natura.

Questo mostra come il fondamento di ogni escatologia è in primo luogo metafisico. Platone e Aristotele, infatti, inaugurano una seconda navigazione, che si stacca dai primi risultati filosofici dei presocratici, perché spinge la ricerca del primo principio al di là del cosmo visibile stesso, per rinvenire l'*arché* nell'ambito della dimensione intelligibile. Le idee platoniche o la forma aristotelica sono sempre principi metafisici che fondano il mondo visibile nell'invisibile. Platone dice che gli uomini sono alberi con le radici in alto, riconducendo lo sguardo metafisico alla memoria.⁴ Aristotele evidenzia, invece, l'atto, sviluppando l'intuizione platonica nella sequenza di motori che risale la scala metafisica verso la purezza attuale assoluta costituita dal Motore Immobile, pensiero di pensiero.⁵ Il fine dell'uomo, è dunque, essenzialmente connesso a tali insegnamenti riguardo il fondamento metafisico.

Così, sia Platone sia Aristotele si sono protesi con l'intelletto fino all'*arché* procedendo di causa in causa. Il termine greco che indica queste ultime è proprio *logos*. E la possibilità di tale ascesa va individuata in una struttura comune al pensiero di entrambi i grandi pensatori, secondo i quali il primo principio e il mondo risultano essere collegati da una serie di nessi causali necessari, indicati dal termine *logos* appunto. In tal modo dio e il cosmo costituiscono un unico livello metafisico, articolato in una scala di densità ontologica discendente a partire dalla perfezione dell'*arché* stesso. In questo quadro filosofico, il principio di individuazione è sempre legato a un elemento di imperfezione, poiché solo l'universale può essere identificato con la perfetta intelligibilità. Così già in Platone è la materia, plasmata dal demiurgo a partire dall'archetipo ideale, a introdurre il determinato, mentre in Aristotele a ciò si aggiunge l'interazione della coppia potenza-atto. Si tenga presente che quest'ontologia che abbraccia in unico livello sia il primo principio sia il mondo è caratterizzata da finitezza ed eternità. Si ha, così, solo un'apparente escatologia, in quanto il compimento dell'uomo si gioca sul superamento della dimensione materiale o potenziale, attraverso

³ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1072b.1-4.

⁴ Cf. PLATONE, *Timaeus*, 90ab.

⁵ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1072a.21-26.

la ragione, in un quadro ontologico che di per sé è statico, proprio in quanto finito ed eterno. Tutto si risolve nell'essenza di per sé identificata con l'intelligibile.

Dalla prospettiva biblica questi due elementi metafisici dovevano essere, invece, radicalmente superati, perché il Creatore del mondo è infinito ed eterno, mentre il mondo è finito e temporale. Ciò spinse a un lungo processo, iniziato da Filone e portato avanti dai Padri anche in interazione con il neopitagorismo, lo stoicismo e il medio- e il neo-platonismo, per passare a una concezione ontologica a due livelli. Tra Dio e il mondo era necessario, infatti, introdurre un autentico *gap* metafisico, uno iato infinito che distinguesse l'unica ontologia caratterizzata da infinitezza ed eternità rispetto all'ontologia del mondo creato, segnato radicalmente da un inizio nel tempo e dalla finitudine. Ed è proprio in tale quadro, dove l'escatologia assume un ruolo fondamentale, come la tensione messianica ebraica dimostra. All'universale dell'intelligibile si affianca la dimensione dell'esistenza, della persona. Il Dio d'Israele definisce se stesso come l'Essere ma a partire dal pronome io. Uomini concreti come Abramo, Isacco e Giacobbe, diventano in un certo senso suoi attributi.⁶ È il Dio dei padri, cioè Dio in relazione, Dio conosciuto attraverso esistenze concrete. Con l'incarnazione questa rivelazione del valore ontologico infinito della dimensione storico-personale tocca una profondità inimmaginabile. L'assoluto è un falegname che muore crocifisso tra due malfattori. La croce come rivelazione delle profondità trinitarie dell'essere porterà a percepire il valore ontologico dell'esistenza nel cuore dell'essenza del primo principio. E questo implicherà una ricomprendimento profonda, ma graduale, dell'escatologia stessa, di per sé intrinsecamente legata alla concezione dell'assoluto.

2. Ontologia trinitaria ed escatologia

Gesù di Nazareth ha affermato, infatti, «prima che Abramo fosse, io sono» (Gv 8,58), rivelando di essere Figlio eterno del Padre eterno, il quale non è Dio se non in lui. Dice: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14,10) ponendo una sfida immensa alla metafisica classica per la quale l'accidente e la partecipazione erano legate proprio all'inerire a una sostanza

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in ID., *La vita di Dio per gli uomini*, Jaca Book, Milano 2006, 55.

altra, cioè all'essere *in alio*. Ma qui il Padre stesso è *in Filio*, ragion per cui si impone la conclusione che il Figlio è eterno, cioè è l'assoluto, argomento poi ripetuto per lo Spirito Santo, che in quanto Spirito del Padre e del Figlio è in loro, come la prima e la seconda persona sono in lui.

Questa nuova forma di identità richiederà lo sviluppo di una nuova ontologia, che è detta «trinitaria»⁷ proprio perché affronta il problema del rapporto tra il primo principio e il mondo alla luce del *gap* introdotto dai Padri della Chiesa nello sviluppo del dogma trinitario. A poco a poco essi giunsero a una comprensione relazionale dell'identità delle tre persone divine a partire dal dato scritturistico dei loro nomi propri rivelati, i quali dicono relazione. Padre, Figlio e Spirito-Amore fanno, infatti, riferimento l'uno all'altro.

Ma ciò richiese un percorso che sinteticamente si può far iniziare da Giustino (100-165), il quale come buon filosofo era ben conscio della sfida. La sua stessa biografia lo portò a spiegare la distinzione tra il Padre e il Figlio in termini di *logos*, riprendendo il prologo giovanneo. Il Padre da sempre pensa il mondo così che tale pensiero è suo, è in lui, ma è distinto da lui. Quindi, ogni verità conosciuta dall'uomo prima dell'incarnazione può essere riletta come espressione del *logos* e, quindi, patrimonio cristiano. Ma la soluzione presentava due lati oscuri principali:⁸

- a) l'esistenza del Figlio, per quanto eterna, veniva legata necessariamente al cosmo, a causa dell'identificazione con il *Logos*;
- b) la piena divinità rimaneva esclusiva solo del Padre, il quale per questo non era detto persona, in quanto il termine indicava limitazione e veniva predicato solo del Figlio.⁹

Per Giustino si può dire che non è il mondo a essere per il *Logos*, ma esattamente il contrario. La distinzione tra le persone divine è ancora platonicamente veicolo di subordinazione. È estremamente significativo come la distinzione intratrinitaria e quella tra il primo principio e il mondo appaiano qui sovrapposte e non perfettamente distinte. Il *gap* non è, infatti, ancora stato formulato in tutta la sua forza.

⁷ Cf. P. CODA, *L'ontologia trinitaria: cos'è?*, in «Sophia» 4 (2012) 159-179.

⁸ Cf. GIUSTINO, *Apologia* I, 46, 2, 1-3, 6.

⁹ Cf. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 127.

Per questo si rivelerà essenziale il contributo di Origene (184-253), il quale supera la teologia del *logos* degli apologisti¹⁰ per formulare la chiara appartenenza a un unico livello ontologico del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.¹¹ Afferma, infatti, che nella Trinità non si dà il più e il meno, formula metafisicamente riservata alla pienezza sostanziale.¹² Il *gap* è qui perfettamente espresso. Eppure, proprio nel contesto della teologia trinitaria di Origene apparve con forza la necessità di un ulteriore sviluppo metafisico che portasse a una vera e propria ontologia trinitaria. Infatti, l'Alessandrino cerca di distinguere le tre persone divine dal creato attribuendo solo a loro la pura spiritualità.¹³ Sia gli angeli sia gli uomini, invece, sarebbero caratterizzati da un elemento corporale, tanto più sottile quanto più loro fossero prossimi alla perfezione. Come si nota immediatamente, mancava una concezione della *physis* forte come quella che sarà sviluppata da Atanasio nel IV secolo. E ciò ha un chiaro riflesso escatologico nell'*apokatastasis*. Così, secondo Origene, il Figlio è Dio di secondo grado rispetto al Padre e né lui né lo Spirito si identificano con gli attributi divini del Padre, ma solo ne partecipano.¹⁴ Si può dire che l'Alessandrino avverte con forza la necessità di distinguere l'ontologia della Trinità da quella del creato, ma i suoi tentativi, per quanto geniali, continuano in parte a proiettare in Dio la metafisica sviluppata in ambito categoriale. La strutturazione del primo principio, infatti, evidenzia un'insufficienza ontologica a livello della distinzione immanente delle tre persone divine riferita a una deficienza metafisica. Senza che si dia una vera e propria subordinazione, il Padre, il Figlio e lo Spirito appaiono ancora disposti in una scala ontologica di grado decrescente.

La crisi ariana prenderà le mosse proprio da tale tensione espressiva. Sia Ario (256-336) sia Eunomio (335-393) si richiameranno alle espressioni di Origene, portando la gradazione ontologica fuori dall'immanenza divi-

¹⁰ Cf. Cf. D. PAZZINI, *In principio era il Logos. Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983; ID., *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 11 (1994) 45-56.

¹¹ Per una seria difesa dall'accusa di subordinazionismo a Origene, si veda I. RAMELLI, *Origen's anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line*, in «Vigiliae Christianae» 65 (2011) 21-49.

¹² Cf. ORIGENE, *De principiis*, I, 3,7.

¹³ Cf. ORIGENE, *Commentarii in Evangelium Joannis*, XIII, 21, 140, 1-12.

¹⁴ Cf. *ibid.*, II, 10, 76, 2-7.

na. Se il Figlio è un *dio* di seconda categoria, allora, in nome del *gap*, che la dottrina della creazione esige, egli deve essere una creatura, e quindi originato nel tempo. Ma allora ci deve essere stato un tempo in cui la seconda persona non era e, quindi, Dio non era Padre. Atanasio (296-373) risponde con l'introduzione della teologia delle nature, in base alla quale la Trinità si identifica con l'unica natura eterna e infinita, che un *gap* assoluto separa da tutte le altre nature create nel tempo e finite. In altri termini, l'Alessandrino esclude che ci possano essere zone grigie all'interno del *gap* stesso. La trasmissione della perfetta divinità nell'immanenza divina è, invece, assicurata da una proporzionalità perfetta per la quale il Figlio-Logos è in rapporto con il Padre proprio come lo Spirito è in rapporto con il Figlio-Logos.¹⁵ Si tratta già dell'elaborazione di una grande novità ontologica che riesce a rispondere agli argomenti ariani proprio a partire dalla funzione proporzionale del *logos* anche nella tradizione platonico-pitagorica e geometrica. Tuttavia, tale soluzione riceverà le critiche degli pneumatomachi, cioè di quel gruppo eterodosso che accettava la divinità del Figlio, a partire dal fatto che fosse generato e, quindi, della stessa natura del Padre, ma che negava la divinità della terza persona, proprio perché questa non è *figlio*. Le critiche cercavano di mettere in crisi il pensiero trinitario affermando un *aut-aut*: o la seconda persona non è l'Unigenito, perché ha nello Spirito un fratello, oppure il Padre deve essere nonno dello Spirito stesso, in quanto genitore di chi lo ha generato. La dimostrazione procedeva per assurdo, in quanto entrambe le conclusioni erano manifestamente inaccettabili.¹⁶

Entra qui in scena il pensiero cappadoce, che avrà la forza di presentare, in particolare con i due Gregorii, una vera e propria ricompressione dell'ontologia in chiave relazionale. Il punto è proprio legato alla necessità di distinguere le persone divine nell'immanenza solo a partire dalla differenza delle loro relazioni di origine.¹⁷ Ma ciò esige una revisione della metafisica aristotelica su un punto capitale: per lo Stagirita la relazione non solo era un semplice accidente, ma addirittura era il minimo tra di essi, in quanto per sussistere non aveva bisogno di una sostanza, ma ben di due, tanto da escludere che la sostanza stessa potesse appartenere ai relativi.¹⁸ La

¹⁵ Cf. ATANASIO, *Epistula ad Serapionem* II, 10,2.

¹⁶ Cf. *ibid.*, III, 1,3.

¹⁷ Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 31 (*De Spiritu Sancto*), 9.

¹⁸ Cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

relazione era concepita come escrescenza della sostanza, la cui perdita in nulla poteva modificare la sostanza stessa. Per i Cappadoci, invece, i nomi propri delle persone divine dicono relazione, introducendo una distinzione all'interno dell'unica sostanza eterna e infinita. La novità radicale di tale distinzione consisteva nel fatto che essa implicasse la perfetta identità di ciascuno dei distinti con gli attributi divini, di per sé unici. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, dunque, la stessa cosa, Dio, ma l'uno non è l'altro perché le relazioni insite nei loro stessi nomi li distinguono.

La novità è formulata in termini formalmente metafisici da Gregorio di Nissa (335-394), il quale si trova a fronteggiare l'uso di *schesis* da parte di Eunomio proprio al fine di mostrare la presunta differenza sostanziale delle tre persone divine.¹⁹ Così il fratello di Basilio (330-379) afferma chiaramente che il *Logos* appartiene ai relativi (*ta pros ti*) e che la caratteristica che distingue ogni persona dalle altre è il *pôs einai*, cioè il suo modo di sussistenza, la relazione attraverso la quale possiede eternamente e perfettamente l'essere infinito ed eterno che è Dio.²⁰ Il *pôs einai* stesso è una modifica del *pôs echein* stoico, che è portato dal livello dell'avere, cui etimologicamente si richiama anche la *schesis*, a quello dell'essere. Così, il fatto che il Figlio è nel Padre come il Padre è nel Figlio viene letto ora non più come prova a partire dalla metafisica aristotelica della loro differenza sostanziale, ma piuttosto come affermazione della loro consustanzialità a partire da una nuova ontologia nella quale la relazione può abitare l'immanenza della sostanza divina oltre il *gap*.²¹ Per questo il *Logos* prima, e lo Spirito dopo, passeranno dall'essere figure di mediazione ontologica che collegano i diversi livelli ontologici tra Dio e il mondo, ad abitare e definire l'immanenza divina. Gregorio di Nissa dovrà spingersi a presentare la terza persona come la potestà regale comunicata dal Padre al Figlio nell'atto della generazione per il quale il Figlio è Re proprio come il Padre è Re. Di più, la seconda persona restituisce alla prima eternamente e perfettamente tale potestà che può anche chiamarsi *Gloria*.²² Analogamente anche Gregorio di Nazianzo (329-390) presenta lo Spirito *tra* il Padre e il Figlio, in

¹⁹ Cf. EUNOMIO, in GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 151,1-152,1.

²⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 1, 386, 9-11.

²¹ Sulla lettura patristica delle categorie aristoteliche, si veda il recente M. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, London 2019.

²² Cf. G. MASPERO, *Dio trino perché vivo*, Morcelliana, Brescia 2018, 110-113.

modo tale da superare ogni possibile critica da parte degli pneumatomachi che riconoscevano la divinità delle prime due persone divine, ma negavano quella della terza.²³ Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono così presentati in modo correlativo l'uno all'altro, in quanto ciascuno di essi si identifica con l'unica eterna e infinita sostanza divina, distinguendosi reciprocamente solo a livello di relazione.

Che si tratti di un'autentica novità ontologica può essere evidenziato confrontando tali affermazioni con il pensiero di Plotino (204-270) e Porfirio (233-305) secondo i quali l'essere generato implicava necessariamente inferiorità metafisica del generato rispetto al generante, insieme all'impossibilità che la relazione potesse essere elevata a livello sostanziale.²⁴ Il primo principio doveva, per loro, essere assolutamente privo di relazioni.²⁵ Il punto qui in gioco è la distinzione tra ontologia e gnoseologia. Nella prospettiva patristica, infatti, l'essere non si identifica con l'intelligibile, ma è mistero di profondità infinita. La convertibilità degli universali è mantenuta poiché il *Logos* è conoscenza ed espressione assoluta dell'Essere, ma in quanto persona divina, perché ora solo Dio può dire Dio. La conoscenza diventa relazione. E ciò vale anche per il mondo creato ed eminentemente per l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Solo la relazione con il Dio uno e trino può rivelare la vera identità della creatura. Qui l'ontologia trinitaria appare in tutta la sua forza: la ricomprensione in chiave relazionale del primo principio induce, infatti, una rilettura del mondo a partire dal nuovo statuto ontologico della relazione stessa.

E proprio qui emerge il ruolo essenziale del rapporto tra escatologia e ontologia. L'esempio di Gregorio di Nissa è particolarmente significativo, anche per l'influsso da lui esercitato sulla teologia contemporanea, come dimostrano gli esempi di Jean Daniélou (1905-1974) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Se il primo principio è in sé relazionale, allora la relazionalità nel mondo dovrà essere riconosciuta come elemento costitutivo dell'immagine e somiglianza divina impressa nella creatura. Di più, il rapporto stesso tra primo principio e mondo dovrà essere riletto in termini di relazione libera di dono. Ma quali conseguenze questo può avere per l'escatologia?

²³ Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 31 (*De Spiritu Sancto*), 2.

²⁴ Cf. PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia*, 13.

²⁵ Cf. PORFIRIO, *In Platonis Parmenidem commentaria*, III, 32-IV, 4.

Due elementi del pensiero di Gregorio di Nissa possono risultare di interesse: l'*akolouthia* e l'*epektasis*. Il primo è un vero e proprio principio architettonico della sua teologia, che è presente dall'esegesi fino all'escatologia, appunto.²⁶ Si tratta di un termine di origine aristotelica e stoica, relativo alla concatenazione di cause che costituiscono la trama di fondo del reale, al di là delle apparenze più superficiali. Qui emerge la novità rivelata che obbliga a estendere la ricerca dalla connessione di cause necessarie alla successione di cause libere, caratterizzata, come detto, da un iato ontologico tra la causa efficiente e quella finale. Tale *gap* orizzontale è riflesso di quello verticale tra il Dio unitrino e il mondo. Quindi, la nuova lettura delle relazioni intratemporali, con la scoperta del valore della storia in quanto cammino verso l'*eschaton*, nel quale l'*Eschatos* cristico stesso è presente, è conseguenza dell'ontologia trinitaria sviluppata dai Padri. La storia non è più semplice riflesso dell'eterno, cioè già data, ma la libertà del dono di Dio, cui sinergicamente risponde la libertà dell'uomo, tesse una trama di relazioni nelle quali l'Assoluto, e quindi il primo principio meta del pellegrinaggio cristiano, si dà nel tempo, nell'istante, nell'esistenza. L'*akolouthia* non è più, dunque, come il mero svolgimento di un teorema, una deduzione che si dispiega solo in apparenza nella storia, ma di fatto è già tutta contenuta nelle premesse. Ma ora il tempo è luogo del dialogo, casa delle relazioni libere e autentiche, cioè dell'incontro con quel fine ultimo che già cammina con l'uomo, donando unità "da dentro" alla sua esistenza, per renderla, quindi, proprio *akolouthia*. Si può, dunque, dire che tale concezione è riflesso del *gap* ontologico il quale permette di rileggere in chiave relazionale il rapporto del singolo evento con il fine ultimo, costituendo la storia come tale, non in opposizione dialettica rispetto all'eterno, ma proprio in relazione ad esso.

Ancor più significativa è l'*epektasis*, espressione ispirata al paolino «dimentico del passato e proteso [ἐπεκτεινόμενος] verso il futuro» in Fil 3,13, che punta verso un doppio movimento metafisico. Essa indica, infatti, la dinamica dell'unione escatologica dell'uomo con Dio in termini relazionali, appunto. Una volta che l'uomo avrà definitivamente determinato la sua libertà a essere rivolta alla sorgente di ogni bene, riceverà sempre più se stesso dal Padre in Cristo per lo Spirito Santo, diventando nella sua

²⁶ Cf. J. DANIELOU, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, in «Revue des Sciences Religieuses» 27 (1953) 217-249 e ID., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, 18-50.

finitudine sempre più capace di accogliere in sé l'infinito di Dio. Così, nella composizione del termine stesso, *l'epi* esprime la realtà dell'autentica unione con Dio e della partecipazione della sua natura divina, mentre *l'ek* significa il permanere della trascendenza divina, in quanto si ha sempre un *oltre* in questa partecipazione, non per un limite, ma per la perfezione e infinitezza del Partecipato.²⁷

L'eschaton viene, così, riletto da Gregorio di Nissa in senso dinamico, proprio perché il primo principio è trinitario e, dunque, relazionale e personale. Essenza ed esistenza si compenetrano nel primo principio cristiano, fino al punto che di riflesso, a partire dalla presenza delle persone divine in esso, il tempo, da mero *chronos*, diventa storia, grazie alle relazioni che da dentro trasfigurano gli istanti in *kairoi*, imprimendo unità e direzione all'insieme nella sua relazione con Dio. Così il destino ultimo dell'uomo stesso viene riletto come rapporto di continua trasformazione dell'anima, baciata nella sua finitezza dall'eterno infinito, che sempre più la trasforma in *ciò* che lui è, senza che mai si confonda con *chi* lui è.

3. La teologia contemporanea: Daniélou e von Balthasar

La comprensione ontologica dell'escatologia a livello patristico può, dunque, essere letta come fondamento di una teologia della storia. Nel secolo XX tale fondamento si è rivelato estremamente fecondo per il *ressourcement* della teologia contemporanea. La necessità di quest'ultimo era stata resa evidente dalla sfida posta al pensiero cristiano dalla reazione dialettica al sostanzialismo, che produsse un esistenzialismo caratterizzato da un volto anticristiano, come nel caso di Sartre. Ad esso si affiancò uno sviluppo autenticamente cristiano. È proprio in quest'ultima linea che si sono collocati grandi teologi del XX secolo, come von Balthasar e Daniélou, per mostrare le radici trinitarie della scoperta da parte del pensiero umano del valore dell'esistenza.

La dialettica tra essenza ed esistenza, da cui deriva anche quella tra essere e storia, trova, infatti, le sue cause proprio nella negazione del *gap* ontologico introdotto dai Padri della Chiesa nell'idealismo, particolarmente in Friedrich Hegel (1770-1831), vera secolarizzazione del pensiero trinitario.

²⁷ Cf. J. DANIÉLOU, in GREGORIUS NYSSENUS, *From glory to glory: texts from Gregory of Nissa's mystical writings*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1961, 59.

Essa era stata preceduta dall'operazione di Renato Cartesio (1596-1650), il quale aveva richiuso il soggetto in quello spazio interiore che proprio il cristianesimo aveva permesso di scoprire attraverso la dottrina della creazione a immagine e somiglianza. Ma la realtà della secolarizzazione del pensiero trinitario è tragicamente svelata da Friedrich Nietzsche (1844-1900), il quale trasforma l'*Aufhebung* hegeliana in una nuova tesi di fronte alla quale lui stesso si pone come antitesi. Tale presa di posizione, nel suo essere radicalmente ed esplicitamente anticristiana, ha fatto emergere anche il punto di negazione del pensiero trinitario insito in Hegel stesso, al di sotto dell'apparenza triadica.²⁸

Il punto è che ogni forma di pensiero incapace di ammettere il proprio limite e, quindi, di riconoscere l'eccedenza del reale, è condannato a rimanere intrappolato tra identità e dialettica, che di per sé sono patologie della relazione quando essa è ridotta alla dimensione concettuale. Perché si possa dare una relazione reale, e non solo pensata, è necessario, invece, mantenere contemporaneamente la dimensione sostanziale e quella relazionale, come fecero i Padri. Senza sostanza, infatti, non si può formulare in modo netto la differenza di tra Dio e il mondo, e quindi affermare l'eccedenza della Trinità rispetto al creato. Ma in assenza di un vero *gap* ontologico, il pensiero umano tende a proiettare le proprie categorie in Dio, cadendo nella tentazione idolatrica. L'idolo, infatti, è sempre un'immagine, un simbolo, che usurpa la valenza relazionale intrinseca nel bene parziale che lo costituisce, cessando di rinviare oltre se stesso.

Per questo sia Daniélou sia von Balthasar si sono sforzati di rispondere alla sfida posta al pensiero cristiano dall'ermeneutica. Senza una convergenza di sostanza e relazione, infatti, l'operazione di Martin Heidegger (1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002) rischia di intrappolare l'uomo nella dimensione intellettuale dove avviene l'interpretazione, che non giunge, però, mai a rinviare a un *oltre* ontologico, per rimanere sempre nell'*al di qua* logico.

I due teologi citati sviluppano una vera e propria ontologia della storia che nella sua origine trinitaria si configura come teologia della storia e non come mera filosofia della storia. Nei loro volumi dedicati alla questione,

²⁸ Cf. M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico*, L'Epos, Palermo 1990, in particolare p. 44.

infatti, entrambi esplicitano l'intenzione di rispondere all'esistenzialismo.²⁹ Da un punto di vista dogmatico il loro lavoro è specialmente prezioso e non ancora del tutto apprezzato. In particolare, nella loro teologia questa ontologia della storia si traduce in una concezione dell'escatologia che è intimamente legata a un'ontologia ripensata alla luce della rivelazione trinitaria, alla scuola dei Padri.

Daniélou riconosce proprio in Gregorio di Nissa una possibilità di risposta efficace alle domande dell'epoca contemporanea per l'accostamento di esser e storia presente nel pensiero del Padre cappadoce.³⁰ L'analisi ontologica è estremamente lucida:

L'idea di cambiamento è, in Gregorio, perfettamente positiva e rappresenta un contributo di valore alla teologia. Per Platone, in effetti, ogni cambiamento è un difetto e, se il mondo intelligibile è superiore al mondo sensibile, è precisamente in quanto esso è immutabile. Lo stesso Origene non sfugge a questa difficoltà: il cambiamento non è mai per lui altro che una degenerazione rispetto a uno stato di perfezione iniziale. Ma con Gregorio l'equazione bene = immutabilità, male = cambiamento è invertita.³¹

Ciò ha delle importanti conseguenze epistemologiche per il discorso sul Dio uno e trino. Il punto di accesso alla sua conoscenza non può essere, infatti, che la presa di conoscenza della radicale impotenza dell'uomo e, quindi, l'umiltà totale, perché il pensiero stesso attinge il vero solo nella sequela, come Mosè che vede Dio da dietro e Pietro che deve seguire Gesù.³² La storia delle missioni divine è da Daniélou concepita come prolungamento delle relazioni intratrinitarie,³³ in modo tale che la vita spirituale stessa e il compimento escatologico del mondo consistono nel partecipare a tali relazioni, immergendosi in esse attraverso le missioni divine, cioè il rapporto personale con il Cristo e lo Spirito nella storia e nell'esistenza concreta.³⁴ Il pensatore francese parla esplicitamente di ontologia trinitaria, riconoscendo

²⁹ Cf. J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1957, 14 e H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969, 21.

³⁰ Cf. J. DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica, Roma 1991, 11.

³¹ J. DANIELOU, *Introduzione*, in GERORIUS NISSENIUS, *La colombe et la ténèbre: textes extraits des «Homélie sur le Cantique des Cantiques» de Grégoire de Nysse*, Editions de l'Orant, Paris 1967, 13-14.

³² Cf. J. DANIELOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1969, 30.

³³ Cf. J. DANIELOU, *Dio e noi*, Paoline, Alba 1967, 122 e ID., *La Trinità e il mistero*, 67.

³⁴ Cf. DANIELOU, *La Trinità e il mistero*, 52.

alla luce del pensiero dei Padri, e in particolare di Gregorio di Nissa, che il fondo dell'essere non è né la materia, né lo spirito, né l'uno, ma la comunione delle persone divine.³⁵ Proprio tale coscienza acuta della penetrazione di relazione e sostanza in Dio rende possibile rileggere sia la materia, sia lo spirito, sia l'uno dalla prospettiva trinitaria, assegnando loro un valore di fatto infinito.³⁶ Paradossalmente, così, il *gap* non allontana, ma avvicina l'uomo a Dio, perché la differenza radicale tra la natura eterna e il creato permette di leggere il loro rapporto come relazione eterna di dono, superando ogni bisogno di proteggere Dio attraverso un abbassamento dialettico del mondo rispetto al primo principio.

Per cogliere il ruolo fondamentale della ricomprensione ontologica dell'escatologia patristica nell'esistenzialismo cristiano di Daniélou è significativo il fatto che il *Festschrift* a lui dedicato porti come titolo proprio *Epektasis*.³⁷ Egli, infatti, ha ripreso tale categoria dal Nisseno trasformandola in una chiave di lettura di tutta la propria teologia. La forza e l'ardire della lettura del teologo francese sono evidenti:

In effetti, per Gregorio, Dio e l'uomo fanno ugualmente parte del mondo intelligibile. In questo Dio e l'anima sono dello stesso ordine. Ma la differenza essenziale è che Dio è infinito in atto, mentre l'anima è infinito in divenire. La sua divinità consiste nel trasformarsi in Dio. Si comprende perché da questa prospettiva il progresso sia costitutivo per l'anima stessa. Infatti, se essa è un infinito in divenire, per essa la creazione deve necessariamente prendere la forma di una crescita, senza la quale questa sarebbe finita, caratteristica del mondo materiale. Così la grazia, che è questa perpetua aggiunta di nuovi beni, è precisamente l'*epektasis*, che la mantiene sempre rivolta verso oltre se stessa.³⁸

Si ha, infatti, nel pensiero del cardinale francese fecondato dai suoi studi su Gregorio di Nissa, una ricomprensione dinamica della teologia che prende le mosse dallo studio della dimensione spirituale, a partire dalla comprensione che «la perfezione è il progresso stesso»,³⁹ ma si estende alla

³⁵ Cf. *ibid.*, 37.

³⁶ Cf. *ibid.*, 13.

³⁷ C. KANNENGIESSER - J. FONTAINE (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972.

³⁸ *Ibid.*, 299.

³⁹ DANIÉLOU, in GREGORIUS NYSSENUS, *From glory to glory*, 52.

riflessione sulla storia stessa e sul suo fondamento ontologico. Qui entra in gioco l'*akolouthia*:

Ma si tratti di vita o si tratti del cosmo, l'*ἀκολουθία* appare sempre in sostanza legata alla realtà del tempo. E in ciò sta in definitiva la sua importanza. Nessun mistero ha assillato tanto Gregorio quanto quello del tempo. Alla giuntura del pensiero greco con il pensiero cristiano, ne avverte da un lato la tragicità e la legge inesorabile; prova l'impazienza dei ritardi e l'ansia del ripetersi. Ma non risponde a questo dramma con l'evasione platonica fuori del tempo, ma con l'affermazione cristiana d'un senso del tempo che gli conferisce un valore positivo presentandolo come il luogo di un disegno divino.⁴⁰

Tale passaggio è fondato ontologicamente a partire dalla comprensione del fatto che l'*eschatos* è la Trinità, in modo tale che tutta la storia si dispiega dalla Trinità alla Trinità, quindi superando nella libera relazione del dono l'*exitus-reditus* neoplatonico, di per sé metafisicamente segnato da necessità, come le onde che si infrangono sulla battigia per ritornare al mare. Per Daniélou, invece:

Le persone divine vogliono comunicarci la loro vita sovrabbondante, secondo la misura della nostra capacità. Sappiamo bene quanto questa capacità sia piccola: ma si dilata a misura che la vita trinitaria ci si comunica, a misura che ne siamo invasi: gli spazi ristretti sono sempre quelli del nostro cuore. La vita trinitaria a poco a poco rende i nostri cuori più capaci, nel senso etimologico della parola, di una comunicazione più grande e più vasta, come si può constatare nei santi.⁴¹

Si vede il risultato dell'iterazione teologica di *akolouthia* ed *epektasis*. L'eternità e il tempo non sono, dunque, in rapporto dialettico, ma proprio perché la Trinità è «il fondo ultimo di ogni realtà»,⁴² all'uomo è possibile ora e sempre dare del tu all'Essere per quel darsi del tu nell'Essere, che costituisce la vita intradivina.

Così l'uomo passa di gloria in gloria e tutta la storia della salvezza può essere considerata una rivelazione progressiva della Trinità ineffabile.⁴³

⁴⁰ DANIÉLOU, *Saggio sul mistero della storia*, 264.

⁴¹ *Ivi*.

⁴² *Ibid.*, 9.

⁴³ DANIÉLOU, *Dio e noi*, 121.

Grazia e gloria sono distinte, ma relazionalmente una è unita all'altra, in modo tale che solo il peccato, cioè la presenza del non essere nella vita dell'uomo, può far percepire la storia come dialetticamente opposta all'escatologia, mentre nella prospettiva dell'Essere che è insieme sostanza e relazione, cioè alla luce dell'ontologia illuminata dalla rivelazione cristiana, tempo ed eternità non solo non si oppongono, ma si richiamano a vicenda.

Particolarmente ardua e preziosa è la lettura di von Balthasar, il quale riconosce il fondamento della storia nella filiazione intratrinitaria. La sua attenzione alla dimensione esistenziale è molto chiara, così come la preoccupazione di fondare ontologicamente la comprensione teologica della storia e dell'*eschaton*. Nel suo *La teologia della storia*, scrive:

Chi si accinge a interpretare l'elemento storico nella sua totalità, se non vuol cadere in un mito gnostico, deve stabilirvi un soggetto universale che vi operi e vi si riveli, soggetto che al tempo stesso è un'essenza normativa generale. Ora, tale entità può essere o Dio medesimo, ma egli non ha bisogno di alcuna storia per mediarsi a se stesso, o l'uomo, ma questi, come soggetto libero e agente, è un determinato singolo, che manifestamente non può dominare la storia nella sua interezza.⁴⁴

La storia e, quindi, l'escatologia, sono contemplate dalla prospettiva di un enigma ontologico, che è quello percepito dall'esistenzialismo il quale, per quanto possa essere inteso anche come secolarizzazione del cristianesimo frutto della dialettica, più profondamente punta a una questione ineludibile per il pensiero umano.⁴⁵ La questione è proprio il confronto tra l'ontologia filosofica e quella teologico-trinitaria:

Questo limite invalicabile, che, eretto dalla riflessione filosofica, si deve osservare, è al tempo stesso ciò che impedisce un pieno dispiegamento del polo della fattualità e storicità nelle cose e nel mondo, a vantaggio del polo delle essenze universali. Sarebbe in grado di infrangere questo confine solo un miracolo che il pensiero filosofico non sa escogitare né presagire: la congiunzione ontologica di Dio con l'uomo in un solo soggetto; come tale, questo non potrebbe essere se non un assolutamente irripetibile, in quanto la sua personalità umana, senza essere spezzata o forzata, sarebbe assunta nella persona divina, la quale vi si incarnerebbe e rivelerebbe.⁴⁶

⁴⁴ VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, 11.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 21.

⁴⁶ *Ibid.*, 13-14.

La posizione del problema non può essere formulata con più diafana chiarezza e quasi straziante vivezza. Il Cristo, come universale concreto, è l'unico che può farsi carico della tensione ontologica insita nel cuore di ogni uomo, sospeso tra finito e infinito, tra sostanza ed esistenza:

La sua Parola non si può spiegare né nella dimensione dell'universalmente umano, in quanto il contenuto d'essa non scaturisce affatto da ciò che è universalmente umano (come se vi fosse stato bisogno solo di una particolare profondità di percezione, per scoprire tale verità universale), né in quella della relazione universale tra Dio e il mondo, quale appare data con la creazione, poiché Dio vuole mantenere in vigore il suo rapporto col mondo solo dove Gesù Cristo è il punto centrale di tale relazione, il contenuto e il compimento dell'eterna alleanza stessa.⁴⁷

L'eschaton è ontologicamente presentato come *eschatos*, che nello stesso tempo trascende e fonda la storia dell'uomo, perché è irriducibile al rapporto tra il Creatore e la creatura, essendone la vera ragione, l'autentico *logos*.

Mentre l'impeto ebraico urge verso il futuro dell'umanità, in cui si farà evento il prodigio messianico, cioè il salto dal regno della necessità in quello della libertà, per il cristiano questa libertà già esiste nella sua pienezza insuperabile, e ogni progresso dell'umanità può svolgersi solo in presenza (*παρουσία*) della realtà ultima e assoluta dell'*ἔσχατον* della storia; di fronte ad esso, nessuna ascesa può risultare anche soltanto un'approssimazione, e ancor meno un assorbimento e un superamento. Tutte le nuove conquiste spirituali devono commisurarsi a questo Assoluto che sta nell'ambito della storia, che pertanto nella storia del mondo e della civiltà fa sempre più fortemente eccezione, e si erge come una sfida; e di fatto – crescendo non solo in modo invisibile ed essenziale, ma anche visibilmente e comprovabilmente – questo Assoluto «trae tutto a sé».⁴⁸

La differenza dell'escatologia cristiana rispetto a quella ebraica è, così, perfettamente tracciata a partire dalla differenza delle concezioni ontologiche sottostanti. *L'oltre* trinitario è *dentro* la storia unendola proprio in forza della dimensione attrattiva che l'escatologia esercita.

La possibilità di tale rilettura alla luce trinitaria è fondata ontologicamente grazie a un passaggio che rappresenta uno dei vertici del pensiero del teologo svizzero. La vita terrena del Cristo è presentata come traduzio-

⁴⁷ *Ibid.*, 18-19.

⁴⁸ *Ibid.*, 102.

ne in termini creaturali della relazione eterna che unisce il Padre e il Figlio. Descrivendo la caratteristica della seconda persona come il puro riceversi interamente e perfettamente dalla prima, il teologo svizzero afferma:

Appunto codesta recettività per tutto ciò che proviene da Dio Padre rappresenta in Cristo, nella sua forma d'esistenza in quanto creatura, il tempo, e fonda la temporalità di Cristo. In essa si palesa la costituzione fondamentale del suo essere, nella quale Egli è aperto a ricevere la missione datagli dal Padre. Tale costituzione non contrasta col suo eterno Essere, a Lui proprio come Figlio, anzi ne rappresenta la diretta e adeguata manifestazione nello spazio del mondo. Proprio perché il Figlio è eterno, Egli assume, apparendo nel mondo, la forma di manifestazione della temporalità, in quanto, innalzandola, ne fa la forma d'affermazione esatta, adeguata e corrispondente al suo eterno essere di Figlio.⁴⁹

In perfetta coerenza con quanto affermato da Daniélou, si trova qui una preziosa via teologica per ricondurre la storia alla relazionalità immanente del Dio unitrino.⁵⁰ Infatti che cosa è la storia se non tempo impregnato di relazioni, che lo ordinano e strutturano? Cosa il *kairos* rispetto al mero *chronos* se non tempo qualitativamente trasfigurato dalle relazioni? Ma se la dimensione relazionale è solo e necessariamente accidentale, quindi destinata a essere risucchiata nel nulla, allora non si potrà mai parlare di teologia della storia, né di salvezza, né di valore dell'esistenza dell'uomo. Come nel mondo metafisico greco, in ultima analisi, solo l'universale intelligibile avrà valore. L'escatologismo cristiano può essere considerato convergente rispetto a tale approccio.

Invece l'incarnazione del Figlio è accaduta una volta per tutte, non essendosi dissolta l'unione ipostatica con l'ascensione del Cristo al cielo. I suoi atti, in particolare quelli che costituiscono il mistero pasquale, ma tutti, anche la vita nascosta a Nazareth, sono unione di tempo ed eternità. La contingenza dei giorni è stata abbracciata e impregnata dall'eternità del perfetto Dio che si è fatto perfetto uomo. In lui l'assoluto e il particolare

⁴⁹ *Ibid.*, 26.

⁵⁰ Limite di von Balthasar è l'aver proiettato anche il peccato nell'immanenza trinitaria riconducendolo alla distanza tra il Padre e il Figlio. Per quanto si colga l'intenzione del teologo svizzero, animato anche da una straordinaria forza contemplativa, la proposta sembra non poter sfuggire a un elemento dialettico in netta contraddizione con l'ontologia relazionale dei Padri. Si veda, ad esempio, H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. V, Jaca Book, Milano 1986, 72.

si uniscono, l'universale e il concreto si toccano, secondo la bella formulazione di von Balthasar. Così, la relazione eterna tra il Padre e il Figlio nel loro Amore che è lo Spirito tiene insieme non solo la vita di Gesù, ma in lui anche le vite di tutti gli uomini di ogni tempo, nella storia e nella gloria.

Da tale punto di vista l'ontologia trinitaria sfocia naturalmente in un'ontologia della storia che può superare i limiti della filosofia della storia di stampo idealista ed ermeneutico, grazie a uno sguardo che, alla luce della rivelazione cristiana, riconosce la trama relazionale nella creazione e nell'esistenza dell'uomo, insieme al loro compimento escatologico.

4. Maria creata nel Figlio che si fa carne in lei

Tutto ciò trova sia il suo compimento perfetto, sia la sua rappresentazione più chiara in Maria. In lei ontologia ed escatologia si incontrano e si uniscono una volta per tutte. Infatti, nel seno di Maria è entrato nel tempo l'Unigenito che nell'eternità è nel seno del Padre, secondo quanto si deduce dal *Prologo* giovanneo stesso. Qui la Madre di Dio può essere intravista nell'espressione che indica il venire ad abitare tra gli uomini del *Logos* che si fa carne, costituita da verbo ἐσκήνωσεν che in greco richiama il porre la tenda (cf. Gv 1,14), come durante l'esodo nel deserto l'arca e, quindi, la presenza di Dio, abitavano nell'accampamento ebreo. Si può riconoscere, così, una corrispondenza relazionale: il fatto che il Figlio è nel Padre e il Padre è nel Figlio si traduce nel Figlio che si fa carne in Maria la quale a sua volta, come creatura, è stata creata nel Figlio che si fa carne in lei (cf. Col 1,15-20).

In lei come luogo e come cuore, come frontiera e come casa, le processioni si prolungano nelle missioni. In lei, grazie al suo «sì», diventa possibile la partecipazione alle relazioni divine. Nel suo affidarsi a Dio che la cerca per essere madre del Verbo che si fa carne, la ricettività del Figlio il quale sempre si riceve e si restituisce al Padre fonda il valore ontologico della storia. La generazione eterna trova in Maria il suo libero prolungamento come generazione nel tempo. Il Padre e il Figlio sono se stessi solo nella relazione di Amore assoluto che li unisce nell'immanenza dell'unica sostanza. E tale generazione è eterna in modo tale che le relazioni sono sussistenti. Maria, invece, è creatura e quindi contingente. Ma quando Dio le chiede di essere madre del Verbo che si fa carne, lei diventa madre nello stesso momento e per la stessa ragione per la quale il Figlio di Dio diventa Figlio dell'Uomo. Così la filiazione di Gesù a Maria e la maternità di Maria nei confronti di

Gesù sono relazioni che sorgono insieme, nel tempo, tra sostanze diverse. La novità ontologica interviene proprio qui, perché il Figlio di Dio che diventa Figlio di Maria è una cosa sola con il Padre, cioè è eterno, anzi, è l'eternità stessa. La sua persona come relazione sussistente è immanente alla Trinità, e da qui tale relazione eterna si riversa nella relazione storica tra Maria e Gesù. La relazione tra la Madre e il Figlio è in un certo modo abbracciata dalla relazione tra il Padre e il Figlio, e impregnata di vita divina ed eterna. Su questo si fonda la salvezza cristiana. Chiaramente Maria e Gesù permangono come sostanze separate, ma la loro relazione è una volta per tutte unita alle relazioni sussistenti intratrinitarie, in modo tale che l'unità e la vita di Dio sono comunicate agli uomini. Così tutto in Maria è relazione, fino al punto che, in un'unione senza confusione e una distinzione senza separazione, il suo essere creatura e figlia di Dio fiorisce nel diventare Madre di Dio, madre della seconda persona divina che è la filiazione sussistente. Lei può essere, dunque, definita Madre della relazione e Regina delle relazioni.

È qui essenziale il *gap* e, quindi, la differenza tra immanenza ed economia, tra eternità e storia. Il Figlio nella generazione eterna riceve, infatti, dal Padre assolutamente e perfettamente l'infinita vita divina che proprio come immagine perfetta del Padre stesso a lui restituisce assolutamente e perfettamente. Qui non c'è perdita alcuna perché in Dio tutto è infinito e senza limite. Invece, come uomo il Cristo ancora riceve tutto se stesso dal Padre e a lui si restituisce, ma ora la vita umana è finita, in modo tale che il mistero pasquale rivela proprio l'identità trinitaria di Dio nella morte del Verbo che si è fatto carne. Tale radicale abbandono significa ed esprime in termini umani, quindi "al finito", la relazione di reciproco dono assoluto di sé del Padre e del Figlio, che nell'immanenza si dà "all'infinito". Maria, madre del Verbo che è Dio, è al centro di questa traduzione dell'eterno dono mutuo delle persone divine in termini umani. Infatti, quella carne e quella vita umana hanno origine da lei, dal suo «sì», dalla sua libertà, cioè dal suo dono totale e dal suo abbandono al Padre. Lei tutto riceve e tutto restituisce, se stessa e suo Figlio, cioè la propria maternità. In questo è perfettamente figlia del Padre e perfettamente Madre del Figlio, in quanto affida la relazione che definisce la sua identità, cioè la maternità, al Padre stesso, sottraendola in tal modo al potere della morte e del limite.

Così il cielo ha il volto di Maria, come la pietà del popolo ha sempre intuito. Lei ci mostra che l'*eschaton* non è solo essenza, ma anche esistenza, persona, perché è il suo stesso bimbo, il Figlio di Dio che si è fatto carne nel tempo, sua carne. Così Maria di Nazareth può essere chiamata la Madre dell'*eschatos*, che insieme allo Spirito sempre chiama *maranâ thâ'* e proclama *maran 'athâ'* (cf. 1Cor 16,22 e Ap 22,20) introducendo ogni figlio di uomo alla partecipazione nella pienezza dell'Essere che è la vita eterna, la vita della Trinità.

METHODOLOGICAL PROLEGOMENA TO THE TRINITARIAN ESCHATOLOGY

ROBERT J. WOŹNIAK *

PATH 18 (2019) 371-397

After years of a temporary closure due to reconstruction (Balthasar), eschatology returned to the center of theological interest at the end of the twentieth century. In the course of the scientific debate, the opinion was often expressed that eschatology should occupy a more prominent place within Christian dogma. The recent history of eschatology is still an object to be described and understood in greater depth.¹

The argument that I will propose in the following is much more modest. The purpose of this paper is to systematically present the Trinitarian dimension of the renewed eschatology. In my opinion, Trinitarian theology should be at the center of a theological reflection, including its proper relationship to eschatology. Starting from this thesis that eschatology should be formed by the Trinitarian faith of the Church, this paper will deal with its consequences, especially the methodological ones, of such an approach.

* Pontifical University of John Paul II in Kraków. The publication was prepared within the framework of research sponsored by the National Science Centre, project no. 2017/27/B/HS1/01634.

¹ Cf. a kind of synthesis of this history in A. NITROLA, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 34-99. New perspectives are described synthetically in TH. MARSCHLER, *Eschatologie*, in TH. SCHÄRTL - TH. MARSCHLER (Hg.), *Dogmatik Heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Pustet, Regensburg 2014, 509-553.

1. Christian Eschatology and the Trinitarian Mystery: from fragmentation to a unitary Trinitarian center of theology and eschatology

Let us begin with a clear statement that the dynamics of the development of the dogmatic treatise on the so-called last things, as well as a whole dogmatic in general, indicates that a Christian eschatology should be re-expressed in Trinitarian terms.

Twentieth century theology has left its legacy in the form of a content-based fragmentation of the truths of faith and their interpretation. Despite many attempts to overcome this state of affairs, the dismemberment of the transmission of the truths of faith continues. The different disciplines are moving away from each other, not only losing internal relationships, but also losing a coherent, creative understanding of their own partial teachings.

The problematic nature of this state of affairs has been noticed by many theologians; some of them as lonely pioneers, who tried to take action to cure such a situation. It is in this context that the attempts at a greater theological synthesis appear, which in the last century must be connected with such figures as K. Barth, J. Moltmann, and first of all K. Rahner and H.U. von Balthasar.

The latter proposed new ways of interpreting the whole truth of faith in a new, changed context of modernity; and especially in its late postmodern form. It is worth looking at them even if only briefly.

Rahner finds the guiding thread of his theology in originally interpreted Thomism, which, seen through the prism of Kantian theory of cognition, transforms it into a program of metaphysics and transcendental theology. Rahner does not start his theology with man, but makes the transcendental moment of human existence in the world its catalyst. This transcendental moment, so far, hardly noticed in theology in general, becomes a horizon for explaining the truths of faith. In this way Rahner wants to write categorical truths of faith and history, from which they also originate, in human subjectivity. Rahner is convinced that man is an eminently theological being – that which is theological cannot be limited only to history, but must also include human subjectivity as such. It comes from God and is a kind of *locus theologicus*.

Balthasar does not share this transcendental enthusiasm of his German colleague. His interests revolve around an objective history of salvation.

What he has to propose in this respect is a completely new interpretation of the history of salvation. In it, Balthazar adopts a triple-key based on the scheme of classical transcendentals, which become the conceptual operators of the synthesis he intends. God's action in history can be described in terms of beauty, goodness, and truth. These concepts become the keys to three powerful parts of Balthazar's main work called the trilogy. Originally, Balthazar's theology revolved around beauty. Indeed, Balthazar introduces beauty for the first time in history as a basic, synthetic concept of theology. It allows him to create a multi-layered theological aesthetics, just as the category of good leads to the development of theological drama (*theo-drama*) and the category of truth to theological logic. All three parts attempt to describe the historical form (*Gestalt*) in which God revealed Himself in the world in His Son. The whole of Balthazar's dogmatics is an attempt to describe this personal form in terms of beauty, goodness and truth. In this way Balthazar creates a dogmatics which is much more existential than Rahner.

These two attempts remain in a creative tension towards each other; they are a kind of proposition of thinking in contrast.² In this way, they have *de facto* contributed to an even greater polarization and fragmentation of theological thought. What unites them is decision – although different in form and methodology – to put the nature of salvation history at the center of Trinitarian thought.

Both Balthazar and Rahner agree that the basis of Christian theology, a vision of the world and our human existence is the mystery of the Trinity. This intuition was taken up by a large sector of theological circles which led to a specific Trinitarian renaissance.³ Of course, it also touched upon eschatology itself.⁴

² Cf. H.-J. GAGEY - V. HOLZER (ed.), *Balthazar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Bayard, Paris 2005.

³ P.L. METZGER, *Trinitarian Soundings in Systematic Theology*, Bloomsbury, London-New York 2006; R.T. LEUPP, *The Renewal of Trinitarian Theology: Themes, Patterns & Explorations*, IVP, Downers Grove 2008.

⁴ As an example one can refer to the manual of eschatology presented by M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2001.

After decades of struggling with the biblical eschatological question and solving a large number of concrete problems, theology was ready to give its Trinitarian form to eschatology.⁵

First of all, we should recall here the efforts of the II Vatican Council which, from its Trinitarian background, especially present in the concept of the Church, proposed a communal approach to eschatology. Previously, it was dominated by an approach focused on the ultimate fate of the individual. Now, because of the clear recovery of the awareness of the Church as a “people united by the unity of the Father, Son and Holy Spirit”,⁶ the Trinitarian structure of the Church deepens her understanding from the institutional point of view towards the community. Of course, this had to be reflected in the understanding of eschatology in the Trinitarian key as *communio*. The ultimate destinies of the individual and of the community are organically linked.

The deepening of this ‘communitarian’ and Trinitarian understanding can be found in Ratzinger’s work. In his own elaboration of the eschatological treatise within the framework of a joint project with Johannes Auer, he proposes, among other things, a very original way of rethinking the theological understanding of the soul. On the one hand, he does not agree to put it back to a theological oblivion; but on the other, the excessively materialistic, reified concept of the soul clearly does not suit him. In such a situation, the future Pope proposes to define the soul in terms of a dialogical relationship.⁷ The human soul arises and continues to exist thanks to its relational character. This, in turn, is born and flows from relationality, which constitutes the inner life of the Trinity itself. At this point Ratzinger refers directly to the Trinity. When asked about the eternity of the soul, he similarly connects it with the eternity in God, stating that divine persons are eternal in and through the relationships that constitute them. This state

⁵ Interesting presentation of various strands of modern eschatology can be found in J. RATZINGER, *Eschatology: Death and Eternal Life*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, 1-68.

⁶ VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, I, 4, quotes here CYPRIAN, *De dominica oratione*, 23.

⁷ RATZINGER, *Eschatology*, 146-153; cf. G. NACHWEI, *Dialogische Unsterblichkeit: Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, St-Benno Verlag, Leipzig 1986; P.J. FLETCHER, *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, Cascade Books, Eugene 2014.

of affairs within the Trinity allows Ratzinger to take an analogous view of the problem of the soul, which is, after all, an image of God. Its eternity is eternity in relationship. The soul, therefore, is not a kind of perpetual motion, but a reality whose essence is created by a reference to God. Originally it is the relationship of God to the soul, then the soul to God.⁸ It is interesting that although Ratzinger does not give his treatise any clearly Trinitarian structure, he inscribes the Trinity into its essential moment in his own concept of the soul, which can be regarded as one of the most original moments of his entire theology.

The theologian who has decided to link the Trinity and eschatology is Balthasar. This can be seen primarily in the last, key volume of *Theo-drama*, devoted to eschatology.⁹ From the very beginning, Balthasar expresses his methodological and structural option: it is eschatology that becomes the place of dogmatics where he develops the synthesis of the Trinitarian faith of the Church. For Balthasar, eschatology is the doctrine of the Trinity. It is the Triune God Himself who is the *eschaton* of His creation.¹⁰ Within eschatology, a significant movement of theology takes place, which only in the final perspective can insert the horizontal dimension of drama into the mystery of God (vertical dimension).¹¹ *The Last Act* presents all the important issues of Christian eschatology by setting and analyzing them in the light of the Trinity. The basic dogmatic principle commands Balthasar to rethink the classical material of eschatology by including it in the range of the relationship between the Father and the Son.¹² The world from the Trinity,¹³ created from the relationship between the Father and the Son, is called to participate in the Trinitarian life. Eschatology is thus connected

⁸ It is necessary to have in mind some metaphysical and conceptual restrictions which applies to the concept of relation between God and the world as clearly indicated by St Thomas Aquinas, cf. G. EMERY, *Ad aliquid: la relation chez Thomas d'Aquin*, in TH.-D. HUM-BRECHT (ed.), *Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2010, 113-135.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Theo-drama. Theological Dramatic Theory*, 4, *The Last Act*, Ignatius Press, San Francisco 1998. Cf. I. BOKWA, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, AVE, Radom 1998; N.J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar*, Oxford University Press, Oxford 2005; A.M. MINUTELLA, *L'escatologia cristologico-trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Marcianum Press, Venezia 2014.

¹⁰ VON BALTHASAR, *Theo-drama*, 4, 57.

¹¹ *Ibid.*, 4, 29-30; 48.

¹² *Ibid.*, 4, 423.

¹³ *Ibid.*, 4, 61-109.

with protology¹⁴ and both find their final explanation in the life of the divine persons. The main concepts by which Balthasar describes the life of creatures in God are the ideas of participation, reciprocity, meal and marriage.¹⁵ Balthasar's comprehensive approach to *The Last Act* may be considered the best, most complete and synthetic study of Trinitarian eschatology. Balthasar's main intuition indicates that Christian eschatology can only be thought of as a community of life, freedom and love with the Father, Son and Holy Spirit and should be understood and preached in this way. In this community the world can only find its true eschaton, its authentic fulfillment. This intuition should be considered the foundation of Trinitarian eschatology and, at the same time, its supporting structure.

As it is not difficult to see, the figure of Rahner does not appear in the above overview. His text on the hermeneutics of eschatological assertions, probably the most important one he wrote on the subject of our interest here, includes practically no Trinitarian references. It should be noted that this fact gives us a lot to think about. After all, it was Rahner himself who proposed in his *Grundaxiom* the far-reaching Trinitarianisation of the entire theology, especially dogmatics. Why he did not follow his own intuition will probably remain a mystery.¹⁶ However, we will not deal with its solution here.

In the next part of this article we shall enumerate and examine a few consequences of the Trinitarian turn in eschatology. The point here is to indicate the perspectives of that Trinitarian thinking, which Trinitarian oikology¹⁷ opens for eschatology.

¹⁴ Cf. J. ALVIAR, *Escatología. Balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid 2001.

¹⁵ VON BALTHASAR, *Theo-drama*, 4, 373nn.

¹⁶ It should be noted that such a trinitarian *deficit* also applies to Rahner's last and most synthetic work, his peculiar *opus magnum* K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999.

¹⁷ The project of the Trinitarian ontology was expressed schematically and in embryonic form by K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1993. It was systematically and fully developed by P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011. The scientific study on the subject is E. PRENGA, *Gottes Sein als Ereignis sich schenkender Liebe: Von der trinitarischen Ontologie Piero Codas zur trinitarischen Phänomenologie der Intersubjektivität und Interpersonalität*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2018.

2. The first consequence: eschatology as theology, theology as eschatology

The aforementioned fragmentation of theology has led not only to the loss of the relationship of mysteries (*nexus mysteriorum*), but above all to the disappearance of the awareness that all the individual parts of theology should refer to the Triune God directly. Theology as such is the doctrine of the Trinity in the dynamics of His self-offering (*Selbstmitteilung*) to the world. If it deals with other issues, it does so only in relation to the original mystery, which is the gift of God in freedom and love to His creatures.

Eschatology, as suggested by Balthasar, should be considered as a theology, as a science of God's self-communication in the world. Its subject is this communication/gift to the extent that it is final, definitive, and complete. Eschatology, in the context of the mystery of the self-giving God, should be that part of an integral dogma that indicates the ultimate purpose of God's self-giving in history. It is, in fact, a theological teleology. What, then, is eschatology studying? Its quasi-subject is God Himself as the ultimate future of man and the world. The most important task of eschatology in such a perspective is to show the Holy Trinity in the horizon of the future, and future in the Trinitarian perspective. Let us be more precise: the point is to show the mystery of the inner life of God in such a way that the present of the Trinitarian gift opens the perspective into the future.

Eschatology therefore treats God in himself in such a way as not only to articulate his present gift in the world, but also to articulate the fundamental fact that God predestines Himself for his creation. By choosing us, the Father, Son and Holy Spirit choose themselves for us. The fact that eschatology is, in fact, a theology, a science of God, means that the mystery of God appears not only in the past and present of Revelation, but also in its future. Eschatology complements the theology based on a history in its temporal nature and dynamics. The Incarnation, as the central and highest point of Revelation,¹⁸ contains in itself, as its essential component, the entry of the eternal Logos in time. God, remaining outside and above time, expresses Himself in time. The historical concreteness of this expression

¹⁸ VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, 2: "Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit".

at a localized point in history does not mean that the study of Revelation should be enclosed only in the space of past events. Theology therefore follows not only the past but also the present of Trinitarian self-giving in the world. Moreover, the forward-looking dimension of the divine gift of self means that theology from the depths of the past and the present of Revelation must also consider the future as an essential element of this Revelation. Precisely for this reason, theology cannot confine itself to exploring the meanders of Revelation only within the perspective of the past and present. The doctrine of God must also consider the future. It is not a question of making it a divination activity, but of ensuring that each of its concrete statements opens up the future dynamics of God's action in the world. Eschatology is a theology in such a way that it reveals, brings to light the eschatological, forward-looking component of every sentence about God, thus showing his inner life as the ultimate *telos* of the existence of the world. The task of eschatology is not, therefore, to divine about the future, to create a geography, cartography or historiography of the future; after all, this is forbidden by the apophatic tone of Jesus' statement (Ma 24:35; cf. 1Cor 2:9), but to point to the simple fact that God himself is the future of his creation (cf. 1Th 4:17: καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα).

Let us carefully note that such a statement is first and foremost a statement about God himself, it is more a part of theology than a statement about the future of the world. Thus we move smoothly from the consideration of the theological background of eschatology to the emphasis on the eschatological component of all theology.

Eschatology's main task is to rethink and to reveal the purpose of Divine action in the world. It shows the horizon of all Christian hope, and is therefore an indispensable component of any interpretation of the truth of faith. In fact, all Christian doctrine seeks the full union of creatures with the Holy Trinity. This eschatological dynamic is a component of each of the truths of faith, of each dogma, but also of all theology as such. The scheme proposed some time ago by the International Theological Commission¹⁹ to understand

¹⁹ INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *The Interpretation of Dogma*, B, 3, 2: "Dogmas are to be interpreted as a *verbum prognosticum*. As a testimony to the truth and reality of salvation and the last things, dogmas are anticipatory statements about the end of all. They must give birth to hope and be explained in terms of the last end, of man's final destiny and that of the universe (DS 3016), and as a hymn of praise to God".

the truths of faith in the perspective of the temporal continuum of human existence created by the union of past, present and future seems to be a clear indication here. Theology and its individual statements have an inalienable foreshadowing dimension, they are *verba prognostica*. In this spirit, Bruno Forte understands theology as a prophecy, as a foreshadowing.²⁰ Theology, therefore, is not only faith, but also is hope that seeks understanding.

This understanding of theology can undoubtedly be found in the great theological syntheses proposed by Bonaventure and Aquinas. Although neither of them left a systematic lecture on eschatology, they both set the whole of their theological systems in the perspective of the ultimate union of man and God. In Thomas' case, this moment is structurally manifested in the last question of Trinitarian theology, which presents the question of the indwelling of Divine persons in the soul of a man renewed by grace.²¹ In Bonaventure, a similar accent, only outlined, opens with the last chapter of the *Itinerarium*.²² We will find there a description of the unification of man with the Trinity. This is the pinnacle of the human journey towards God.

At this point we can return to the earlier statement that God is the future of the world. What does it mean? In the first place it identifies God as the one who acts not only in the past and the present but also into the future, and what is more, it points to Him as the one who, embracing the whole span of time, enters into it as its fullness, as its ultimate end, and thus as its basic meaning and purpose. The doctrine of God, which does not take into account this forward-looking, ultimate component of Revelation, will never be able to adequately express what God has told us about Himself in His Son. The meaning of the theological theorems finds its fullness only in the eschatological indication of God as the future, the goal of all creation. Without this forward-looking perspective, the words of theology lose their power, and theology itself falls into oblivion as a result of treating God as an abstract, an existentially indifferent object. Its primary task is not to inform about God or to propose a coherent theory about Him. Theology is always about pointing to the Triune God as the One to whom it is worth waiting for, as the goal

²⁰ B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1996.

²¹ THOMAS AQUINAS, STh I, q. 43. Cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu, création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2017.

²² ST. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, 7.

of all human hope.²³ It is in this pointing to God in His Trinitarian inner life as the hope of the world that theology can only say its most important word about the Father, the Son and the Holy Spirit. Perhaps we have to risk here the statement that today's dispute about the existence of God, including the so-called new atheism, in fact does not concern so much the issue of existence in the first place, as it is the dispute about what God is like. The reasons for rejecting God are, of course, different. It seems, however, that more and more often the main reason for the rejection of God's existence is an immortal rumor that God is the enemy of man, some kind of his competitor.²⁴ That is why pointing to The Trinitarian God as the future of man, as the One who opens his future, pointing to the Trinity as the paradigm of all humanism is an essential task of theology today.²⁵ This indication identifies the Trinity in the deepest strata of its salvific revelation as the lover of man. Trinitarian- oriented eschatology can therefore provide key arguments in the dispute with this atheism, but not only.

Its heuristic power also applies to the theology itself, which today continues in its historical impasse, precisely because of the immortal rumor mentioned above, which results in the epochal eclipse of God. A theology which merely points to the past, or limits its ambitions to a purely objectivity, that is, uninvolved description of God as an object, or becomes a pure pragmatic theory of the use of the present (*carpe diem*), not only does it lose contact with the reality of Revelation which is its main topic, falls into formlessness (*Unwesen*), but it also causes epochal social crises.²⁶ Trinitarian eschatology, accepted as a dimension of the whole theology, will be able to existentially fully stimulate the whole reflection on God and the world in relation to God. The theological factor in activating this rumor is the reflection on the mystery of Revelation, in which God becomes more the object of human thought than is the original point of orientation of hope. A theology that finds its lost proleptic dimension and consistently introduces it into its reflection on the revealed mystery of faith, not only that it will be able to enter more fruitfully into dialogue with the present

²³ The Polish phenomenologist, Fr Józef Tischner, has much to say in this respect, cf. J. TISCHNER, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2005, 274.

²⁴ R. SPAEMAN, *Das unsterbliche Gerücht: Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007.

²⁵ Cf. G.L. MÜLLER, *Gott in der Säkularen Zeitalter*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2020.

²⁶ See R.J. WOŹNIAK, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, WAM, Krakow 2007.

without false servilism, but also that it will become itself again: not a kind of existentially indifferent doctrine of the object defined as God, but as a manner of always having an “answer ready for people who ask about the reason for the hope that we have” (cf. 1Pe 3:15). In order to be fruitful and productive, this “always being ready to give an answer” must have a Trinitarian and eschatological character at the same time. That is why eschatology must become a discourse on the Trinity, a theology in the full sense of the word, as well as a theology which itself becomes eschatology, a word on the future in which man, through communion with the Triune God, becomes fully himself.

The adoption of the principle of close and reciprocal unity between theology and eschatology opens a double perspective. First, it becomes the foundation for the renewal of teleological thinking, lost in the history of theology and philosophy, and second, it creates an opportunity to transcend the false practicality of theology, or its reduction only to the praxis. Theology has always had a practical dimension (as Blessed John Duns Scott has observed already) and was directed towards the ultimate goal of man, which is participation in the life of the Triune God. The changes that took place within it in modernity, especially in its late stages, led to a significant loss of consciousness of the ultimate goal and its blurring into – as in the case of some types of liberation theology – a practice aimed at establishing a new social order within history. In this respect, a strong fusion of theology and eschatology can help to recover the classic threads of Christian thinking and contribute to the true renewal of theology and preaching so sorely needed today.

3. Second consequence: Christ as the personal opening of the Trinitarian eschaton

From the perspective of what has been said above, the question of the place of Christology in both eschatology and more broadly in all theology should be asked.²⁷ Both Balthasar and Rahner agree on the Christological foundation of Trinitarian eschatology. It was clearly expressed by the German Jesuit in the following words; let us add that quoted by Balthasar himself with clear approval:²⁸

²⁷ MARSCHLER, *Eschatologie*, 519-524.

²⁸ VON BALTHASAR, *Theo-drama*, 4, 36.

Christ himself is the hermeneutic principle of all eschatological assertions. Anything that cannot be read and understood as a Christological assertion is not a genuine eschatological assertion. It is soothsaying and apocalyptic, or a form of speech which misses and misunderstands the Christological element, because couched in a style and imagery borrowed from other sources. It is therefore read in the light of the *terminus a quo* of its origin and not of the *terminus ad quem*, which is Christ. [...] We can derive from our experience of Christ all that can and may be said objectively in the Catholic theology of eschatology.²⁹

The quoted text introduces a lot of clarity regarding the place of Christology in eschatology. Christology becomes the grammar of eschatology, its hermeneutical key. Such a principle does not mean in any way a reduction of Christ to some regulatory idea, but, first of all, the acceptance of His Person as the main subject of eschatology. It is in Him that eternity and definitivity enter time and it is in Him that the fundamental and founding eschatological event is taking place. Only from this perspective, as an object of eschatology, does Christ become the key to understanding the eschatological component of the Christian faith.

As I mentioned earlier, Rahner does not elaborate this statement from the Trinitarian perspective. It is only Balthasar that does it explicitly. Rahner's eschatology lacks the transition from Christology to Trinitarian theology, which is radically important for Balthasar. The synthesis of the Swiss theologian in this respect will turn out to be a breakthrough in the theological perspective in general. The relationship between Christology and Trinitarian theology is one of the constantly discussed questions of the Christian vision of God. Although there is no doubt that Christ is the place of the eschatological revelation of the Trinity, the question of the starting point of the dogmatics (Christology or the Trinity?) remains a problem. Similarly, the question of Christocentrism in theology and its proper understanding raises much discussion.

In Balthasar's understanding, the fact that Christ is the hermeneutical principle of understanding eschatological statements means directly that eschatology must be opened up to Trinitarian theology. In fact, the importance of Christ for the understanding of *ta eschata* is in itself a kind of Trinitarian

²⁹ K. RAHNER, *The Hermeneutics of Eschatological Assertions*, in ID., *Theological Investigations*, IV, Helicon, London-Baltimore 1966, 342-343.

imperative. Trinitarian theology becomes the center of eschatological thinking precisely for the sake of Christ, who opens the ultimate in the world in his divine-human person. Thus, eschatology cannot be reduced to being a description of intra-worldly relationships only. Christian eschatology, based on and inaugurated in Christ, transcends pagan and Judaic eschatology at the same time. It is about the fulfillment of the world in the very inner life of God.

Balthasar's approach turns out to be crucial not only for understanding the relationship between the Trinity, Christology and eschatology, but above all for understanding the fundamental relationship between Christology and Trinitarian theology. Balthasar's proposal includes Christology as an internal moment of Trinitarian theology. In Christ, the inner life of God opens itself in the world, inaugurating the ultimate eon of the world. As a consequence of this fact, Christology opens up the possibility to speak about the inner life of God and the ultimate fate of man and the world in their vocation to participate in this life. Just as the person of Christ is a synthesis – without confusion and without separation of the divine and the human – the fundamental task of Christology is to synthesize the vertical and horizontal dimensions of human existence. Note that such a synthesis can only take place in him, since he is One of the Trinity in his own Person. His being the Son of the Father opens up a vertical Trinitarian perspective for the whole world, which in Him is called to participate in the Trinity itself.

In this way we come to the conclusion of the relationship between Christology and Trinitarian theology. The true center and ultimate horizon of all theology is always the inner life of God. Christology marks the indispensable point of the integral Revelation of this life in the midst of the world.³⁰ Indeed, Christology is – let us repeat once again – the central moment of all Trinitarian discourse, including eschatology. Eschaton is present in the world only through and in Christ.

This leads to a basic methodological reflection. Christian eschatology should be practiced in close connection with Christology. It is not, however, a case of treating Christology in such a way that it becomes the beginning and the end of the path of the mind that explores the mystery. The inclusion of Christology in eschatology means, above all, that the Trinitarian

³⁰ Cf. R.J. WOŹNIAK, *The Christological Prism: Christology as Methodological Principle*, in F.A. MURPHY (ed.), *Oxford Handbook of Christology*, Oxford University Press, Oxford 2015, 519-530.

meaning of Christ's event is constantly drawn to the light. Eschatology focuses on Christ as the Person in whom the life of the Trinity opens itself radically to the world, offering itself as the ultimate future of the world. If eschatology is built on Christology, it is never for itself, but as a function of consolidating itself in the Trinitarian mystery. In this respect, Christology provides a basic scheme for understanding how it is possible that the human future can be a participation in the life of the Triune God Himself.

4. The third consequence: the personalism of Christian eschatology and relation as the main eschatological reality and the basic category of the understanding of eschatological assertions

The previous reflections lead us further into the Christian understanding of eschatology. In order to take the next step, it must be said that in its turbulent history, eschatology has been clearly linked to two categories which ordered the knowledge of the future and its character. For a long time, it was a kind of topology or topography of the future. It treated the final realities in a realistic manner, often treating it as a place. This topography was so intellectually engaging that the basic themes contained in the Revelation on understanding the future were lost in its considerations. The reism of such a popular eschatology was therefore aimed at creating the most detailed picture of the human future. Heaven, hell and purgatory gained a material statute of place in such a topology. The decisive overcoming of the reduction of eschatology to the topological/topographical science of things/ultimate places was achieved by replacing topology and its main categories of 'thing' and 'place' with the idea of state. This newer interpretation seems to be less "materialistic". It revolved around the metaphysical category (state) rather than the topological category and paid more attention to the personal, inner dimensions of eschatological realities. It described the integral situation of man in the face of his ultimate goal. It seems that such categories as state are better suited to eschatology than those associated with things and places that inevitably entail inadequate associations forming the image of eschatology analogously and in parallel to earthly realities. Of course, eschatology cannot be about a total escape from earthly associations, but care must be taken not to excessively project the categories of the present state of the world into those of the future.

It is not difficult to see that both categories do not exhaust what the Revelation and the eschatological faith of the Church tell us about the future. In fact, neither simple topological nor more metaphysical categories directly touch the essence of what we can say about the human future in the light of Revelation. What distinguishes the Christian approach is its strong personalism. Christian eschatology as a science of the ultimate self-gift of Trinitarian life to man moves in the space determined by the reality of personal relations. In other words, what eschatology is all about is the description of relationships between persons. The category of relationship therefore seems to be the most adequate to describe our ultimate destiny.

This approach to the matter stems directly from the history of Trinitarian theology, which, as it has already been established, fills the meaningful center of eschatology and constitutes it. The concept of the person has accompanied Trinitarian theology from its very beginnings.³¹ The dynamics of its development have led gradually, at least from the key fourth century (Cappadocian Fathers³² and Augustine³³) towards associating the category of the person with the category of relation. The ideologically and speculatively complicated doctrinal development finds its culmination in the definition of the Divine person in Aquinas as a subsisting relationship (*relatio ut subsistens*³⁴). In this way personalistic categories become relation-

³¹ Cf. A. CORDOVILLA, *El misterio de Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012, 453-480. For a more detailed presentation and interpretation: E. HOUSSET, *La vocation de la personne: L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, PUF, Paris 2007; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2017.

³² G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

³³ R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken: Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu "De trinitate"*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 198-2010; L. AYRES, *Trinity in Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 268nn. Cf. G. MASPERO, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia 2019, 255-284.

³⁴ THOMAS AQUINAS, *STh* I, q. 29, a. 4: "Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est

al categories and at the same time the relation, as a concept and reality, takes its temporal place in the Trinitarian discourse. In this context, we can speak of a certain form of theological pre-personalism. As we know, personalism is a modern trend, in fact, it is a concept coined in twentieth-century philosophy. Nevertheless, as the aforementioned history of theology proves, it has created in the Trinitarian context its own approach to the person and something that could be called Trinitarian personalism.

Despite the fact that such an approach cannot be transferred directly, without analogous scaling, to a region of created reality, it seems that it should form our understanding of the whole reality in which we are immersed. This also applies to the future and its theological description (eschatology). If eschatology is to be Trinitarian, as Balthasar's thinking dreamed of, then it should take relation as its main category for the description of the ultimate realities.

This approach seems to be very much in line with the relevant statements of the Magisterium, even if they are implicit. Although sometimes the factor of eternal retribution (salvation or condemnation) comes to the fore, they always, even if only in the background, show the personal dimension of the ultimate realities described here. Heaven, hell, purgatory imply a relationship: in the case of heaven, it is the desired relationship with the Trinity; hell means the personal rejection of that relationship (obviously without rejecting the ontological dimension of the relationship that determines the existence of creation) and purgatory the progressive preparation for it. In this respect, let us take a closer look at one of the most important documents of the Church on eschatology, *Benedictus Deus*, the famous Bull of Pope Benedict XII of January 29, 1336.³⁵ In the fervor

relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo”.

³⁵ H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Edizione bilingue*, EDB, Bologna 2012⁴³ (DH), 1000-1002: “Ac post domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt, vident et videbunt divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente; quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui iam decesserunt sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam et erunt illorum, qui postea decedent, cum eandem divinam videbunt essentiam ipsaque perfruen-

of polemics with the erroneous views of his predecessor John XXII, the Pope formulates a doctrine about seeing God by the saved immediately after death (*mox post mortem*), or depriving this vision of happiness in the case of the condemned. The concept of *visio Dei* deserves attention in our context. It seems that it serves to express the fundamental relationship with God, which makes the saved happy (heaven), or the lack of which causes suffering to the condemned. Seeing (*visio*) becomes pars pro toto synonymous with a full relationship with the Triune God in His holy mystery of life.³⁶ In a similar way, the documents on Purgatory also fit into such a relational hermeneutics: in so far as they speak of the possibility of helping the deceased who purify themselves before the final vision of God, they are built on the truth about the communion of saints (*sanctorum communio*), which, after all, is the name of a certain awareness of the Church about the existence of an uninterrupted by death relationship between the pilgrim glorious, and the purifying Church.

Examples could, of course, be multiplied. Those who have already been mentioned seem, however, to sufficiently illustrate the thesis that the category of relation is the key to understanding the eschatological assertions of the Church. Thus, we should state that there is an extremely urgent need to develop such a presentation of eschatology whose main concept would be the relation in its personalistic and trinitarian constellation of meaning. There is no doubt that such eschatology can be an essential tool in the new evangelization and the new apologetics – in the face of disappearing

tur ante iudicium generale; ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio, actus fidei et spei in eis evacuatur, prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuit vel erit talis intuitiva et facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua interventione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale iudicium et extunc usque in sempiternum”; about the dispute, the development of the theology of seeing God and the content of the bull of Benedict, cf. CH. TROTTMANN, *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole Française de Rome, Roma 1995; CH. TROTTMANN - A. DUMOUCHE (ed.), *Benoît XII. La vision beatifique*, Docteur Angélique, Paris 2009; H. BOERSMA, *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2018. Interesting content can also be found in P.-Y. MAILLARD, *La Vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2002.

³⁶ It is worthwhile to refer here to what phenomenology claims about the sense of vision. Cf. J.-L. MARION, *God Without Being: Hors-Texte*, University of Chicago Press, Chicago 2012, and above all J.-L. CHRÉTIEN, *Le Regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris 2000. Systematic elaboration of various motifs of phenomenological eschatology can be found in J.P. MANOUS-SAKIS - N. DEROO (eds.), *Phenomenology and Eschatology*, Ashgate, Farnham 2009.

relationships and disintegration of social bonds today, as never before, man waits for a word about the *ta eschata* in the relational and Trinitarian key. Therefore, an important task of contemporary eschatology is to deeply re-work its old ideas, which of course retain their importance and meaning, in the key of relational and Trinitarian personalism.

5. Fourth consequence: Trinitarian eschatometaphysics

The adoption of the Trinitarian perspective in eschatology also has its metaphysical consequences. Among them, two should be mentioned: the Christian understanding of the relationship between unity and multiplicity and the theological understanding of causality.

With regard to the first question, Trinitarian eschatology requires the adoption of a certain type of metaphysics of community. It is a metaphysics that is capable of reconciling and at the same time expressing unity and multiplicity. Based on the Trinitarian scheme, eschatology presents the final goal of man and the world in a perspective of communion with the Trinity. The life of the Trinity, from a metaphysical point of view, is a paradox of reconciled unity and multiplicity. The inner life of God in its absolute unity does not remove the difference that exists between Divine persons (*distinctio personarum*). The categories of unity and multiplicity do not oppose each other, but assume each other. Trinitarian inner life is a kind of uniplurality. The three Divine persons, each with its own characteristics, are one Divine reality, an absolute unity (*una summa res*, as the Lateran Council IV in 1215 illustratively puts it³⁷). According to R. Kany, the problem of the coextention of unity and multiplicity in the life of God is one of the main themes of *de Trinitate*. Kany shows that Augustinian Trinitarian theology is in this respect the answer to the oldest metaphysical problem that has already troubled pre-Socratic philosophy. It is in the truth of faith about the Trinity that Augustine finds its solution: unity and multiplicity are linked to each other organically. The question about the primitiveness of one of them, or about which one of them is the true principle of all things (*arché*), is wrongly posed. In the Revelation of the Trinity, Augustine discovers that unity and multiplicity meet perfectly in the God from whom everything comes and to whom everything goes. None of them

³⁷ Cf. DH 804.

is primordial, but both simultaneously and eternally are the Divine way of existence. The Trinitarian mystery, in a metaphysical perspective, is a paradox of uniplurality.

Uniplurality should be a kind of model for eschatology. It can be used to explain basic truths about human participation in the life of the Trinity. First of all, man is called to a communion with each of the Divine persons. The principle of uniplurality makes us think about this unity in terms of the possibility of preserving a concrete personality and individuality in eternal life. Unity with God – as the Chalcedonian dogma, which is the basic rule for describing the relationship between the Trinity and the world, shows – does not remove our human individuality. The mystery of eternal life in the Trinitarian community with God is not, therefore, a form of *nirvana* in which creation is called to finally dissolve in God. Christian eschatology operates within a completely different framework. Human subjectivity and personal individuality does not disappear in eternal life, but is transformed and strengthened. Communion with God is, in fact, a condition for the constitution of the full subjectivity of man. In this sense, eschatology illuminates not only the future, but also the present of man's personal life and his genesis. It is not that the human person does not yet exist, but that he is only in the process of his genesis. In any case, the eschatological faith of the Church puts unity with God in the perspective of the duration of human subjectivity and even its full constitution.

It must be remembered that the eschatological subjectivity of man, transformed in a participation in the life of the Trinity, becomes a relational reality much more than in the time of his earthly history. Its individuality is defined in and by community. The eschatological subjectivity radically exceeds the modern approach, which aims to reduce the community motifs in order to emphasize the individuality and freedom of the person, thus juxtaposing individuality and community.³⁸ It can be said that there is a directly proportional relationship between community and individual: in-

³⁸ On the history of the concept of individuality in modernity it is worth to refer to work by L. SIEDENTOP, *Inventing the Individual: the Origins of Western Liberalism*, Belknap Press, Cambridge 2017. The Fathers of the Church represent a completely different approach to the problem of individuality, cf. A. TORRENCE - J. ZACHHUBER (eds.), *Individuality in Late Antiquity*, Routledge, London-New York 2016 (especially important is the editorial introduction to the volume, 1-10). Two classical works that deal with the topic in general: CH. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge

dividual identity deepens with socialization. The human person in eternal life is therefore an individual in relations, and it is these relations that determine his or her individuality and identity. Eschatology assumes such an approach to the problem of individuality that is imbued with a Trinitarian vision of uniplurality.

The question of human subjectivity, its preservation after death, and even its full constitution in eternal life, opens the second of the metaphysical perspectives mentioned above. It is about the role and place of final causality. First of all, both the witness of Revelation and the long theological tradition³⁹ indicate the importance of the final cause in the theological understanding of the world. Of the four types of causality listed by Aristotle,⁴⁰ final causality takes a prominent place and is defined as a reason/goal for which the thing exists. Thus, the metaphysics of the Stagirite takes on a teleological dynamic which, moreover, as it will turn out in the 13th century, corresponds to its own Christian theology.

According to J. Zizioulas, theology, especially Western scholastics, has lost in its history the importance and centrality of the final cause, thus neglecting the teleological structure of theology clearly present in its history.⁴¹ Its metaphysics revolved around the past and the present. In this respect, A.-M. Petrarche aptly summarizes and characterizes the diagnosis of Ziozulas:

John Zizioulas is arguing that our current ontology is protological instead of eschatological and that an eschatological ontology will be much more compatible with Christian faith and freedom. His idea is rather innovative at a philosophical level, while being an offspring of the theological tradition. The Orthodox theologian begins by asking a question: how can something be said to truly be, if this being will one day eventually cease to be? In our current ontology, some-thing or someone is or has been, if it is present or has

1992 and R. SORABJI, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

³⁹ Maximus the Confessor is a prominent exponent of such tradition: for him the proper beginning is determined by the ultimate goal (*arche kata to telos*). Cf. MAXIMUS THE CONFESSOR, *Q. Tal.* 59 (CCSG 22: 53-55). In general on teleology in Maximus, cf. P.M. BLOWERS, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford University Press, Oxford 2018, 199-224.

⁴⁰ ARISTOTEL, *Physics* II, 3; *Metaphysics* V, 2.

⁴¹ J. ZIZIOULAS, *The End is Where we Start From. Reflection on Eschatological Ontology*, in C. CHALAMET - M. MAZZOCCO - G. WATERLOT (eds.), *Game Over? Reconsidering Eschatology*, De Gruyter, Berlin 2017, 259-278.

been present in the past. From this perspective, the future doesn't yet have any being, but it will acquire being when it will become a reality that can be enclosed in the past. Nevertheless, until this condition will be fulfilled, the future is only in our imagination. Our past shapes and determines our present and future, we are what we have been, rather than what we shall be.⁴²

According to the ecclesial metaphysics⁴³ proposed by Zizioulas, "the 'end' constitutes the 'reason' for which both the past and the present 'subsists'".⁴⁴ The Church is for him a prophecy about the future.⁴⁵ This is clearly demonstrated by the Eucharist, which occupies the very center of the Church's existence. Celebrating the memory of the Lord is celebrating the future. For the Eucharist combines all the dimensions of time. In it, the past meets the present and the future, while the future retains its central place. "The final ecclesiological principle, writes Zizioulas, is that the Church substantiates the fulfillment of time through the Divine Eucharist".⁴⁶ There is no doubt that Zizioulas' project of eschatological metaphysics draws on his ecclesiology, which is Trinitarian oriented. Behind eschatological metaphysics stands a kind of ecclesiological personalism, based on intuitions taken from Trinitarian theology. The conviction that the beginning emerges from the telos, and therefore also that eschatology – as a *logos* on the Trinity as a goal of creation – is an important moment in the *logos* on creation, implies a thorough rethinking of metaphysics. The concept of being becomes sacramental and Eucharistic, and eschatology emerges as an "ontological realization of the Eucharist"; this ultimately leads to "Eucharistic consummation of ontology". It is precisely the eschatologically configured Eucharist that makes beings to be.⁴⁷ The truth of being is not exhausted in the future and the present, but comes from the future, from the goal to which being is called. True exist-

⁴² A.-M. PETRERCHE, *The Transformative Impact of Eschatological Narratives: A Reflection on the Theology of History*, in «Hermeneia» 22 (2019) 97.

⁴³ The fully developed project of such metaphysics can be found in J. ZIZIOULAS, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St Vladimirs Seminary Press, Crestwood 1997.

⁴⁴ J. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, London-New York 2011, 59-60.

⁴⁵ J. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London-New York 2009, 135-139, 153-161.

⁴⁶ *Ibid.*, 140.

⁴⁷ N. LOUDOVIKOS, *An Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline MA 2010, 1.

ence, as with Maximus the Confessor, is not what can be observed within history, but what will be shown at the end of history.⁴⁸

The above considerations indicate the direct contribution of Trinitarian eschatology to the history of metaphysics. Both the idea of unity and the importance of the future in thinking about being overcome the rather static vision of metaphysics, which contributed to its historical crisis. They open classical metaphysical thinking to paradoxes and the future, thus breaking the monotony of great metaphysical narratives that tried to close the view of the whole in a static set of notions. The Trinitarian reformulated eschatology, which is constituted as a logos about the inner life of the Trinity offered to the world, opens new horizons for metaphysics: (a) calls for a radical rethinking of its classical concepts in a personalistic key based on the central role of the category of relation, (b) does not allow the concept of being in the past and in the present to be temporarily closed down, extending its understanding to a constitutive and determining aspect of the future, (c) allows the dialectic impasse of unity and plurality, of what is objective and subjective, to be overcome (d) thus offers partial but also adequate tools to overcome the modern crisis of metaphysical thinking: only Trinitarian eschatology overcomes and saves metaphysics at the same time.

6. Fifth consequence: knowledge, experience and eschatological component of the theological epistemology

The last of the problems to be considered is the question of knowledge about future.⁴⁹ In this respect, reference should be made to the already mentioned Rahner and Balthasar, as both propose an interesting approaches to this issue.

Rahner starts from the basic assumption that God knows the future and can freely communicate it to whom He wants. This general statement is then broadened by Rahner's typical transcendental approach. Man, says the German theologian, is a being endowed with a future. This state of affairs

⁴⁸ Cf. D. SKLIRIS, "Eschatological Teleology", "Free Dialectic", "Metaphysics of the Resurrection": *The Tree Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher*, in G. STEIRIS - S. MITRALEXIS, *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Cascade Books, Eugene (OR) 2017, 7.

⁴⁹ For basic informations cf. W.J. ABRAHAM, *Eschatology and Epistemology*, in J.L. WALLS (ed.), *Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford 2007, 581-594.

is not indifferent to the theological epistemology. It constitutes knowledge about the future as a knowledge about the future in the present. Man can therefore truly relate to his future through the prism of the present experience of himself and the world. The basic eschatological knowledge is anthropologically rooted in the transcendental structure of the human spirit.⁵⁰

Balthasar's approach to the issue is different. In his *The Last Act*, a chapter devoted to the description of eternal life is designed as a phenomenological and theological analysis of the mystical experience.⁵¹ Balthasar reflects on the mystical experience of an encounter with God in quite a detailed way, just as it was transmitted by Rhineland mystics and John of the Cross. This fragmentary description is important to the extent that it leaves an important and genuine epistemological intuition. Balthasar suggests that the best source of knowledge about final relations is a deeper reading of Scripture in light of the achievements of mystical theology.

As it is easy to notice, the fundamental difference between the two authors is based on the distinction between two moments: transcendental and categorical. For Rahner, the determining factor for eschatological epistemology is the transcendental, i.e. the approach to anthropology in which a priori factors play a decisive role. Balthasar, on the other hand, builds his knowledge theory on a specific historical experience. One should note that experience is crucial for both authors. The difference arises when Rahner emphasizes the role of a thematic transcendental experience and Balthasar emphasizes the specific experience of man in time and space.

It seems that the two approaches should be treated in a complementary way. Experience is always at the heart of these approaches. There is no doubt that the solution of Balthasar remains closer to the spirit of Tradition. Nevertheless, Rahner's position seems to broaden the horizons of understanding the possibilities of knowledge about the future and is a valuable addition to the classical threads of eschatological theory of cognition.

Since experience in its double transcendental (*a priori*) and categorical structure (concrete knowledge from the past and present) seems to be the key to grasping the eschatological component of the theological knowledge, it must be examined closely. Of course, it is not possible at this point to even partially

⁵⁰ RAHNER, *The Hermeneutics of Eschatological Assertions*, 329-337.

⁵¹ VON BALTHASAR, *Theo-drama*, 4, 425-487.

address the issue in a satisfactory way. The literature on the subject is immense and multithreaded. I will confine myself to stating only two important facts.

First, after a period of great skepticism about religious experience, caused *inter alia* by a positivist mentality, recent research and proposals increasingly suggest that religious experience should be taken into account in the perspective of a general theology of knowledge.⁵² The fall of positivism, as well as the transgression of the modern fear of experience in theology⁵³ have opened the way to the inclusion of experience in the universe of theological concepts.

Secondly, the presentation of an adequate theological theory of Christian experience should be based on Trinitarian theology. The experience of God is always a personal experience: he who experiences is a person and experiences as a person. Thus, experience is also a personal relationship. On the objective side, the Christian experience of God is also the experience of three Divine Persons. The Trinitarian truth of faith is the basis and condition for the possibility of such a double personal experience. The man who experiences is a person as an image of the Trinity, and God is perceived in the integral sense of the word, precisely because He is a communion of Persons. The possibility of experiencing God emerges from the fundamental truth of faith, according to which the Triune God freely creates His own image, which is capable of entering into real relationships with Him and, in these real relationships, of experiencing His Trinitarian presence and action in the world and in his life.

This Christian experience of the Holy Trinity, based on Revelation, is multilevel and concerns all the structures of human cognition that are involved in it. This experience must not be reduced to a particular passage of time, but extends throughout human life, with varying degrees of intensity of course. Similarly, it should not be reduced to the emotional sphere

⁵² Cf. W.P. ALSTON, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1993; F. NEF, *La connaissance mystique. Emergences et frontières*, Cerf, Paris 2018. From the perspective of systematic theology: J. MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007.

⁵³ Research on the Middle Ages clearly shows that experience was an important component of spirituality and theology at that time, cf. M. PIERRE, *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle - Dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*, Beauchesne, Paris 1989; ID., *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle. Dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècles*, Beauchesne, Paris 1989; PH. NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XIIIe siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Cerf, Paris 1999; E. FALQUE, *Le livre de l'expérience: D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Cerf, Paris 2017.

alone, as is often the case, especially in the reality of popular emotivism of postmodernity,⁵⁴ because it also applies equally to reason, will, and body; in other words, to all the dimensions of a human being.

We owe the integral description of this experience to Augustine. It is the core of Augustine's mature theology in his autobiography and Trinitarian treatise. Note that the Augustinian theory of human experience, as well as the description of the structure of the experiencing subject, are remarkably Trinitarian. Augustine's theory is often interpreted unilaterally in such a way that it is an analogous description of the life of the Trinity from the perspective of what can be seen in its created *imago*. Thus, Augustine's theory is limited to its purely Trinitarian theological aspect. One should not forget, however, that the Augustine's proposal does not only concern an analogous understanding of the Trinity based on an innovative and psychologically in-depth lecture on anthropology but is also directed towards the presentation of a coherent anthropological theory. In other words, it is not only that it is the human interior that sheds light upon the mystery of God's inner life, but also that this revealed mystery creates a new version of anthropology. From the perspective of the subject of experience, this means that for Augustine, the inner life of God made available to man in his Revelation is a condition of possibility and an explanation of the human experience, both in its subjective and objective dimensions. For Augustine, therefore, the Trinity is not only the object of knowledge, but also its original source and its form. What man experiences in his existence (not necessarily in a thematic or clear way), because of the subjective manner of cognition/experience, is also a cognitive structure designed in a Trinitarian form. From such a theological point of view, the human way of experiencing is Trinitarian.⁵⁵

A specific feature of an experience in focus is its intermediary character. The Christian experience of the Trinity is born in classical ecclesial places; it springs from those points of life of the Church which constitute it as the People of God and the Body of Christ, as a community of pilgrims to the Trinity. Among them, the dogmatic teaching of the Church as a living, dynamic and organically developing apostolic memory, the sacramental

⁵⁴ Cf. NITROLA, *Trattado*, 1, 101-172.

⁵⁵ Cf. J. BRACHTENDORFF, *Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus De Trinitate*, Meiner, Hamburg 2000, esp. 79-118.

liturgy and the witness of life expressed in the creation of a community, even with the most needy and marginalized occupy a prominent place. All these moments constitute the Church and, at the same time, are the sources of the still inexhaustible experience of the Triune life. If *Lumen gentium* identifies the Church as a sacrament (*veluti sacramentum*) with clear reservations and caution, it clearly expresses her awareness that the whole of her life is an experimental (sacramental, signposted, sensual) initiation into the intimate life of God (*intime cum Deo unionis*). Intermediation of the experience we are talking about here is essential in so far as it allows us to maintain a living conviction of the transcendence of God simultaneously with faith in the paradoxical and irrevocable closeness of God in Incarnation. This mediation, on the other hand is a measure of both the limits of human experience, its insignificance in the face of the infinity of the Mystery, and its openness to them. It points to the places where the eternal mystery of God opens itself and gives itself to be experienced in the world.

The above considerations therefore point to two things: the experimental component of eschatological epistemology and the relationship (genetic and objective) of the Christian experience, based on Revelation, with the Trinitarian mystery. The fusion of these two moments offers a new perspective for the knowledge of the eschatological future. This perspective can be formulated as follows: true knowledge in eschatology is the function of the experience of present action of the Triune God; such an experience is rooted in the community of the Church. Indeed, the Church obtains and offers insight into this eschatological experience not elsewhere, but in the truth of faith about the inner life of God as the life of the three Divine Persons in relations. It must be stressed that Trinitarian theology is not a form of theological arithmetic or a new logic, but an expression of the living experience which the apostles received from Jesus and passed on to those who believed in His name. The apostolic experience of Jesus as the Son of the Father, possible only from the perspective of the Holy Spirit, is the original form of all Trinitarian theology.⁵⁶ Since it is an experience of the entry of eternity into time, it is an eschatological experience. Trinitarian theology should not be reduced to a presentation of the history of doctrine or a vision of spirituality organizing the present, but passed on and ex-

⁵⁶ Cf. J.-L. MARION, *Givenness and Revelation*, Oxford University Press, Oxford 2016, 88-115.

plained as a word (*logos*) about the future. This is the basic ambition of the eschatological treatise: basing on the apostolic experience transmitted and lived in the Church, to show the Trinity as the ground of hope, as the future of man and the world. Therefore, the more Trinitarian eschatology is, the more it offers the only meaningful indication for the future, and begins to be a real *memoria futuris*.

7. Trinitarian theology and eschatology

I have outlined above a proposal to include eschatology in the organic context of Trinitarian theology. In general, its perspective offers dogmatics not only a chance for defragmentation or a new epistemological perspective, extended by the factor of the future, but it also brings it, through a key place of experience, closer to real life. The primary beneficiary of this approach turns out to be, of course, eschatology itself, which in the light of Trinitarian theology can overcome its historical decline into a kind of metaphysical reism, and finally become the knowledge of personal relations between man and the Trinity, the kind of knowledge anchored in real history.

Finally, it is worth quoting the opinion of W. Pannenberg, who makes eschatology the “beating heart” of all his theological synthesis.⁵⁷ The German theologian claims that:

As regards both its content and its truth, dogma, as Karl Barth said, is an eschatological concept. Only God’s final revelation at the end of history will bring with it final knowledge of the content and truth of the act of God in Jesus Christ. God alone has the competence to speak the final word about God’s work in history.⁵⁸

⁵⁷ ABRAHAM, *Eschatology and Epistemology*, 582.

⁵⁸ W. PANNENBERG, *Systematic Theology*, 1, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 16.

Valdemaro Baldi

AFFINITÀ E CONVERGENZE

Francesco d'Assisi, don Lorenzo Milani, papa Francesco

*Presentazione di
Alberto Melloni*

*Postfazione di
Manlio Sodi*

Sapientia ineffabilis



 IF PRESS

**THE GOD WHO DRAWS NEAR TO US:
A RATZINGERIAN APPROACH TO CHRISTOLOGY,
ESCHATOLOGY, AND PROTOLOGY**

ANDREW T.J. KAETHLER

PATH 18 (2019) 399-418

*Jesus is hē autobasileia, «the Kingdom in person»...
The motif of the Kingdom is transformed into Christology,
because it is from Christ that the Spirit,
the reign of God, comes.¹*

*The truth is that only in the mystery of the incarnate Word
does the mystery of man take on light.²*

The liturgical theologian Alexander Schmemmann posits that to be a Christian is to be oriented to the Kingdom.³ This eschatological emphasis puts him in good standing with other prominent 20th century theologians such as Rudolf Bultmann, Karl Barth, and Oscar Cullmann, not to mention liberation theologians such as Gustavo Gutiérrez and Leonardo Boff. Yet, how one defines this eschatological orientation changes everything. It can easily take on anagogical and teleological significance, and just as easily take on political import. It can shift towards social justice with the preferential option for the poor and the importance of liberation, or it can

¹ J. RATZINGER, *Eschatology: Death and Eternal Life*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1988, 35.

² THE CATHOLIC CHURCH, *Gaudium et spes* (GS), in *The Second Vatican Council: The Four Constitutions*, Ignatius Press, San Francisco 2013, 22.

³ A. SCHMEMMANN, *Liturgy and Life: Christian Development Through Liturgical Experience*, Department of Religious Education - Orthodox Church in America, New York 1993, 88.

turn towards last things (purgatory, heaven, hell, immortality of the soul, resurrection of the body, and the Last Judgement). Thus, as a stand-alone comment, Schmemmann's claim says very little. In what follows, I will tread on the heels of Joseph Ratzinger who takes up Origen's notion that Jesus is "the Kingdom in Person," and that eschatology, and eschatological existence, therefore, must be understood in light of a Christology based on the sonship of Jesus Christ. Ratzinger writes: «The answer to the question of the Kingdom is, therefore no other than the Son in whom the unbridgeable gulf between already and not yet is spanned».⁴ In this regard, Christ's sonship establishes a relational ontology that elucidates the continuity between the beginning and end of God's fundamental purpose for man. Eschatological existence, to be oriented to the Kingdom, is not a type of existence that is aimed at the future and which thereby elides creation but is a living in and toward Christ who *is*.

The three main threads of this essay, Christology, eschatology, and protology,⁵ are brought together by the ontological notion of sonship. Thus, the first part of this essay unpacks the significance of Christ's sonship along with its corollaries, i.e., the Holy Trinity – inter-trinitarian relations – and the hypostatic union. After establishing the relationality of God as set out in this triptych, the second part of this article explicates what the Incarnate Son means for the human person and how the relational union of man and God is imaged by marriage, an icon of inter-trinitarian love, the human person, and the Church. The claim put forth is that all three icons interrelate and that by holding them together it becomes clear that personhood is a type of ecclesial existence, a way of becoming that is also eschatological. Furthermore, ecclesial becoming is bound up with creation as *exitus* and not simply with the eschatological movement of *reditus*, the fulfilment of creation – *exitus et reditus* cannot be separated. Bringing it all together, the conclusion proposes that eschatology concerns our living toward Christ and this does not overshadow what *is* but rather clarifies it; orientation to the Kingdom is not the mystification of what it means to be a human person but the contrary.

⁴ RATZINGER, *Eschatology*, 65.

⁵ In regard to protology, I have emphasized the anthropological aspect of origins and first things, God's fundamental purpose for humanity. This fits with the emphasis on relational ontology presented in this piece.

1. The sonship of Christ

It is the *person* of Christ who makes sense of eschatology. It is not simply Christ's teachings or even Christ's actions that provide this foundation. Rather it is the personhood of Christ, including the hypostatic union. More precisely, Christ *is* his actions, his word, his office.

His crucifixion is his coronation; his kingship is his surrender of himself to men, the identification of word, mission, and existence in the yielding up of this very existence. His existence is thus his word (...) in him message and person are identical...⁶

In terms of eschatology, it is arguable that if we separate Jesus' actions and words from his ontic reality we easily slide into a political theology (a theology that can be taken up equally by Ghandi, Trump, Merkel, or Marx) or a Bultmannian Christian existentialism (Christ but not Jesus).⁷ Jesus minus Christ equals a meaningless historical figure, Jesus becomes the plaything for historical biblical scholars and is lost to antiquity. Following this trajectory, Jesus' "political", moral, and religious import will end up in the dust bin of history. Simply stated, even Jesus', so to speak, "secular" import (e.g., political and ethical) rests upon his divinity. Hence, as Ratzinger insightfully argues, it was not simply a chronological progression but a logical progression that the Church moved from the titular "Jesus *the* Christ" to the ontological "Jesus Christ".⁸

All orthodox Christian proclamations of Christ are Trinitarian.⁹ The Christian faithful profess that Jesus is the Christ, he is Lord, and he is the Son of God. The Son of God (clearly the most trinitarian of the titles), maintains Ratzinger, is the foundational title; in fact, «the title "Son" comes in the end to be the only, comprehensive designation for Jesus. It

⁶ J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco 2004, 206. Romano Guardini makes a similar statement but in regard to truth: «When he [Jesus] teaches, therefore, he is not saying something that was all ready-made though perhaps hidden: he is uttering the truth which he himself is and which is the foundation of all other truth. He is the idea which makes all things true. In the sphere and light of his words, all true statements are true»: R. GUARDINI, *The Humanity of Christ: Contributions to a Psychology of Jesus*, Pantheon Books, New York 1964, 139.

⁷ Christ with no history turns Christianity into an ideal rather than a reality.

⁸ RATZINGER, *Introduction*, 196-202.

⁹ J. RATZINGER, *On the Way to Jesus Christ*, Ignatius Press, San Francisco 2005, 132.

both comprises and interprets everything else».¹⁰ Ratzinger's position contrasts, for example, that of Catholic theologian Karl Adam, who approvingly cites Adolf von Harnack that «no other name adhered to Christ so firmly as that of Ο Κύριος».¹¹ Adam posits that the title "Lord" (*Kyrios*) affirms the kingly reign of Christ taken up by the early Church and the patristic period. Furthermore, he suggests that «there are three stages that lead up to the Redeemer's kingly throne. They are Christ's descent into hell, his resurrection, and his ascension».¹² Adam's eschatological emphasis of kingship is made clear with these three stages: descent, resurrection, and ascension are all eschatological events that reveal the reign of Christ. This contrasting position helpfully highlights the unique dialogical and relational emphasis of Ratzinger's Christology. "Lord" underscores rule and connotes the eschatological; "Son" brings to the fore relationship i.e., relationship with the Father:

"Lord" designates Jesus as Ruler of the Universe and, in particular, as the Lord who gathers his Church about him. It therefore draws attention also to his cultic and eschatological manifestation. But it cannot answer the all-important question of how the two εἰς-formulas ["There is but one Lord" and "There is but one God"] are to be reconciled. The expression "Son of God" thus becomes the true axis around which the nominal confession of faith continues to develop and which eventually subsumes the other two titles.¹³

It is the dialogical element that is central to the person of Christ and likewise it is central to what he initiates. Ratzinger provides a number of examples from the Gospel of Luke all of which highlight «that the essential events of Jesus' activity proceeded from the core of his personality and that this core was his dialogue with the Father».¹⁴ The establishment of the

¹⁰ J. RATZINGER, *Behold the Pierced One: An Approach to a Spiritual Christology*, Ignatius Press, San Francisco 1986, 16.

¹¹ A. VON HARNACK, *A History of Dogma Volume 1 found in Karl Adam, The Christ of Faith*, Mentor Omega Books, New York 1962, 381.

¹² K. ADAM, *The Christ of Faith: The Christology of the Church*, Pantheon Books, New York 1957, 382.

¹³ J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, Ignatius Press, San Francisco 1987, 19.

¹⁴ RATZINGER, *Behold*, 17-18. Peter John McGregor insightfully refers to this as Ratzinger's "Filial Thesis". P.J. MCGREGOR, *The «Spiritual Christology» of Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI: An Exposition and Analysis of its Principles*, in «Radical Orthodoxy» 2 (1/2014) 65.

Church, the origin of the Christian confession (St Peter), and the transfiguration – an eschatological revelation of Christ’s divinity¹⁵ – all occur within the framework of prayer:

Those who do not know the solitude of Jesus take him to be this or that; but the profession of faith translates into human language what Jesus really is, since it sees what truly ‘drives’ him, namely, his solitary speaking with the Father.¹⁶

Certainly, Christ’s sonship presupposes fatherhood. Likewise, fatherhood presupposes sonship. We cannot think of one without the other. The Holy Spirit is the love between the two, not simply a power or energy but a person. The Trinity is a relation of persons and persons are perfect relations:

In God, person is the pure relativity of being turned toward the other; it does not lie on the level of substance – the substance is *one* – but on the level of dialogical reality, of relationality toward the other.¹⁷

The triune mystery reveals that the personal is the relational; *personhood* is relational. There is no such thing as a person who is an absolute individual. A person is one who is in relation. Persons in the fullest sense – the Father, and the Son, and the Holy Spirit – are so relational that they are one: «Hear, O Israel: The Lord our God is one Lord» (Deu 6:4).

All reality co-inheres in the personal reality of the Trinity, but, of course, the Holy Trinity is not one item within reality, or, in Thomistic terms, within the chain of being, but is reality itself in which the chain of being finds, so to speak, its being. And because the Trinity is the source and sustenance of all being creation bears its imprint. Gerard Manley Hopkins beautifully articulates this in verse:

¹⁵ Ratzinger argues that this is a resurrection event, a flash of Christ’s glory before the Resurrection. See J. RATZINGER, *The God of Jesus Christ: Meditations on God in the Trinity*, Ignatius Press, San Francisco 2008, 81-82.

¹⁶ *Ibid.*, 82.

¹⁷ J. RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, in D.L. SCHINDLER - N.J. HEALY (eds.), *Anthropology and Culture: Pope Benedict XVI*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) 2013, 108.

All things counter, original, spare, strange; / Whatever is fickle, freckled
(who knows how?) / With swift, slow; sweet, sour; adazzle, dim; / He fathers-forth whose beauty is past change: / Praise him.¹⁸

Since God «fathers-forth», relationality is etched into the very fabric of all being, or to continue with Hopkins, «the world is charged with the grandeur of God» and this grandeur is personal – «the Holy Ghost over the bent World broods with warm breast and with ah! bright wings».¹⁹

1.1. *Verus homo et verus Deus and the Third Council of Constantinople*

In the revelation of God become man we see the non-competitive God – the God who illuminates the “burning bush” without destroying it (Ex 3:1-3) – unite with the person of Jesus without undermining Jesus’ humanness. Aaron Riches expresses this paradox with great clarity:

The human nature of Jesus exists only as subsisting in the divine Son such that, in the Son, the human Jesus and the Lord God are “one and the same” (*unus et idem*)... The human Jesus thus shares a unity and identity with God (in the person of the Son and Logos) to such an extent that it can be said that he is the one who came down “from above” (*descensus de caelis*).²⁰

The paradox of *verus homo et verus Deus*, to be clear, concerns the unity of the divine and the human, and the paradox also sheds light on eschatology and protology. The Incarnate Word is *one* person who speaks with *one* voice. The human voice of Jesus does not exist apart from the divine voice of the Son. Jesus Christ does not have a split personality, nor does he have two opposing wills in which the human and the divine exist in a relational tug-a-war.²¹ However, the Council of Chalcedon (451) does make clear that the Godman is fully man and fully God and thereby possesses both a human will *and* a divine will. The Council affirms the Christology set out in the first Council of Nicaea (325), the first Council

¹⁸ G.M. HOPKINS, *Pied Beauty*, in ID., *The Major Works*, Oxford University Press, Oxford 2009, 133.

¹⁹ G.M. HOPKINS, *God's Grandeur*, in *ibid.*, 128.

²⁰ A. RICHES, *Ecce Homo: On the Divine Unity of Christ*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) 2016, 3.

²¹ This is what Riches highlights as the modern Nestorian tendency towards separatio. See *ibid.*, 11-15.

of Constantinople (381), and the Council of Ephesus (431) in regard to the divinity of Christ, and, at the same time, emphasizes the full humanity of Christ: fully God and fully man; two natures in one person.²² In preserving this paradox the Council of Chalcedon left the Church with an inchoate image of Jesus Christ, in which there is a «certain parallelism of the two natures in Christ».²³ In other words, the Christological affirmations of Chalcedon left unexplored a new question: How can there be two wills and yet a unified person?

The answer to this question, Ratzinger's points out, is found in the Third Council of Constantinople (680-681). Based on this Council Ratzinger forms what Peter John McGregor helpfully designates the «volitional thesis».²⁴ The third Council of Constantinople declares that the human will of Jesus is united to the divine will through the submission of Jesus' human will (hence the title, «volitional thesis»). That is, the humanity of Jesus, in perfect obedience, submits to the divine will. The submission is so perfect that the incarnate Son speaks in a single voice, an "I" not a "we". This is not a one-sided affair; it is a mutual indwelling in which man is not violated but elevated:²⁵

²² «The doctrinal crisis that precipitated the Council of Chalcedon concerns the Christological monophysitism of the Constantinopolitan archimandrite, Eutyches (c. 380-c. 456). The Eutychian error is encapsulated in his declaration: "I confess that our Lord was from two natures (ἐκ δύο φύσις) before the union, but after the union I confess one nature (Μία φύσις)"»: *ibid.*, 57.

²³ RATZINGER, *Behold*, 37.

²⁴ MCGREGOR, *The «Spiritual Christology»*, 65.

²⁵ We see this same spiritual economy in the Theotokos. She too highlights the personal union in her free response at the Annunciation: «Let it be done unto me according to your word». If she did not respond in freedom and love her impregnation would be equivalent to divine rape. Metaphysically speaking, it would be a violation of her personhood since free will is an important aspect of what it means to be human. See AQUINA, *Summa Theologiae* 1.83.1. As Karol Wojtyła profoundly articulates: «The person as a being is "sui iuris" and "alteri incommunicabilis" – his essential "incommunicability" remains in close connection with the power of self-determination proper to him. Such is the person in virtue of the act of creation, thus by the will of the Creator. Being such, the person is – on the basis of that very same act and the very same will – a possession of God. He belongs to God in the ontic sense. He nonetheless belongs to him as a being who is "sui iuris" and "alteri incommunicabilis"»: K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, Pauline Books & Media, Boston (MA) 2013, 280. Mary's "yes" not only underscores her personhood it also highlights her deification. It is deification because she is perfectly united with the Incarnate Son, her womb is a temple in which God dwells. Hence, outside of the Word made flesh himself, Mary's "yes" is man's greatest act of participation with the divine.

The Council of Constantinople analyzed the question of the two-ness and the one-ness in Christ by reference to the concrete issue of the will of Jesus. It resolutely maintains that, as man, Jesus has a human will which is not absorbed by the divine will. But this human will follows the divine will and thus becomes one will with it, not in a natural manner but along the path of freedom. The metaphysical two-ness of a human and a divine will is not abrogated, but in the realm of the *person*, in the realm of freedom, the fusion of both takes place, with the result that they become *one* will, not naturally, but personally. This free unity – a form of unity created by love – is higher and more interior than a merely natural unity. It corresponds to the highest unity there is, namely, trinitarian unity.²⁶

Jesus Christ's obedience and self-negation, the basis of the personal fusion of the divine and human wills and historically manifested in his suffering and death on the Cross, is not absolutely unique to him as the Second person of the Trinity. Kenosis is at the heart of the trinitarian relations. Quoting Vladimir Lossky, Rowan Williams argues that «this renunciation of His own will is not a choice, or an act, but is so to speak the very being of the Persons of the Trinity who have only one will proper to their common nature».²⁷ Williams continues:

Thus the Trinitarian dogma proposes a model of personal being which radically challenges the assumptions of the fallen human mind (...) the dogma (...) demands a belief that the abnegation of the self and the ab-

²⁶ RATZINGER, *Behold*, 38-39. Ratzinger credits Maximus the Confessor for resolving the quandary of the two parallel wills, i.e., the perfect submission of the human will to the divine will, put forth at the Third Council of Constantinople. Pointing out the pastoral significance of Maximus' formulation, Jaroslav Pelikan posits that «Maximus recognized what was at stake for Christian faith and spirituality behind the seemingly abstract theological and philosophical issues, and he decisively formulated the orthodox doctrine that since "will" and "activity" pertained to a nature rather than to a person, Christ must have had both a human will and a divine will, since he was one person but, as the Council of Chalcedon had said, "in two natures" (or, as a significant variant had it, "of two natures"). For, on the basis of the ancient patristic principle that whatever was not assumed in the Incarnation was not healed in the Redemption, the absence of a truly human will in Jesus Christ would have meant that (of all the functions of human nature and personality to be exempted!) the human will of sinful humanity would not have been saved»: J. PELIKAN, *Introduction*, in G. BERTHOLD (ed.), *Maximus Confessor: Selected Writings*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1985, 4ff.

²⁷ V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern*, James Clarke & Co. Ltd., Cambridge 1957, 144. Found in R.D. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*, PhD diss., University of Oxford, Oxford 1975, 86.

sence of self-assertive, self-interested “individualism” are the fundamental notes of personal existence at its source, in God.²⁸

The trinitarian union is not natural (like an atom) but personal. Why? Because it is a union based on love and freedom. It is a personal union in which the oneness affirms each of the three persons and, at the same time, the three persons affirm the oneness. The unity of the Father-Son-Spirit relation simultaneously affirms difference and unity. Likewise, the union of God and man in the person of Jesus Christ reveals true humanity *and* true divinity.

2. Deification: From *Exitus* to *Reditus*

In *Introduction to Christianity* Ratzinger brilliantly flips Nietzsche’s vision of man on, so to speak, his head. Nietzsche is correct, the new man, the *übermensch*, is the one who becomes Godlike. Man will transcend himself; however, this transcending does not create an isolated ego but an inclusive open ego where via God we participate in all things. There truly is an evolution of man: man becomes gift, man becomes a little Christ – «the Son of God became man so that we might become God».²⁹ But what does it mean to be a little Christ? What does the Third Council of Constantinople show us in this regard? How does this eschatological evolution of man connect with man’s genesis?

As recorded in John’s gospel, Pontius Pilate profoundly and ironically declares what is foundational for theological anthropology: *Ecce Homo* («Here is the Man!») (Jn 19:5). Jesus Christ is man par excellence; he defines what it means to be a human person. Here it is essential that we do not succumb to the Nestorian logic of *separatio* in which «the integral difference of divinity and humanity can only be maintained if the two remain “two”».³⁰ Jesus Christ is the man precisely as the Godman! Man’s ful-

²⁸ WILLIAMS, *The Theology*, 87.

²⁹ ST. ATHANASIUS, *De inc.* 54, 3: PG 25, 192B.

³⁰ RICHES, *Ecce Homo*, 27. Following this line, Riches quotes Nestorius who wrote, «What was formed in the womb was not itself God, what was created by the Spirit was not itself God. What was buried in the tomb was not itself God – for if that were the case, we would evidently be worshippers of a man and of the dead». NESTORIUS, *Erster Sermon gegen das θεοτόκος, genannt Anfang des Dogmas*, in F LOOFS (ed.), *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*, Max Niemeyer, Halle 1905, 252.

filment is only found in being united with God.³¹ By turning to the Third Council of Constantinople Ratzinger makes clear, this union is personal; it is free and it is formed in love. The means match the end. We become fully persons in a personal manner. Deification is personification. Deification is the opening of man to the all in all (1Co 15:28). United to God man is united to all things; the real *übermensch*, contra Nietzsche, is not the isolated despot – that is the devil – but is the absolute relational person.³²

2.1. *Marriage and Ecclesial Existence*

Nuptial imagery is the natural example from within our everyday experience in which we see personal union: in love and freedom man and woman become one. In addition, the image of marriage helps expand the Incarnational relationality by incorporating the ecclesial dimension into the concept of person. While St Paul uses the mystery of marriage to speak about the mystery of the Church, I think it is appropriate to take this nuptial imagery, which also images the love of the Trinity – profoundly explicated by John Paul II's theology of the body – to speak about human personhood. In the first four of one hundred and twenty-nine catecheses on human love presented at the Wednesday General Audience, John Paul II set out Christ's response to the Pharisees concerning divorce in Ma 19:3-8. John Paul II contends that in this passage Christ provides the metaphysical framework for marriage by appealing to the phrase in Genesis: «In the beginning».³³ In short, John Paul II argues that marriage is primordial; it

³¹ *Gaudium et spes* clarifies, the role of the Church is to «to reveal the mystery of God, Who is the ultimate goal of man, she opens up to man at the same time the meaning of his own existence, that is, the innermost truth about himself. (...) Whoever follows after Christ, the perfect man, becomes himself more of a man» (GS 41).

³² As Henri de Lubac writes: «That image of God, the image of the Word, which the incarnate Word restores and gives back to its glory, is "I myself"; it is also the other, every other. It is that aspect of me in which I coincide with every other man, it is the hallmark of our common origin and the summons to our common destiny. It is our very unity in God»: H. DE LUBAC, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, Ignatius Press, San Francisco 1988, 340. Ratzinger writes: «Er [Christ] ist der, der seine Hoheit nicht dazu benützt, um für sich selbst dazusein, sondern um von sich wegzugehen und auf die anderen zuzugehen. Und darin kommt der Mensch in seine eigentliche Möglichkeit»: J. RATZINGER, *Was ist der Mensch? (1966/1969)*, Schnell und Steiner, Regensburg 2008, 48.

³³ JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Pauline Books & Media, Boston (MA) 2006, 131-146.

is part and parcel of human existence and is established by God himself. With this in mind, marriage provides an image of what it means to be a human person. That is, if the marriage relationship between a man and a woman is a primordial icon of the inter-trinitarian love and man is made in God's image, which is triune, then marriage also is a foundational image of the human person.³⁴ Marriage reflects the relationality of the human person that is etched into the fabric of reality.

Following John Paul II's logic, we rest firmly on the ground of protology, God's fundamental purpose for humanity. Man «is called to share, by knowledge and love, in God's own life. It was for this end that he was created, and this is the fundamental reason for his dignity».³⁵ Created in the image of God, man is capable (by grace) of communing in an analogously divine manner, a personal manner, marriage being a concrete example, so that he can truly participate in the divine life of the Holy Trinity. Of course, all of this rests on the Incarnate Son. To put it differently, God established marriage at the very outset of human existence as a revelation/mystery of the Trinity, the human person, *and* the body of Christ, i.e., the Church.

What I want to emphasize here is that the Church and the human person are not two separate folds of reality that bump and jostle against each other. The Church is a sacramental community founded on unity which sets it apart from "natural" communities. In natural relations there is a collision of rights. A community of natural relations can only come together if people are willing to give up a certain amount of individuality in order for there to be some semblance of unity.³⁶ That is, naturally speaking, each individual person is in opposition to community. And in a way we could say any community thus formed is somewhat artificial. In contrast, the community that we call the Church is not a communion of opposition, the bumping and jostling of individual rights with the whole,

³⁴ Michael Waldstein has a similar progression of thought in his conclusion to the introduction of *Man and Woman He Created Them*: «In *Man and Woman He Created Them*, John Paul II left us the core of his great vision, deeply rooted in St. John of the Cross, a vision focused on the mystery of love that reaches from the Trinity through Christ's spousal relation with the Church to the concrete bodies of men and women»: M. WALDSTEIN, *Introduction*, in JOHN PAUL II, *Man and Woman*, 128.

³⁵ CATHOLIC CHURCH, *Catechism of the Catholic Church: Revised in Accordance with the Official Latin Text Promulgated by Pope John Paul II*, LEV, Vatican City 1997, 356.

³⁶ See R. GUARDINI, *The Meaning of the Church*, Cluny Media, Providence (RI) 2018, 34.

but is rather one aspect of the whole meeting with another aspect of the whole.³⁷ That is, the Church is the Kingdom of God on earth and so too is each Christian. Where Christ is there is the Kingdom (Lk 17:21). If the Christ life is within you, then the kingdom is present in you. Thus, the community of the Church is the gathering of the kingdom, unique aspects of the Kingdom coming together with the Kingdom whole. Personhood is not external to the Church; rather the Church manifests persons, or stated differently, deification is ecclesial. The Church is «co-extensive with being as a whole».³⁸ In her catholicity she opens man beyond himself and thereby he finds himself.³⁹

Set out at man's very genesis, marriage provides an image of the person as relational and is also a prototype of the Church. The fulfilment in this life of both personhood and marriage is found in ecclesial existence. To be clear, ecclesial existence does not replace marriage. Marriage continues to be an image of the Church (and personhood), and like the hermeneutical relationship of Scripture and Church they continue to enlighten and interpret each other. Grace fulfills nature.

To summarize, the nuptial images found in Scripture point to the mystery of Christ and his bride, the Church, and at the same time provide an image of the human person who is an ecclesial being.⁴⁰ As seen, both the person and the Church is the manifestation of the Kingdom, and in this sense our ecclesial existence is an eschatological existence.

³⁷ Schmemmann puts this well, claiming that the Church is that reality that «transforms individuals into persons, and in which men are persons only because and inasmuch as they are united to God and, in Him, to one another and to the whole of life»: A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1974, 143.

³⁸ GUARDINI, *The Meaning*, 94.

³⁹ To once again tie in personhood, marriage, and the Church, it is noteworthy that Karol Wojtyła makes a similar claim except concerning spousal love. He writes: «Love goes through such relinquishing, being guided, however, by the profound belief that this relinquishment [giving up one's own personal freedom] leads not to diminishing and impoverishing the existence of the person, but on the contrary to its expansion and enrichment. This is, so to speak, the law of "ecstasy", of going out of oneself in order to exist more fully in the other»: WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, 108.

⁴⁰ The interplay of the community (the Church) and the person in the nuptial imagery can be seen in various texts from the Song of Solomon to St Paul's letters to St John of the Cross' various writings.

2.2. *Continuation: From Exitus to Reditus*

I would like to conclude this section by underscoring continuity, both the continuity of man and the continuity of God's salvific work. As previously quoted, man «is called to share, by knowledge and love, in God's own life. It was for this end that he was created».⁴¹ Thus, we can state that from the very beginning God intended to draw man into the triune life. Jesus Christ is the fulfilment of this plan.

God has become man so that men might become like God. In the last analysis, following Christ is nothing other than man's becoming man by integration into the humanity of God.⁴²

Before unpacking this quotation, it is helpful to turn to the notion of *exitus et reditus* that Ratzinger takes up.

Exitus is the exiting movement of creation in which God, out of his superfluous love, freely creates the cosmos, a contingent *other* that is good. It is God's will that the other «should exist as something good in relation to himself, from which a response of freedom and love can be given back to him».⁴³

Reditus is the movement of return in which we are to freely return to God, a fulfilment of the relationship (the reciprocal aspect), a homecoming. However, the returning arch of *reditus* was broken by our first parents' refusal to return, the refusal of dependence (relationality) and the assertion of autonomy i.e., the Fall. As a result, we could no longer return home. Thankfully, however, the incarnate Son as the Good Shepherd «makes his way to us and takes the sheep onto his shoulders, that is, he assumes human nature, and as the God-Man he carries man the creature home to God. And so the impossible becomes possible. Man is given a homecoming».⁴⁴ Note the highly relational telling of *exitus et reditus*: “relation to himself,” “a response of freedom and love.”

Exitus as beginning and *reditus* as end are inseparable not simply because every narrative needs both a beginning and end but because they are relationally bound. With the breaking of this relational arch, which is the

⁴¹ CATHOLIC CHURCH, *Catechism*, 356.

⁴² J. RATZINGER, *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*, Ignatius Press, San Francisco 2011, 129.

⁴³ J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 2000, 32.

⁴⁴ *Ibid.*, 34.

dialogue of love between God and man, we cease to be ourselves. It is only in *reditus* that human persons fully become themselves by becoming Jesus Christ's brothers and sisters.⁴⁵ The fulness of personhood is only found in the journey home. Ratzinger contends that

human persons are not to be understood merely from the perspective of their past histories or from that isolated moment that we refer to as the present. They are oriented toward their future, and only it permits who they really are to appear completely.⁴⁶

For Ratzinger the relational context of *exitus* and *reditus* makes sense of how eschatology informs creation and personhood. Significantly, Ratzinger does not write that it is only the future in which man will appear as he really is. Rather he includes all senses of temporality. The reason is that temporality – past, present, and future – is the realm of relation in this life, the “befores”, the “durings”, the “afters” of personal engagement that make a person who she is. In this manner we are like our Lord who we will not understand unless we see him from all three dimensions: past, present, future.⁴⁷

The cyclical movement of *exitus* to *reditus* is both cosmic and personal. In both senses continuity is important. That is, cosmically God has always wooed the world to himself, and personally God does not redeem man by destroying his humanity but by fulfilling it:

Man with his ambiguous story of acceptance and rejection of grace is an acting subject in God's saving plan, and it is on this basis that he inhabits time. He is a true subject in his own right, but not as one who would produce the Kingdom of God from his own resources (...) He possesses genuine subjecthood only because he has become a son. Divinization, ‘eman-cipation’ as a sharer in the Kingdom of God, is not a product but a gift.⁴⁸

This gift is fulfilment; divinization is the gift of perfected personhood.

St Paul writes: «Thus it is written, “The first man Adam became a living being”; the last Adam became a life-giving spirit» (1Co 15:45). He can write about a “first” and a “last” Adam because there is continuity, i.e., Adam. We

⁴⁵ J. RATZINGER, «*In the Beginning*»: *A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (MI) 1995, 48.

⁴⁶ *Ibid.*, 49.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Jesus Christ Today*, in SCHINDLER - HEALY (eds.), *Anthropology and Culture*, 85.

⁴⁸ RATZINGER, *Eschatology*, 66.

can speak of Jesus Christ as the perfect man – *Ecce homo* – only because there is continuity. This brings us back to the quotation cited earlier:

God has become man so that men might become like God. In the last analysis, following Christ is nothing other than man's becoming man by integration into the humanity of God.⁴⁹

The fulfilment of man, his deification, is to become a little Christ and Christ is the perfect *man*. Thus, the eschatological vision of the end, man's deification, does not eviscerate the present conception of man. It cannot be used as an excuse to deny essentialism. For example, we cannot say that we are only given an eschatological vision of what man *will be* and must remain silent about what he currently *is*. Man has content; we can say something about what it means to be a human person.

To conclude, ecclesial existence is an eschatological existence for it is living *within* the Kingdom and *as* the Kingdom. Such an existence is anything but a denial of the present, an escape into the aether. Rather, it concerns the immediacy of relationships, a dialogue concerning the I-Thou-We. It is, in the fullest sense, the acceptance of the gift of being transformed into sons and daughters of God, and this is not the overturning of our human nature but its fulfilment.

3. Eschatology as Looking Toward Christ

What then is eschatology? What does it mean to be oriented to the Kingdom? First, to set something straight, which may appear obvious but is important: in terms of temporality, Christ is not one who acts within an eschatological framework. Christ is not stuck within time as it spirals towards its conclusion, nor is Christ within eternity. Rather, Christ is eternity and time finds its fulfilment in him, in the one who created time *and* entered into time. Christ does not exist within a kingdom but *is* the Kingdom. Eschatology belongs within the ontological. And ontic reality is within time, and always has been: “in the beginning was the *Logos*” – the *Logos* sustains all reality. There is not a drastic before and after Christ, the time of the unredeemed and the redeemed, as if we now live in the eschatological age, a time so different from all other times, for God has always

⁴⁹ RATZINGER, *Dogma and Preaching*, 129.

wooded the world to himself and Christ is both the continuation and the climax of this. In Ratzinger's terms Advent is the reality of existence; «it has always been Advent and yet also still is Advent».⁵⁰ What this means is that there is «no period of history for which God would be just the past, which always lies behind us and in which everything has already been done».⁵¹ God is continually our origin *and* our end, and the line of redeemed and unredeemed is not a line within history but within each one of us.⁵² Perhaps we could call Ratzinger's approach to eschatology "personal eschatology". We can see this approach in Ratzinger's Advent petition, «in this time of Advent, let us ask the Lord to grant that we may live less and less "before Christ", and certainly not "after Christ", but truly *with* Christ and in Christ: with him who is indeed Christ yesterday, today, and forever (He 13:8). Amen».⁵³ Since creation rests on the foundation of love, Jesus Christ, and yet yearns for the fulfilment of love "when God will be all in all" (personally not naturally), we can speak of what *was*, *is*, and *will* be – advent and eschatology go hand in hand.

Eschatology concerns man's posture, a posture of looking toward Christ who is both the beginning and the end, the source of life and the meaning of life. More importantly it concerns the continual movement of God in Christ toward man and the movement of man in Christ to God. The Kingdom of God is not imposed; it is a bilateral movement given to us in the hypostatic union of Jesus Christ. As Rich Kereszty sets out,

the Incarnation, as a process, initiates a twofold movement, in which the first aspect is coextensive with, but opposite in direction to, the second. God becoming a human being in Christ causes the opposite process: the human being, Jesus, becoming God. Of course, this twofold movement is possible because the ontological "event" of the Incarnation has been accomplished at one point in history, at the conception of Jesus in Mary's womb. From that moment on, in a fundamental sense God has already become a human being, and Jesus the human being is God. Yet, this once and for all metaphysical reality enables the twofold movement to take place: the one downward from above (God becoming a human being), and its

⁵⁰ J. RATZINGER, *What It Means to Be a Christian: Three Sermons*, Ignatius Press, San Francisco 2006, 36.

⁵¹ *Ivi.*

⁵² *Ibid.*, 40.

⁵³ *Ivi.*

consequence, the one upward from below (the assumption of Jesus' human nature into God's own life).⁵⁴

Jesus is the Kingdom in person.

The eschaton is the fulfilment of love, the climax of the bilateral movement of Jesus Christ, the completion of relation when God will be all in all. In this sense eschatology concern the end and this end involves temporality, insofar as temporality is enfolded into relationality, into the becoming of persons. We could say that it concerns the end, inasmuch as it concerns all the last things. From the resurrection to purgatory all the way to the final judgement, all is relational for all concerns Christ and the outpouring of his love.⁵⁵ It is Christ who gives meaning to all things and in him what was set out in the beginning finds its fulfilment.⁵⁶ To put it differently, as previously stated, history is not divided, but in light of Christ it is retrospectively given meaning.

In the breakthrough from the world to God, everything that went before and everything that followed afterward is given its proper significance as the great movement of the cosmos is drawn into the process of deification, into a return to the state from which it originated.⁵⁷

The movement of *exitus* finds its completion in *reditus*. What God always intended for man is Jesus Christ. He is the eschaton; he is the Kingdom. Continuity is found in the person of Christ, and Christian hope is personalized; «its focus is not space and time, the question of “Where?” and “When?”», but relationship with Christ's person and longing for him to come close». ⁵⁸ By drawing toward Christ we become eschatological beings, persons oriented toward and transformed into the Kingdom.⁵⁹

⁵⁴ R. KERESZTY, *The Ontological and Psychological Notion of «Person» in Trinitarian Theology and Christology*, in «Communio: International Catholic Review» 44 (Summer 2017) 376-377.

⁵⁵ For example, Ratzinger describes purgatory as a post-death purifying encounter with our Lord. See RATZINGER, *Eschatology*, 229.

⁵⁶ The Church Fathers «talked about Christ's having come at the end of the ages. What that means is that he is the goal and the basic underlying meaning of the whole»: RATZINGER, *What It Means*, 51.

⁵⁷ *Ibid.*, 53.

⁵⁸ RATZINGER, *Eschatology*, 8.

⁵⁹ This has much in common with Gregory Palamas' view of deification. Demetrios Harper concludes that «in Palamas' estimation, Christ is the eschaton of all humanity, inasmuch as He contains the *eschata* of all humanity in Himself. It is each person's synergetic

4. Concluding Implications: God is Close

In 1977 Ratzinger published his major work on eschatology, *Eschatologie: Tod und ewiges Leben*. In the book he responds to and counteracts the contemporary hyper-eschatological slant found within biblical studies and theology. In these conceptions of eschatology the traditional themes of the doctrine of last things are omitted and replaced with a theology of futurity, a theology of hope, and a theology of liberation.⁶⁰ Ratzinger's Christocentric and relational approach counters these theologies and theologically affirms the import of the last things. In our present situation we face different emphases, not so much different issues. Marxism, the impetus behind liberation theology, continues to speak loudly in academia. Likewise, existentialism and continental philosophy have a major influence on contemporary theology all of which lends to particular forms of eschatology, forms that omit the ontological sonship of Christ. This brings us back to the introduction: how we define and approach eschatology affects everything. Siding with Ratzinger, this article maintains that eschatology must be rooted Christologically, and Christology must be based on the sonship of Christ.

Grounded ontologically, Ratzinger makes clear that eschatology is not a rejection of the present nor of nature. Eschatology, and our eschatological existence, must be understood in terms of completion, a fulfilment, a type of maturing or ripening of what God began with the outward movement of creation (*exitus*) and continued with the movement of return (*reditus*), a movement, as Ratzinger puts it, that «corresponds to the innermost “drift” of cosmic being».⁶¹ Eschatology does not justify a form of otherworldliness which either presents itself as world denying in an anti-sacramental sense, a rejection of the goodness of creation, or as a denial of the stability of creation, a dismissal of metaphysics/ontology.⁶² The latter, unlike the former, is

and Eucharistic participation in Christ that enables the particular realization of the *eschata*, as each through his self-determining capacity either assimilates or rejects his eschatological destiny»: D. HARPER, *Becoming Homotheos: St. Gregory Palamas' Eschatology of the Body*, in C. ATHANASOPOULOS (ed.), *The Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, 246.

⁶⁰ See RATZINGER, *Eschatology*, 4.

⁶¹ *Ibid.*, 191-192.

⁶² I am taking up the older usage of ontology which is inseparable from metaphysics. See J. SCHUMACHER, *Mapping the Theo-political: Metaphysical Prolegomenon for Political The-*

not a denial of a sacramental ontology but is what we could call anagogical eschatological escapism: we cannot speak of what *is* for we only *know* what *will be*. It is the latter form that has gained some traction in modern theology and has serious implications for moral theology.⁶³ Morality is removed from the realm of truth and placed in the domain of praxis; it is reduced to a pastoral concern. This metaphysical denying form of eschatology is arguably, dare I say, the result of a Christological error, or oversight. Here the relational Christ is subsumed into time and his sonship is overlooked; whereas, properly speaking, Christ, who is the Kingdom in person, takes time into himself, into the personal and into the ontological.⁶⁴ The flux of temporality is not counter to the ontological. The Kingdom himself does not wait outside of time but has time for us.

ology, in A. KAETHLER - S. MITRALEXIS (eds.), *Between Being and Time: From Ontology to Eschatology*, Lexington Books/Fortress Academic, New York 2019, 221-246. I agree with John Milbank that metaphysics cannot be avoided. In describing Radical Orthodoxy, Milbank wrote: «We tended to claim that the anti-metaphysical was only itself based on the wrong kind of metaphysical»: J. MILBANK, *Radical Orthodoxy and Protestantism Today: John Milbank in Conversation*, in «Acta Theologica» 37 (2017) 55. As Giulio Maspero concludes his article on classical metaphysics and trinitarian ontology, «the Christian solution to the question about life and death is not only a reference to thought and universal truth, as in Greece, but is love: true life is being for another and in the other for love». G. MASPERO, *Life as Relation: Classical Metaphysics and Trinitarian Ontology*, in «Theological Research» 2 (1/2014) 51. Maspero makes clear that Christianity did not deny metaphysics but transformed it with a top down rather than a bottom up approach.

⁶³ For example, see the claims made by various Orthodox theologians in regard to same-sex marriage. «The Wheel» Issue 13/14 (Spring/Summer 2018): *Being Human: Embodiment and Anthropology Sex, Marriage and Theosis*. It is arguable that the openness to same-sex marriage found in some of these essays is implicitly a result of an eschatology that rejects metaphysics. The emphasis on not being human (metaphysics) but becoming human persons (eschatology), without a grounded Christology, leads towards an anti-essentialism. Whereas, I would argue, that Ratzinger's position goes beyond the dichotomy of essentialism and anti-essentialism, a position that holds being and becoming together. See C.C. PECKNOLD, «*Man is by Nature a Social and Political Animal*»: *Essential and Anti-Essentialist Relational Ontologies Revisited*, in «The Heythrop Journal» 57 (6/2016) 883-889. Pecknold gives a brief but solid overview of the problem. I agree with Pecknold's claim that Ratzinger's Eschatology seeks to overcome these dichotomies and particularly the de-hellenizing and anti-essentialist tendencies, but I think Pecknold's argument needs further development.

⁶⁴ Christ does not abolish time but rules over time. Hence, we can take up Ratzinger's claim, which I cited in an earlier footnote, that «we will not understand Christ unless we see him from all three dimensions: past, present, future»: RATZINGER, *Jesus Christ Today*, 85.

The affirmation that “the Kingdom of God is at hand” can be paraphrased “God is close”. First and foremost Jesus is speaking not of a heavenly reality but of something God is doing and will do in the future here on earth.⁶⁵

What is God doing and what will he continue to do? He is doing and will continue to do what he has always done within human history: form persons into the Kingdom of God. In Ratzingerian terms, to be oriented to the Kingdom is to be oriented to Jesus Christ, the only begotten Son of God «who *is* and who *was* and who is to *come*».⁶⁶

⁶⁵ RATZINGER, *Eschatology*, 26.

⁶⁶ Re 1:4. I would like to thank Norm Klassen for his comments and suggestions. Besides helpful recommendations for textual clarity, Klassen introduced me to both Rowan Williams' PhD dissertation (WILLIAMS, *The Theology*) and PELIKAN, *Introduction* to Maximus Confessor. Of course, all errors are my own.

ECCLESIOLOGIA ED ESCATOLOGIA. UNA SINERGIA E UNA MUTUA TENSIONE

GIANFRANCO CALABRESE

PATH 18 (2019) 419-444

1. Le ragioni di una ricerca e di una proposta

Dopo il Concilio Vaticano II l'ecclesiologia ha cercato di presentare il mistero della Chiesa riformandone l'impostazione sistematica e i contenuti a partire dalla valorizzazione della rivelazione cristiana e della ricca tradizione ecclesiale e magisteriale; ne ha rinnovato inoltre la prospettiva di analisi e di sintesi, teologica e metodologica. Le costituzioni dogmatiche conciliari sul mistero della Chiesa, *Lumen gentium*,¹ e sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*,² infatti, hanno contribuito ad avviare un proficuo percorso di revisione storico-salvifica e teologico pastorale dell'ecclesiologia.

1.1. Percorsi di ricerca teologica realizzati e da realizzare

Le diverse prospettive di ricerca e le proposte ecclesologiche postconciliari hanno, di fatto, rispettato diversi paradigmi teologici fondamentali, irrinunciabili e, in generale, ormai acquisiti: la comprensione del mistero e della missione della Chiesa all'interno del mistero di Dio, uno e trino, del

¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1976¹⁹, 284-445.

² Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), in EV 1, 1319-1644.

mistero di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo; la salvezza dell'umanità e della creazione quale fine ultimo e ragion d'essere della Chiesa; il costante anelito ecumenico-pastorale e storico-culturale nella presentazione teologica del mistero e della missione della Chiesa. La Chiesa, popolo di Dio in cammino, «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

L'ecclesiologia, in qualità di discorso scientifico e di fede sul mistero e sulla missione della Chiesa nella storia, ha cercato di abbandonare ogni tensione apologetico-difensiva, ogni punto di vista esclusivamente giuridico e sociologico, ogni contrapposizione culturale e istituzionale e ha tentato di valorizzare, nella logica del dialogo, l'originale freschezza biblica e patristica che aveva caratterizzato la riflessione della Chiesa nei primi secoli, anche, se già all'interno delle iniziali e inevitabili diatribe tra la teologia, la Chiesa e la sua gerarchia e le diverse istituzioni culturali, politiche e sociali. Con il tempo, queste contrapposizioni si sono accentuate; si è persa di vista la logica misterico-missionaria della Chiesa, comunità dei redenti, dei figli adottivi di Dio e dei discepoli/missionari del Signore.

Nella logica conciliare la riflessione ecclesiologica successiva al Vaticano II ha cercato di essere propositiva, dialogante, pastorale, ecumenica e missionaria; ha ambito, dunque, a conservare tutte le caratteristiche peculiari che il Concilio aveva proposto e a dare risposta alle istanze aperte dallo stesso. I decreti conciliari³ hanno contribuito a impostare una rinnovata ecclesiologia e hanno permesso di approfondire le due costituzioni dogmatiche. Queste prospettive conciliari hanno permesso di ricollocare la riflessione sul mistero della Chiesa nell'ambito teologico, rinnovando di conseguenza la riflessione giuridica con un nuovo *Codice di diritto canonico* per Chiesa cattolica sia di rito latino che orientale che tuttora deve ancora essere approfondito e ampliato, anche se i contributi in campo teologico sono notevolmente aumentati.⁴ Una seconda intuizione conciliare che ha

³ Si fa riferimento ai decreti sull'ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), sull'ufficio pastorale dei vescovi (*Christus Dominus*), sul rinnovamento della vita religiosa (*Perfectae caritatis*), sull'apostolato dei laici (*Apostolicam actuositatem*), sul ministero e la vita sacerdotale (*Presbyterorum ordinis*), sulle Chiese orientali (*Orientalium Ecclesiarum*) e, soprattutto, sull'attività missionaria della Chiesa (*Ad Gentes* [AG]).

⁴ Cf. S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per la riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015; ID., *Riforma della Chiesa e ordinamento canonico*, EDB, Bologna 2018; L. SABBARESE (ed.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press,

influito sull'elaborazione delle ecclesiologie contemporanee è stata la valorizzazione della dimensione comunionale e sinodale della Chiesa; essa ha permesso di rimodularne la struttura gerarchica a partire dalla comune vocazione battesimale e dalla natura ministeriale del ministero ordinato nei suoi diversi gradi gerarchici. La teologia del popolo di Dio, la sacramentalità e la collegialità dell'episcopato, il ministero primaziale del vescovo di Roma, la teologia del laicato e la vocazione universale alla santità, con il ruolo profetico e carismatico della vita consacrata, sono alcuni degli aspetti che le diverse prospettive ecclesiologiche postconciliari hanno assimilato, elaborato ed evidenziato.

Alcuni compromessi e mediazioni conciliari sono stati inevitabili; proprio a causa di questo, diverse questioni ecclesiologiche e certe affermazioni conciliari sono state recepite in modo ambiguo, in alcune occasioni, in modo parziale e, in altre, alcune proposte sistematiche ed ecclesiologiche sono addirittura totalmente assenti. Si possono, pertanto, comprendere le diverse interpretazioni ermeneutiche, i ritardi, i tentativi ideologici, reazionari e progressisti, che hanno caratterizzato la riflessione ecclesiologica postconciliare. Se si analizzano, a questo fine, le varie pubblicazioni e i trattati ecclesiologici, che sono stati elaborati nel periodo postconciliare, nonostante alcune interessanti novità, si devono constatare diversi indiscutibili limiti e aspetti che chiedono di essere approfonditi e studiati:

Il capitolo VII della *Lumen gentium* intitolato «Indole escatologica della Chiesa e sua unione con la Chiesa celeste» non ha richiamato molto l'attenzione dei commentatori del Vaticano II. Eppure è in un certo qual modo la chiave di lettura del capitolo II, poiché indica il fine verso cui il popolo di Dio è in cammino [...] Il capitolo VII della *Lumen gentium*, inoltre, ci offre una visione più vasta della Chiesa, quando ricorda che il popolo di Dio nel suo stato presente di soggetto storico è già escatologico e che la Chiesa pellegrina è unita alla Chiesa del cielo.⁵

Roma 2019; A. SPADARO - C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016; G. LAFONT, *La Chiesa: il travaglio delle riforme. «Immaginare la Chiesa cattolica»*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012; D. MOGAVERO, *Ecclesiologia e diritto*, in C. CALTAGIRONE - G. PASQUALE (edd.), *Ecclesiologia dal Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Tomo I, Marcianum Press, Venezia 2016, 291-311.

⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia in occasione del XX Anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II (7 ottobre 1985)*, in EV 9, 1753; cf. G. CANOBBIO, *Capitolo VII Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua*

1.2. *La relazione tra escatologia ed ecclesiologia: prospettive aperte*

È davvero legittimo affermare che il Concilio Vaticano II, come l'ecclesiologia postconciliare, è tuttora un cantiere aperto e un interessante campo di approfondimento e di ricerca che permette di progredire nello studio e nell'elaborazione teologica contemporanea nelle singole discipline e nell'insieme della teologia in ambito della Chiesa cattolica, nella prospettiva ecumenica, interreligiosa, culturale e missionaria. Una prospettiva che indubbiamente non è stata né approfondita in modo adeguato né affrontata in modo sistematico è la relazione tra l'ecclesiologia e l'escatologia. A tal proposito, occorre ricordare le affermazioni di alcuni importanti teologi del XIX secolo come Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann e Karl Rahner e altri che non hanno avuto timore di affermare che «tutta la predicazione cristiana, tutta l'esistenza cristiana e la Chiesa stessa nel suo insieme sono caratterizzate dal loro orientamento escatologico» e, ancora, che «il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine, e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò è anche rivoluzionamento e trasformazione del presente»; infine, con Amilcare Giudici si può constatare che l'escatologia si è attardata «nelle cose ultime (*eschata*) più che puntare il suo sguardo sull'*eschaton* [...], ha dissolto il mistero dell'*eschaton*, che è Dio, per soddisfare un'ambizione ecclesiastica e una curiosità della fantasia umana».⁶

Alla luce di ciò, risulta evidente la necessità e il valore teologico dell'approfondimento della relazione tra ecclesiologia ed escatologia, sia in rapporto all'impostazione generale di queste due discipline teologiche sia in merito ad alcune questioni e problematiche interne a ciascuna di esse.⁷ Per ciò che concerne l'ecclesiologia, una maggiore attenzione e una

unione con la Chiesa celeste, in S. NOCETI - R. REPOLE (edd.), *Commentario ai Documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 397-421.

⁶ A. GIUDICI, *Escatologia*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1985, 405. Testi, autori e riflessioni in F. BRANCATO, *Realtà escatologiche*, Cittadella, Assisi 2013, 13-15; P. MOLINARI, *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e i suoi rapporti con la Chiesa celeste*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen gentium»*, Vallecchi, Firenze 1965, 1113-1133; O.F. PIAZZA, *Escatologia*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002, 536-576.

⁷ Cf. G. PASQUALE, *La Chiesa nel «frattempo». Escatologia e Chiesa*, in CALTAGIRONE - PASQUALE (edd.), *Ecclesiologia dal Vaticano II*, 191-217.

provvidenziale sinergia con l'escatologia, potrebbe facilitare e sollecitare l'approfondimento di alcune tematiche inerenti alla riflessione sul mistero e la missione della Chiesa nel mondo e sui ministeri, i carismi e le diaconie che la caratterizzano: il rapporto tra il mistero della Chiesa e la teologia del regno di Dio, la natura della salvezza cristiana e il valore dell'evangelizzazione e della promozione umana, la rivelazione cristiana nella storia e nel tempo, la dimensione profetica, sacramentale e pellegrinante della Chiesa, popolo messianico di Dio. Ed ancora: il senso e il valore delle istituzioni e delle strutture socio-giuridiche della Chiesa e la testimonianza originale, peculiare ed escatologica dei cristiani nella società e nel mondo, la missione della Chiesa e la questione ecologica ed, infine, l'identità e missione singolare della vita consacrata nella Chiesa e nel mondo. Queste sono alcune delle questioni particolari che un'attenta riflessione e sinergia tra ecclesiologia ed escatologia può riuscire a dipanare e chiarire. La necessità di conservare un'unitarietà e un'armonia nel pensare teologico, d'altronde, non sminuisce il valore dell'approfondimento e dell'autonomia delle diverse discipline teologiche. È necessario non cadere nel rischio della frammentazione del sapere teologico che inciderebbe sulle stesse discipline e sulla visione globale della fede, della salvezza e della rivelazione cristiana. Occorre, per questo, conservare una sana dialettica tra le materie teologiche e tra le stesse e lo sviluppo socio-culturale e la tensione storico-pastorale della riflessione credente ed ecclesiale. Il tentativo di questo contributo è proprio quello di fare emergere come la sinergia tra ecclesiologia ed escatologia aiuti, a livello di ricerca e di proposta, ad approfondire e a chiarire alcune questioni ecclesologiche rilevanti.

Infine, l'approfondimento di questa tematica risponde alle sollecitazioni di papa Francesco nella *Veritatis gaudium*, la costituzione apostolica circa le università e le facoltà ecclesiastiche⁸ e alle riflessioni proposte nel suo discorso in occasione dell'incontro promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale su «La teologia dopo la dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo».⁹ La ricerca condivisa e convergente tra specialisti di diverse discipline viene a costituire un qualificato servizio al popolo di Dio, e in particolare al magistero, nonché un sostegno

⁸ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018) (VG), n. 5.

⁹ FRANCESCO, *Discorso* in occasione del Convegno «La teologia dopo la dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo» (Napoli, 21 giugno 2019).

alla missione della Chiesa di annunciare la buona novella di Cristo a tutti, dialogando con le diverse scienze, a servizio di una sempre più profonda penetrazione e applicazione della verità nella vita personale e sociale.

2. La sinergia tra l'ecclesiologia e l'escatologia: il mistero della Chiesa e la teologia del regno di Dio¹⁰

Il capitolo VII della *Lumen gentium* presenta un'interessante riflessione teologica sull'«indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste» (LG 48-51). È una sezione della costituzione conciliare che non ha, tuttavia, ricevuto da parte dei teologi e degli ecclesiologi una sufficiente attenzione e, per questo, non ha avuto una conseguente rilevanza nella stessa riflessione sistematica e organica postconciliare sul mistero e sulla missione della Chiesa nel mondo.

2.1. La relazione tra escatologia ed ecclesiologia è intrinsecamente teologica

Il capitolo VII della *Lumen gentium* può certamente contribuire a chiarire la sinergia e la relazione tra l'ecclesiologia e l'escatologia in quanto sollecita un proficuo rinnovamento e ripensamento dell'impostazione metodologica, disciplinare e teologica di entrambe le discipline. Come altri testi della costituzione così anche il capitolo VII

risente della sua origine: non riesce infatti a mantenere uno stile omogeneo e alcuni temi appaiono introdotti surrettiziamente senza un effettivo collegamento con l'esposizione generale. Resta ciononostante un esempio di superamento dell'isolamento nel quale la riflessione escatologica scolare si trovava e della dimensione prevalentemente individuale secondo la quale

¹⁰ È interessante l'osservazione di alcuni teologi contemporanei: «Da tempo ormai il tema del regno ha catturato l'interesse della riflessione teologica e, in parte almeno, anche l'attenzione dei pastori e dei pastoralisti. Veramente singolare la vicenda della nozione e della realtà di cui ci stiamo interessando: non c'è forse più nessuno che non riconosca che il tema del regno è il tratto fondamentale, o perlomeno uno dei tratti fondamentali, dell'intera predicazione e missione di Gesù»: G. FRONSINI, *Per un mondo nuovo. La Chiesa inizio e serve del regno*, EDB, Bologna 2010, 7. «Lungo i secoli, poi, nello sviluppo storico-teologico delle idee cristiane, il tema del regno riceve modulazioni plurali, non sempre rispondenti al suo significato originario, in particolare quando esso viene connesso alla realtà della Chiesa. In questo senso, la relazione regno di Dio-Chiesa non sempre viene letta e interpretata correttamente. Bisogna attendere l'epoca contemporanea per avere un quadro più chiaro circa il tema e le sue connessioni fondamentali»: G. ANCONA, *Regno di Dio*, Cittadella, Assisi 2012, 8-9.

il destino delle persone umane era trattato. Qui escatologia, cristologia ed ecclesiologia risultano tra loro coordinate, e convergono a illustrare la destinazione disposta da Dio per l'umanità e per il cosmo.¹¹

La Chiesa è il popolo di Dio pellegrinante in cammino verso le realtà ultime, verso l'incontro con Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; è la comunità dei redenti che attende nella vigilanza e nell'impegno dell'evangelizzazione la venuta del Signore nella gloria. Questo cammino della Chiesa pellegrinante unita alla Chiesa celeste, di fatto, è possibile perché è fecondato dal seme del Regno di Dio, che il Signore Gesù con la sua Pasqua e con il dono della Pentecoste ha immesso nei solchi del tempo e nello spazio della storia e che si rinnova nella memoria costante e liberante dell'eucaristia:

Ciò che maggiormente attrae della comunità ecclesiale è la sua tensione permanente, la sua dimensione di costante apertura verso «l'oltre», l'attesa della definitiva manifestazione del regno di Dio, che è presente in essa ma che chiede di manifestarsi in modo pieno, in modo storico e cosmico. Ogni volta che la comunità cristiana celebra l'eucaristia rinnova in modo esplicito questa tensione con un atto di fede: «Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta». Da dove deriva e che cosa genera questa natura dialettica e questa tensione permanente? Non si tratta di uno sforzo di adeguamento storico e sociale, ma è «un germe e un seme», che è annidato nel suo stesso DNA, nella sua stessa origine.¹²

Studiare il regno che verrà non è semplicemente una domanda sui fini e sulla fine, ma sul fine della Chiesa e dell'intera creazione, sulla ragione del suo mistero e della sua missione. L'escatologia è, pertanto, una riflessione essenziale per poter comprendere, studiare e descrivere il mistero della Chiesa nel tempo.

Il regno di Dio è in mezzo a noi, come ricorda il vangelo di Marco, e la Pentecoste, con il dono dello Spirito Santo, manifesta che i tempi messianici attesi si sono realizzati e che in Cristo Gesù, morto e risorto, il peccato e la morte sono stati sconfitti, la pace e la fraternità universale sono stati donati ai credenti: l'alleanza piena e definitiva tra Dio e l'umanità è

¹¹ CANOBBIO, *Indole escatologica della Chiesa*, 398.

¹² G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna 1999, 256; Id., *La patria e il grembo trinitario dell'essere Chiesa*, in CALTAGIRONE - PASQUALE (edd.), *Ecclesiologia dal Vaticano II*, 105-125.

finalmente possibile e la Chiesa ne è il segno permanente e il sacramento significativo. L'ecclesiologia, illuminata dalla riflessione escatologica, è sollecitata a presentare la Chiesa come mistero e sacramento del regno di Dio, comunità che vive il dono della comunione e dell'alleanza realizzata e donata da Dio all'uomo nella persona del Verbo incarnato, anticipazione, anche se nei segni fragili dell'umanità e della storia del tempo escatologico inaugurato da Cristo nel dono dello Spirito Santo. La relazione tra ecclesiologia ed escatologia non è esterna né forzata, ma è implicita e necessaria per poter comprendere l'origine, la consistenza e la finalità della Chiesa nel mistero di Dio, uno e trino, e la natura teandrica e la finalità immanente e trascendente della salvezza cristiana. Il Concilio Vaticano II, nel capitolo I della *Lumen gentium*, lo ricorda dopo aver presentato la relazione tra il mistero della Chiesa e il mistero di Dio; descrive l'azione delle tre persone della Trinità nella storia dell'umanità (LG 1-4) ed espone il rapporto tra il mistero della Chiesa e il regno di Dio:

Il mistero della santa Chiesa si manifesta nella sua stessa fondazione. Il Signore Gesù, infatti, diede inizio alla sua Chiesa predicando la buona novella, cioè la venuta del regno di Dio da secoli promesso nelle scritture: «Il tempo è compiuto, e vicino è il regno di Dio» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Questo regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo (LG 5).

Il mistero di Cristo non rivela solo il mistero di Dio, uno e trino, ma illumina anche il mistero della Chiesa e del regno di Dio e ci manifesta che la Chiesa è il sacramento di Cristo.¹³ Egli è presente per lo Spirito nella

¹³ Cristo rivela la sua messianicità proprio attraverso la sua attenzione verso gli ultimi, che non sono solamente una categoria sociologica, ma la rivelazione della messianicità di Cristo Salvatore e della realizzazione del regno di Dio. Questa è stata la ragione per cui i suoi successori, gli apostoli, hanno avuto l'incarico nella Chiesa dell'inizio di servire i poveri; da qui il ruolo fondamentale dei diaconi chiamati al servizio. Prima del periodo imperiale la Chiesa aveva una tensione permanente al servizio agli ultimi e all'annuncio del regno di Dio e il ruolo dei diaconi era significativo in questo. Con l'avvento della Chiesa istituzionalizzata ha avuto inizio un'identificazione anche nei segni esteriori del *Regnum Dei* con il *Regnum Imperii*; questo ha condotto a una clericalizzazione della Chiesa e a una riduzione delle funzioni del vescovo e, soprattutto, del diacono all'ambito liturgico. Ciò ha reso anche la liturgia una fonte di manifestazione del potere della Chiesa abbassandone la tensione escatologica e l'attenzione teologica verso gli ultimi: cf. D. VITALI, *I diaconi. Lo stato della questione. Non sono supplenti dei preti. Conseguenza di una debole recezione del Vaticano II*, in «Vita Pastorale» 28 (2019) 28-29; ID., *Diaconi. Che fare?*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2019.

Chiesa per continuare a realizzare la riconciliazione dell'umanità con Dio fino alla fine del mondo. In qualche modo l'ecclesiologia coglie dall'escatologia la centralità del regno di Dio, del mistero di Dio e di Cristo e, al tempo stesso, permette di purificare e superare ogni forma di "cosificazione" dell'escatologia, ogni vuota e fantasiosa ricostruzione della fine del mondo, ogni vana preoccupazione di descrivere i luoghi e non l'incontro.

La sinergia tra escatologia ed ecclesiologia è possibile, dunque, se si supera una metodologia manualistica, legata all'esposizione sistematica delle verità dogmatiche, e si recupera una tensione kerigmatica e storico-salvifica, capace di porre al centro l'evento e la persona di Cristo e l'azione della persona dello Spirito Santo. È necessario ricostruire una riflessione sistematica organica, partendo dai misteri centrali della fede cristiana (unità e trinità di Dio e incarnazione, passione, morte e risurrezione di Cristo) e cercare di collegare, in modo progressivo e graduale, questi misteri rivelati alle altre verità fondamentali alle altre verità e dimensioni della fede e della vita cristiana:

Quando nel Proemio della *Veritatis gaudium* si menziona l'apprendimento del kèrigma e del dialogo come criteri per rinnovare gli studi, si intende dire che essi sono al servizio del cammino di una Chiesa che sempre più mette al centro l'evangelizzazione. Non l'apologetica, non i manuali – come abbiamo sentito –: evangelizzare. Al centro c'è l'evangelizzazione che non vuol dire proselitismo. Nel dialogo con le culture e le religioni, la Chiesa annuncia la Buona Notizia di Gesù e la pratica dell'amore evangelico che lui predicava come sintesi di tutto l'insegnamento della Legge, delle visioni dei Profeti e della volontà del Padre. Il dialogo è anzitutto un metodo di discernimento e di annuncio della Parola d'amore che è rivolta a ogni persona e che nel cuore di ognuno vuole prendere dimora. Solo nell'ascolto di questa Parola e nell'esperienza dell'amore che essa comunica si può discernere l'attualità del kerigma. Il dialogo, così inteso, è una forma di accoglienza.¹⁴

¹⁴ FRANCESCO, *Discorso*; cf. M. RONCONI, *Alcune riflessioni a partire da un confronto tra Aeterni Patris e Veritatis gaudium*, in «Rassegna di Teologia» 60 (2019) 211-234.

2.2. *Dalla relazione tra escatologia ed ecclesiologia un impulso per la riforma della ricerca teologica*

L'accoglienza e il dialogo riguardano gli altri, le culture, le religioni, ma si realizzano anche all'interno della Chiesa e nella teologia, sviluppando l'interdisciplinarietà:

Una teologia dell'accoglienza che, come metodo interpretativo della realtà, adotta il discernimento e il dialogo sincero, necessita di teologi che sappiano lavorare insieme e in forma di interdisciplinarietà, superando l'individualismo nel lavoro intellettuale. Abbiamo bisogno di teologi, uomini e donne, presbiteri, laici e religiosi che, in un radicamento storico ed ecclesiale e, al tempo stesso, aperti alle inesauribili novità dello Spirito, sappiano sfuggire alle logiche autoreferenziali, competitive e, di fatto, accecanti che spesso esistono anche nelle nostre istituzioni accademiche e nascono, tante volte, tra le scuole teologiche.¹⁵

Una maggiore correlazione e sinergia tra l'ecclesiologia e l'escatologia può contribuire non solo a sviluppare e approfondire le due discipline, ma anche a realizzare quella svolta pastorale e missionaria che dovrebbe caratterizzare la riforma e il rinnovamento della Chiesa e dello stesso pensare teologico nel terzo millennio secondo le indicazioni di papa Francesco:

Una pastorale in chiave missionaria non è ossessionata dalla trasmissione disarticolata di una moltitudine di dottrine che si tenta di imporre a forza di insistere. Quando si assume un obiettivo pastorale e uno stile missionario, che realmente arrivi a tutti senza eccezioni né esclusioni, l'annuncio si concentra sull'essenziale, su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario. La proposta si semplifica, senza perdere per questo profondità e verità, e così diventa più convincente e radiosa. Tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del Vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto. In questo senso, «il Vaticano II ha affermato che "esiste un ordine o piuttosto una 'gerarchia' delle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana». Questo vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale.¹⁶

¹⁵ FRANCESCO, *Discorso*.

¹⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 36.

Se si accoglie questa prospettiva mistagogica, kerigmatica, pastorale e missionaria e non si perde di vista la dimensione pasquale, cristocentrica e trinitaria della riflessione teologica si rende, infatti, possibile e, anzi, necessaria la sinergia e la relazione tra ecclesiologia ed escatologia.

E una lettura non ideologica della lunga vicenda ecclesiale mostra come la Chiesa abbia saputo «ripensarsi» e «ridirsi» a contatto con epoche e culture nuove, in un dinamismo che lungi dal rappresentare la negazione di una sua identità chiara e solida, richiama la singolarità e la profondità della identità ecclesiale, data dal suo «rispondere» a Dio e agli uomini che Dio vuole salvare.¹⁷

Diversamente, si rischia di cadere in un percorso teologico ridotto a un'impostazione manualistica, ideologica, chiusa e giustificativa. Si tratta di una deriva ideologica dell'ecclesiologia e dell'escatologia che nel tempo si è realmente compiuta e ha posto al centro di ambedue le discipline questioni astratte, verità assolutizzate e distanti dal nucleo storico-salvifico della rivelazione cristiana. La concentrazione kerigmatica e cristologico-trinitaria, invece, mette in luce la centralità dell'escatologia nell'impianto generale della teologia e sollecita, oltre alla ricerca e all'approfondimento, anche l'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà.¹⁸ L'escatologia, vista in questa prospettiva, non è “solo” una riflessione sulle “realtà ultime”, ma è anzitutto una meditazione sull'incontro con il Signore che viene nella gloria per condurre l'umanità nella comunione definitiva e piena con Dio nel tempo eterno dell'amore divino, «perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). L'escatologia è la riflessione sull'epifania e sull'attesa dell'incontro tra l'umanità e la creazione e Dio, uno e trino. Muovendo da queste asserzioni si comprendono varie conseguenze attinenti la riflessione ecclesiologica, che su quest'incontro realizzato in Cristo Gesù, morto, risorto e glorificato, e

¹⁷ R. REPOLE, *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Cittadella, Assisi 2012, 13.

¹⁸ «Di qui il terzo fondamentale criterio che voglio richiamare: l'inter- e la trans-disciplinarietà esercitate con sapienza e creatività nella luce della rivelazione [...] Si tratta di offrire, attraverso i diversi percorsi degli studi ecclesiastici, una pluralità di saperi, corrispondenti alla ricchezza multiforme del reale nella luce dischiusa dell'evento della rivelazione, che sia al tempo stesso armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente trascendente e della sua intenzionalità storica e matstorica, quale è dispiegata escatologicamente in Cristo Gesù: “In lui – scrive l'apostolo Paolo – sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza” (Col 2,3)» (VG 4).

nello Spirito Santo donato, vede la nascita e il senso della Chiesa, che del regno e della comunione divina è sacramento ed epifania “nel mistero”.

2.3. *Recuperare la dinamicità e la funzione critica della teologia*

Chiarire la sinergia tra escatologia ed ecclesiologia non è un semplice e formale esercizio scolastico e interdisciplinare, ma un percorso per approfondire in un’ottica kerigmatica e di evangelizzazione il senso della Chiesa, della sua missione e il valore teologico e antropologico, culturale e sociale della salvezza cristiana. Si tratta di recuperare l’unitarietà e l’armonia della riflessione teologica contemporanea, per offrire al credente di oggi e di domani il senso cristiano dell’essere e dell’agire dell’uomo nella Chiesa.

L’ecclesiologia, sensibile all’escatologia dell’attesa e dell’incontro, della comunione e dalla salvezza integrale dell’umanità e del mondo, non può che conservare un’attenzione costante e dinamica all’annuncio del Signore risorto:

Ma allora la Chiesa stessa è un fenomeno escatologico, che pur con tutta la sua precarietà storica partecipa del carattere escatologico-definitivo della nuova storia inauguratasi con la risurrezione. Concretamente ciò significa che essa è indistruttibile (indefettibile): la Chiesa esisterà sempre. Essa è però tale solo finché rimane Chiesa di Gesù Cristo, resta salda nella fede in lui nel Cristo crocifisso e risorto. Il carattere escatologico della Chiesa implica dunque che essa non potrà smarrire, fondamentalmente, la verità di Cristo.¹⁹

Inoltre, la tensione escatologica permette di comprendere la valenza innovativa della teologia del popolo di Dio peregrinante, che il Concilio Vaticano II ha posto al centro della propria riflessione ecclesiologica e che il magistero di papa Francesco ha recuperato nella prospettiva della riforma della Chiesa in chiave missionaria.²⁰ L’ecclesiologia, attenta agli eventi e che riflette sull’evento decisivo «che è il Signore che viene», rende l’escatologia una riflessione teologica necessaria per un annuncio evangelico del regno di Dio capace di rispettare il nucleo originario del messaggio di Cristo secondo la predicazione apostolica e la rivelazione cristiana.

¹⁹ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1986, 220.

²⁰ Cf. P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016; J.C. SCANNO-NE, *La teologia del popolo di Dio. Radice teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2019.

Il Concilio Vaticano II, con la *Lumen gentium*, ha messo bene in evidenza la dinamica provvidenziale e la tensione purificatrice che esiste tra il mistero cristiano di Dio, la cristologia, che deve modellare l'ecclesiologia sacramentale del popolo di Dio, la pneumatologia e la prospettiva personalista e cristiana della salvezza e della santità, che giustifica e si sviluppa secondo l'escatologia della comunione, del regno di Dio, della gloria e della parusia:

La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate (cf. Ap 3,21), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2Pt 3,10-13 [...]). Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cf. 1Cor 10,11) e la rinnovazione del mondo è stata irrevocabilmente fissata e in un certo modo realmente è anticipata in questo mondo: di fatti la Chiesa già sulla terra è adornata di una santità vera, anche se imperfetta (LG 48).

Per questo, dalla relazione interdisciplinare con l'escatologia l'ecclesiologia può superare il rischio di un'elaborazione sistematica statica e chiusa e, all'opposto, assumere una salutare tensione dinamica. La Chiesa così si apre all'annuncio profetico del regno di Dio e conserva la sua funzione critica rispetto a ogni sistema politico, culturale, giuridico e sociale. Nulla può esaurire nè soddisfare l'"oltre" della fede, l'incontro con Dio e il fine ultimo della storia: la comunione piena con Dio e la fraternità universale. Se l'ecclesiologia è, in qualche modo, escatologia "in atto", evento escatologico presente nel mistero e nel sacramento della Chiesa, tuttavia, essa, in quanto mistero, non esaurisce la "potenzialità escatologica" del dono salvifico, pasquale e pentecostale di Cristo. Il regno di Dio è il seme che genera e cresce nel tempo e nel mistero della Chiesa, ma anche una "realtà divina" che relativizza ogni "realtà umana":

Ma fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cf. 2Pt 3,13), la Chiesa peregrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo, e vive tra le creature, le quali sono in gemito e nel travaglio del parto sino ad ora e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (cf. Rm 8,19-22) (LG 48).²¹

²¹ KASPER, *Gesù il Cristo*, 133: «Gesù è l'avvento del regno di Dio sotto forma sotto forma di nascondimento, umiliazione e povertà. In lui diventa concretamente percepibile ciò

L'ecclesiologia, attenta alla propria sinergia e alla conseguente relazione con la stessa escatologia, è sollecitata a sottolineare e a giustificare, anche dal punto di vista riflessivo, la dimensione pellegrinante della Chiesa. La Chiesa in cammino vive, in senso culturale, liturgico e strutturale, una profonda solidarietà con la condizione creaturale che caratterizza l'uomo e il mondo. Non si deve ipostatizzare la Chiesa, che in senso analogico è divino-umana nella sua realtà unitaria e profonda. L'ecclesiologia non può diventare una scienza giustificativa, nella logica della teologia di sistema, né una scienza che preserva in modo deduttivo e assoluto le istituzioni, i riti e le stesse elaborazioni dottrinali, legate al tempo, allo spazio e alla stessa precarietà culturale. Non esiste un'unica elaborazione ecclesiologica né un'unica prospettiva escatologica. La Chiesa nel suo mistero e nella sua missione, pur conservando il suo valore salvifico e sacramentale, condivide la limitatezza del tempo, la precarietà dello spazio umano, la possibilità implicita dell'infedeltà e del peccato nelle sue membra.²² Questo non sminuisce di certo la funzione insostituibile dell'ecclesiologia e della stessa riflessione sistematica. Come scienza della fede, che ha come riferimento principale la rivelazione, l'ecclesiologia è chiamata nella prospettiva escatologica ad affermare il primato del divino rispetto a ogni elaborazione dottrinale, a ogni istituzionalizzazione giuridica e a ogni precaria mediazione sacramentale, spazio-temporale. Il tempo e lo spazio incidono sulla stessa Chiesa e su ogni elaborazione ecclesiologica; il tempo, come ha affermato papa Francesco, è superiore allo spazio e, quindi, ogni processo richiede

che il suo messaggio vuole annunciare. In lui diventa concretamente percepibile ciò che il regno di Dio effettivamente è. Nella sua povertà, nella sua obbedienza, nel suo vagabondare, egli è la spiegazione concreta della volontà di Dio. In lui diventa chiaro il vero significato di divinità di Dio e di umanità dell'uomo». Cf. ANCONA, *Regno di Dio*, 139-168.

²² «La Chiesa deve rendere presente nella storia e nella vita del singolo cristiano il vangelo della misericordia, che Gesù Cristo personalmente è, mediante la parola, il sacramento e mediante tutta la propria vita. Ma anch'essa è oggetto della misericordia di Dio. La Chiesa è, come corpo di Cristo, salvata da Gesù Cristo, però racchiude nel suo seno anche peccatori e deve perciò essere continuamente purificata per essere pura e santa (Ef 5,23.26s.). La Chiesa deve perciò domandarsi di continuo in modo autocritico se corrisponde anche effettivamente a ciò che è e deve essere. Viceversa, noi dobbiamo comportarci, come fa anche Gesù Cristo, in modo misericordioso e non altezzoso con i suoi difetti e con i suoi errori. Dobbiamo avere le idee chiare al riguardo: una Chiesa senza *caritas* e senza misericordia non sarebbe più la Chiesa di Gesù Cristo»: W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, 233-234; cf. ID., *Chiesa cattolica. Essenza - realtà - missione*, Queriniana, Brescia 2012, 132-137. 207-215.273-281.

la pazienza dell'attesa del tempo. Ciò interessa sia i processi sociali, come l'evangelizzazione e il dialogo, sia il confronto interdisciplinare nella ricerca e nella riflessione teologica. Bisogna essere consapevoli che una fruttuosa e legittima interdisciplinarietà tra ecclesiologia ed escatologia richiede tempo (cf. EG 222-225). Questo è uno dei criteri e dei principi che anche nella riforma degli studi teologici papa Francesco ha posto come fondamento alla luce della stessa *Evangelii gaudium* (EG 223) e della *Veritatis gaudium*, privilegiando il metodo induttivo dell'«osservare-giudicare-agire».²³

In definitiva, la tensione legittima tra l'ecclesiologia e l'escatologia si risolve se si pone al centro di ogni riflessione teologica, non tanto la ragione umana e la capacità dell'uomo di riflettere, ma l'unica sorgente dalla quale scaturisce ogni realtà istituzionale, dottrinale, culturale e pastorale: la salvezza in Cristo, la divinizzazione della creazione e la comunione piena e definitiva dell'uomo e dell'intera umanità in Dio. Il mistero di Dio e di Cristo nella rivelazione cristiana sono sia per l'ecclesiologia sia per l'escatologia il riferimento paradigmatico, il contenuto essenziale, la finalità principale e il modello personale e sociale non solo del mistero della Chiesa e del regno di Dio, ma anche di ogni progetto antropologico, cosmologico e politico, e di ogni metodologia teologica. L'ecclesiologia, in particolare, trova nell'escatologia la propria finalità e la tensione legittima, che è storica ma anche metastorica, teologica, salvifica, sponsale, personale e comunitaria. *Leschaton* è un evento d'alleanza, il compimento dell'alleanza tra Dio e l'umanità in Cristo Gesù nello Spirito Santo; è l'atto d'amore eterno dell'unico Dio che accoglie, purifica, redime e trasfigura ogni creatura, l'umanità e la creazione nel suo amore divino:

La Chiesa che è chiamata «Gerusalemme che è in alto» e «madre nostra» (Gal 4,26; cf. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata *sposa* dell'agnello immacolato (cf. A 19,7; 21,2,9; 22,17), sposa che Cristo «ha amato [...] e per la quale ha dato se stesso, al fine di renderla santa» (Ef 5,25-26) [...]. E mentre la Chiesa compie su questa terra il suo pellegrinaggio lontana dal Signore (cf. 2Cor 5,6), è come una esule, che cerca e desidera le cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a che col suo sposo comparirà rivestita di gloria (cf. Col 3,1-4) (LG 6).

²³ Cf. G. WHELAN, *Il metodo teologico e pastorale di papa Francesco*, in F. MANDREOLI (ed.), *La teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonti e conseguenze*, EDB, Bologna 2019, 89-113.

3. La riflessione pneumatologia e la sinergia tra ecclesiologia ed escatologia: la Chiesa messianica, popolo di Dio in cammino

La centralità dell'evento Cristo e del mistero pasquale è il punto di convergenza sinergico di una riflessione ecclesiologica in prospettiva conciliare e secondo la sensibilità teologica contemporanea,²⁴ con un'escatologia, rinnovata e riformata in un'ottica storico-salvifica, cristologica e personalistico-ecclesiale.²⁵ Questa relazione, tuttavia, non si fonda solo sull'evento Cristo; essa, per non cadere nel rischioso cristo-monismo ecclesiologico, che è evidentemente una visione teologica ideologica e archeologica,²⁶ richiede un'attenzione particolare e un approfondimento della stessa sinergia interdisciplinare, di una riflessione pneumatologica che, purtroppo, è ancora carente nella teologia in Occidente. La fragilità della teologia sulla persona, così come quella sulla missione dello Spirito Santo nella storia in Occidente, rischia, a sua volta, di indebolire, non solo la peculiarità della riflessione ecclesiologica ed escatologica, non solo la loro finalità storico-salvifica, ma anche di minare la carica profetica e messianica dell'intero annuncio e della fede evangelica secondo la teologia del regno di Dio. La professione di fede niceno-costantinopolitana (381),²⁷ pone ambedue le realtà dogmatiche, il mistero della «Chiesa» e dell'*eschaton*, nell'unico articolo di fede sullo Spirito Santo:

E nello Spirito Santo, Signore e vivificante, che procede e dal Padre e dal Figlio, che con il Padre e il Figlio è assieme adorato e conglorificato, che parlò attraverso i profeti. E la Chiesa una santa cattolica e apostolica. Confesso un solo battesimo per la remissione dei peccati. E aspetto la risurrezione dei morti, e la vita del secolo futuro.²⁸

²⁴ Un tentativo di rilettura e di analisi si trova in R. PALTRINIERI, *Il nesso Trinità e Chiesa nella Pasqua di Cristo in dialogo con F.-X. Durrwell e H.U. Von Balthasar*, Glossa, Milano 2017; G. CISLAGHI, *Per un'ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una prospettiva sistematica*, Glossa, Milano 2004.

²⁵ Un esempio in BRANCATO, *Realtà escatologiche*.

²⁶ Cf. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria*, 80-83.

²⁷ Cf. D. GIANOTTI, *Il regno eterno di Cristo nella professione di fede cristiana*, in «Parola, Spirito e Vita» 65 (2012) 169-186.

²⁸ H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Edizione bilingue*, EDB, Bologna 2012⁴³, 15; cf. M. BÖHNKE, *Lo Spirito Santo nell'agire umano. Per una pneumatologia pratica*, Queriniana, Brescia 2019.

Il rinnovamento teologico post-conciliare ha certamente tentato di superare una certa visione societaria e apologetica pre-conciliare, ma, al di là di una semplice ripresentazione della dottrina conciliare sulla Chiesa, di fatto, non si è avuto ancora il coraggio di rivisitare e riformare l'intero impianto sistematico delle discipline teologiche secondo un nuovo percorso teologico, una nuova ermeneutica e una rinnovata metodologia. Una teologia interdisciplinare, trans-disciplinare, kerigmatica, dialogica, collaborativa, che sviluppa una riflessione in rete, non può prescindere da una "Pentecoste teologica", «che permetta alle donne e agli uomini del nostro tempo di ascoltare "nella propria lingua" una riflessione cristiana che risponda alla loro ricerca di senso e di vita piena».²⁹ In questo modo i teologi, nella parresia,³⁰ nell'*hypomené* e nella necessaria libertà teologica, in ragione di una riflessione pneumatologica evangelica nel solco della grande tradizione della Chiesa, potranno sviluppare una reale interdisciplinarietà, un sapiente e coraggioso discernimento, una rinnovata evangelizzazione e una trasmissione della fede aggiornata e attenta ai segni e alle sensibilità del mondo contemporaneo:

Ai teologi spetta il compito di favorire sempre nuovamente l'incontro delle culture con le fonti della rivelazione e della tradizione. Le antiche architetture del pensiero, le grandi sintesi teologiche del passato sono miniere di sapienza teologica, ma esse non si possono applicare meccanicamente alle questioni attuali. Si tratta di farne tesoro per cercare nuove vie.³¹

In questa tensione pneumatologica si deve fondare e sviluppare la relazione tra l'ecclesiologia e l'escatologia e i possibili approfondimenti teologici, che questa provvidenziale sinergia può facilitare nella ricerca e nell'impostazione sistematica.

²⁹ FRANCESCO, *Discorso*.

³⁰ Nel *Discorso* cit. sopra papa Francesco descrive la parresia come «la capacità di essere al limite, insieme all'*hypomené*, al tollerare, esser nel limite per andare avanti». Sono la franchezza e la tolleranza, la capacità di rimanere e di abitare le situazioni, il limite e saper esprimere le proprie opinioni anche se non condivise o in conformità con gli altri.

³¹ FRANCESCO, *Discorso*. «A quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature, ciò può sembrare un'imperfetta dispersione. Ma la realtà è che tale varietà aiuta a manifestare e a sviluppare meglio i diversi aspetti dell'inevitabile ricchezza del Vangelo» (EG 40).

3.1. *Dalla relazione tra escatologia ed ecclesiologia una rilettura della vita eterna e della categoria di sacramento*

La relazione tra ecclesiologia ed escatologia, illuminata da una sensibilità teologica attenta alla pneumatologia, permette di approfondire due categorie che sono fondamentali nell'una e nell'altra disciplina: il concetto di vita eterna e l'applicazione della categoria di sacramento sia nella riflessione ecclesiologica sia in quella escatologica. Si tratta di due elementi rilevanti per l'ecclesiologia in quanto fondano l'originalità e la peculiarità della realtà e del mistero della Chiesa in ordine alla salvezza e mettono in evidenza la dimensione messianica, profetica e salvifica della sua missione. La riflessione ecclesiologica deve rispettare e valorizzare questi aspetti che il rapporto con l'escatologia contribuisce ad approfondire.

In primo luogo, per chiarire sia l'una – che cosa si deve intendere per vita eterna – che l'altra questione – come deve essere compresa la categoria sacramento – è essenziale il riferimento al mistero, alla persona e all'azione dello Spirito Santo. Questo diventa possibile se si conserva l'indole escatologica che caratterizza, in modo essenziale e costitutivo, la Chiesa popolo di Dio peregrinante che vive l'unione con la Chiesa celeste in modo sacramentale e nella pienezza del dono della vita divina:

Pertanto, «finché abitiamo questo corpo siamo esuli lontani dal Signore» (2Cor 5,6) e avendo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi (cf. Rm 8,23) e bramiamo di essere con Cristo (cf. Fil 1,23). Dalla stessa carità siamo sponati a vivere più intensamente per lui, che per noi è morto e risuscitato (2Cor 5,15) (LG 48).

Lo Spirito Santo è la pienezza della vita divina comunicata alla nostra umanità in virtù della Pasqua del Signore; è la vita eterna, la carità divina, che costituisce la Chiesa in Cristo come sacramento universale di salvezza, «cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1. 4; AG 4). Questa divinizzazione dell'umanità si realizza grazie all'azione di santificazione e di trasfigurazione dello Spirito Santo. L'amore divino, la carità, lo Spirito Santo formano la Chiesa e attraverso di essa si estendono all'intera umanità e alla creazione, divinizzando e santificando ogni realtà creata. Il regno di Dio è il primato dell'amore e della comunione del Padre e del Figlio che nello Spirito si dona all'intera umanità:

Il regno marcia verso la sua pienezza, anticipando in tal modo nella storia l'avvento dell'ordine perfetto e della completa vittoria del bene sul male. Mentre invoca la sua venuta finale, la preghiera che ci ha insegnato Gesù co ricorda anche che il regno è sottoposto nel tempo a una crescita progressiva, che impegna anche l'uomo. Sarà compito della Chiesa tenere desta l'attenzione di tutti su questa convocazione universale: essa è la comunità escatologica, la comunità chiamata a ricordare agli uomini che la storia, nonostante le apparenze, ha un suo senso e una sua finalità, che la salvano dalla dispersione e dalla vacuità. La comunità del futuro assoluto. Nel tempo si costruisce o, meglio, si inizia a costruire l'eternità.³²

La Chiesa è generata da questa vocazione e da questo dono nello Spirito, nei segni sacramentali della storia e del tempo come primizia nell'attesa del compimento e dei frutti definitivi. La sorgente della vita della Chiesa, del regno di Dio e dell'*eschaton* è, tuttavia, unico ed è l'amore divino partecipato nella primizia dello Spirito Santo.

Esiste, dunque, una reale sinergia nella pneumatologia tra l'ecclesiologia e l'escatologia. Essa si fonda sul dono dello Spirito Santo nell'iniziazione cristiana, nella conformazione a Cristo, nella partecipazione come figli di Dio nel Figlio alla stessa vita divina che si realizzerà in modo definitivo alla fine del mondo. Questa prospettiva permette di superare ogni visione astratta della fede cristiana, del mistero della Chiesa e della vita eterna. Al tempo stesso, permette anche di smascherare una concezione funzionalistica della vita e dell'azione sacramentale della Chiesa in ordine alla comunicazione della salvezza. Nella logica della teologia del regno di Dio, come comunione dell'umanità nella carità con Dio e come unità dell'umanità, la vita eterna e la sacramentalità della Chiesa devono essere comprese sia nell'ecclesiologia sia nell'escatologia nella prospettiva personalistica, comunitaria e trinitaria, cristocentrica, nella logica della tensione soteriologica e relazionale propria della dottrina della comunione divina e trinitaria e della fraternità universale. Queste sono le dimensioni che caratterizzano la riflessione escatologica contemporanea:

Il senso proprio e profondo della sacramentalità è quello di «tradursi» in un'ontologia trinitaria, che conduce la persona al desiderato incontro divi-

³² G. FROSINI, *Chiesa e regno di Dio*, in «Parola, Spirito e Vita» 65 (2012) 207-208; cf. G. VANONI - B. HEININGER, *Il regno di Dio*, EDB, Bologna 2004; M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, EDUSC, Roma 2017, 127-195.

no che, pur nella sua asimmetria, non smette di alimentare l'ardita ricerca della verità che la Chiesa, *germen e initium del regnum Dei*, compie costantemente nella storia.³³

3.2. *Una pneumatologia messianica: la Chiesa, popolo messianico, carità "in atto"*

La Chiesa è frutto del dono dello Spirito Santo e di questo dono diventa segno e strumento, sacramento nell'umanità, lievito della chiamata a essere figli di Dio e fratelli nell'unico Spirito di Dio. Questo mistero, disegno di Dio, è presente nel tempo della Chiesa come sacramento ecclesiale e come attesa escatologica. È stato promesso nell'Antico Testamento, si è realizzato in pienezza in Cristo nel Nuovo Testamento e troverà la propria manifestazione definitiva alla fine del mondo, quando, non essendoci più il tempo dell'uomo, ci sarà solo il tempo di Dio. La morte e il peccato saranno sconfitti definitivamente e s'instaurerà la Signoria e la regalità d'amore e di pace di Dio sul mondo. È la pienezza della gloria. Da questo si può cogliere come nella partecipazione e nell'azione dell'unico Spirito di Dio si ritrova l'intrinseca ed evangelica relazione tra ecclesiologia ed escatologia nel rispetto della rivelazione neotestamentaria, come è affermato dall'apostolo Paolo (cf. Col 1,13-20; Ef 1,3-10). È l'unico mistero nascosto e realizzato, che i cristiani attendono che si realizzi alla venuta del Signore nella gloria. È l'unico disegno di Dio che l'ecclesiologia, con una particolare attenzione all'escatologia, è chiamata a studiare nella fede e a presentare in modo sistematico e aperto. Ma proprio perché si manifesterà in modo definitivo alla fine del mondo, la stessa escatologia, in dialogo con l'ecclesiologia, è chiamata, sempre nella fede, e nel rispetto della rivelazione e della tradizione cristiana, a studiare e a descrivere, annunciando la salvezza al mondo. Senza la sinergia e la relazione tra queste due discipline la descrizione dell'una e dell'altra potrebbe risultare parziale, incompleta o, addirittura, falsata.

In quest'ottica, la relazione tra l'ecclesiologia e l'escatologia richiede anche un approfondimento e un rinnovamento della teologia a partire da una pneumatologia messianica.³⁴ Questa sollecita una rilettura di alcune ca-

³³ N. SALATO, *La Chiesa del regno. Saggio di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2018, 20.

³⁴ Cf. J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013.

tegorie teologiche fondamentali come vita eterna, salvezza e sacramentalità, comunione divina e relazione, verità, conoscenza e impegno socio-politico, regno di Dio e spiritualità, fraternità universale e nuova creazione. L'evento escatologico è, dunque, epifania della vittoria della carità divina sul peccato e sulla morte, è "carità in atto", di cui la Chiesa è in Cristo sacramento: «Al di sopra di tutto vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E siate riconoscenti» (Col 3,14-15). La Chiesa è evento nel mistero della stessa carità rivelata: è "carità seminata". La stessa missionarietà della Chiesa trova la propria ragion d'essere costantemente fondativa e rivelativa all'interno della logica del "dono-carità in atto". Questo permette di superare ogni visione parziale della missionarietà e di fondare teologicamente, in chiave teologico-trinitaria, la missione della Chiesa nel mondo.³⁵ È la stessa vita divina che anima e agisce nella Chiesa, popolo di Dio pellegrinante, nella Chiesa e nei credenti, cittadini del regno di Dio:

Fino a che dunque il Signore non verrà nella sua gloria e tutti i suoi angeli con lui (cf. Mt 25,31) e, distrutta la morte, non gli saranno sottomesse tutte le cose (cf. 1Cor 15,26-27), alcuni dei suoi discepoli sono pellegrini sulla terra, altri che sono passati da questa vita stanno purificandosi, altri, infine godono della gloria contemplando «chiaramente Dio uno e trino, qual è»; tutti però, sebbene in grado e modo diverso, comunichiamo nella stessa carità di Dio e del prossimo e cantiamo al nostro Dio lo stesso inno di gloria. Tutti quelli che sono di Cristo, infatti, avendo il suo Spirito formano una sola Chiesa e sono tra loro uniti in lui (cf. Ef 4,16) (LG 49).

È interessante approfondire questa affermazione conciliare alla luce di una proficua sinergia tra ecclesiologia ed escatologia e in relazione a una rinnovata riflessione pneumatologica. Il Concilio, infatti, usa verbi al presente per indicare l'unione nella carità («comunichiamo», «cantiamo», «siamo in Cristo»). Per questo si deve affermare che l'unione non è né al passato né al futuro, ma è un evento presente che esiste e opera nel tempo secondo diverse modalità di manifestazione e di realizzazione e secondo differenti gradi di accoglienza e di risposta. L'ecclesiologia, se è attenta alla dimensione pneumatologica, non può fare a meno di conservare e di valorizzare la tensione escatologica che gli è insita. Il mistero della Chiesa, realtà complessa, non può

³⁵ Cf. R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione tra teo-logia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019.

che essere aperta all'avvento del regno di Dio, per annunciare ciò che essa è e ciò che essa sarà e per manifestare la realtà beatificante della salvezza che ha ricevuto e che è chiamata a offrire nel tempo. In questo modo la Chiesa realizza la propria missione di evangelizzazione nella storia e testimonianza della chiamata universale alla beatitudine.³⁶

3.3. La relazione tra escatologia ed ecclesiologia e la liturgia cristiana, fonte del pensare teologico

La vita di comunione dell'unico Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, in quanto donata nella Pasqua del Signore genera e anima la sua Chiesa e, in quanto accolta, può essere testimoniata nella santità di vita di coloro che battezzati vivono il dono della carità nella comunità cristiana e nella concretezza della vita quotidiana (cf. LG 14) e nella vita animata dalla stessa carità divina. Il dono della vita divina si estende anche ai cristiani non cattolici, in virtù dell'unico Spirito e del battesimo. Essi per varie ragioni sono uniti nell'unica Chiesa di Cristo (LG 15) insieme a coloro che, se pur non cristiani, tuttavia, per l'azione dell'unico Spirito, vivono nella rettitudine della coscienza la stessa carità sono ordinati all'unico popolo di Dio (LG 16). Questa partecipazione alla comunione divina, per l'azione dello stesso Spirito, si manifesterà in modo pieno solo alla fine del mondo. La riflessione ecclesiologica, come è avvenuto nella riflessione conciliare, non può fare a meno di verificare questa gradualità di partecipazione al mistero della Chiesa, analizzarla e descriverla, soprattutto se mantiene e valorizza la propria relazione con l'escatologia. La celebrazione liturgica, epifania della Chiesa e paradigma fondamentale della riflessione ecclesiologica ed escatologica, manifesta non solo la ragione teologica dell'unità tra la Chiesa pellegrina e la Chiesa celeste, non anche la vocazione universale alla salvezza e il valore ecclesiale e scientifico della relazione interdisciplinare tra l'ecclesiologia e l'escatologia in ordine alla salvezza, alla ricapitolazione finale e all'instaurazione del regno di Dio. La liturgia è la fonte della teologia, *lex orandi, lex credendi*. Questa dimensione deve essere recuperata e valorizzata nella riflessione teologica contemporanea anche come fonte di rinnovamento pneumatologico della stessa metodologia e della ricerca teologica:

³⁶ Cf. G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

La nostra unione con la Chiesa celeste si attua in maniera altissima, quando, specialmente nella sacra liturgia, nella quale la virtù dello Spirito Santo su di noi mediante i segni sacramentali, in comune esultanza cantiamo le lodi della divina maestà, e tutti, di ogni tribù e lingua, di ogni popolo e nazione, riscattati dal sangue di Cristo (cf. Ap 5,9) e radunati in un'unica Chiesa, con un unico canto di lode glorifichiamo Dio uno e trino (LG 50).

La Chiesa, popolo di Dio in cammino, è assemblea santa, che celebra nella Pasqua la liberazione dal peccato e dalla morte e la partecipazione beatificante alla vita divina. In questa prospettiva, la liturgia della Chiesa, fonte e sorgente della spiritualità del popolo di Dio, non può ridursi a semplice evento formale e intimistico, ma deve coinvolgere in modo armonico e globale la persona nella concretezza di tutte le proprie dimensioni e nelle relazioni con Dio, con gli altri e con il mondo. La comunità dei redenti, che vive l'unica carità divina, e l'unità con la Chiesa celeste in una legittima tensione escatologica, si impegna nella forza dello Spirito Santo a lottare, contemplando i santi, per estendere il regno di Dio nella storia degli uomini:

Per la preghiera-epiclesi, lo Spirito Santo-Amore fa che una Chiesa locale, porzione del popolo di Dio, non scivoli nell'appiattimento terreno della sua vita: non finisca in un pensare chiuso entro l'orizzonte del tempo. Lo Spirito Santo tiene viva in essa la prospettiva della trascendenza, cioè Dio creatore e provvidente, e la coscienza di essere convocati nel tempo, dalla misericordia di Dio, alla libertà dei figli. Anima e regge la fede, la speranza e la carità della comunità ecclesiale, e ispira progetti di vita cristianamente validi e cammini autentici di popolo messianico. Conserva in essa la costante tensione verso l'«uomo nuovo» (cf. 2Cor 5,17; Gv 5,3), l'impegno cristiano di configurarsi come «pietre vive» (cf. 1Pt 2,5) e l'ansia dell'unità e della comunione.³⁷

L'ecclesiologia deve saper interpretare e presentare la mistica militante del popolo di Dio:

Mentre infatti consideriamo la vita di coloro che hanno seguito fedelmente Cristo, per un motivo in più ci sentiamo spinti a cercare la città futura (cf. Eb 13,14 e 11,10) e insieme ci è insegnata la vita sicuramente per la quale, tra le mutevoli cose del mondo, potremmo arrivare alla perfetta unione con Cristo, cioè alla santità, secondo lo stato e la condizione propria di ciascuno [...]. Però non veneriamo la memoria dei santi solo a titolo d'esempio, ma

³⁷ D. VALENTINI, *Lo Spirito Santo, la Chiesa e l'uomo. Studi di ecclesiologia e di ecumenismo*, LAS, Roma 2017, 44-45.

più ancora perché l'unione di tutta la Chiesa nello Spirito sia consolidata dall'esercizio della fraterna carità (cf. Ef 4,1-6) (LG 50).

La presenza dello Spirito Santo, infine, agisce nella fragilità e nella concretezza della vita della Chiesa che è in cammino verso la pienezza della gloria. Per questo, nel capitolo VII della *Lumen gentium* il Concilio Vaticano II evidenzia che l'attenzione alla tensione escatologica della Chiesa pellegrinante e l'unità che esiste tra popolo di Dio in cammino e la Chiesa celeste richiedono una revisione della definizione stessa di coloro che fanno parte dell'unica Chiesa di Cristo. Se si considera la liturgia della Chiesa, in modo particolare la celebrazione della memoria della Pasqua del Signore, epifania della Chiesa, è possibile fare memoria dei defunti perché esiste un'unione tra coloro che sono in cammino i fratelli e le sorelle che vivono nella pace di Cristo. Questa unione «non è minimamente spezzata, anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali» (LG 49). Si uniscono, come è possibile verificare nelle diverse preghiere eucaristiche, gli apostoli, i martiri, la vergine Maria, san Giuseppe e tutti i santi, che hanno vissuto la carità nei riguardi di Dio e dei fratelli (cf. LG 50). Una riflessione ecclesiologicala attenta alla dimensione escatologica, rispettosa della dimensione pneumatologica e della liturgia non può prescindere dal considerare la ricca varietà dei soggetti e dei membri, che costituiscono l'unica Chiesa di Cristo per il dono della fede e del battesimo e per l'azione dello Spirito Santo. Questa comunione tra i diversi membri della Chiesa contribuisce a cogliere l'indole escatologica della Chiesa come una dimensione essenziale della sua identità misterico-sacramentale e della sua missione critico-prophetica, superando ogni lettura solo spiritualistica o giuridico-societaria.

4. L'indole escatologia della Chiesa e la sua originale missione nello spazio e nel tempo

La riflessione sulla relazione che esiste tra ecclesiologicala ed escatologia ha permesso di far emergere alcune dimensioni fondamentali del mistero e della missione della Chiesa, popolo di Dio in cammino, che attende la venuta del Signore nella gloria, e dell'*eschaton*, la realizzazione finale del regno di Dio. È l'incontro definitivo tra Dio, uno e trino, e l'umanità unita alla creazione. La Chiesa vive, come le doglie del parto ma anche come

sacramento e nei sacramenti, il dono del regno di Dio in Cristo Gesù salvatore e nello Spirito Santo santificatore. Questa realtà escatologica non solo caratterizza e giustifica la realtà complessa della Chiesa nel suo mistero, ma ne indica anche l'originalità e la singolarità della missione. La Chiesa, alla luce dell'annuncio kerigmatico e mistagogico del mistero pasquale, dona al mondo non solo l'umanizzazione, ma altresì la divinizzazione e la santificazione dell'umano e della creazione:

I cristiani sono, dunque invitati a essere delle stelle sulla terra. Il paradosso istruisce del fatto che ad essi non è chiesto di abitare un luogo che non sia la terra. Non è in cielo, come le stelle, che essi debbono porre la loro dimora. Essi sono in terra; e dunque questa terra debbono conoscerla, apprezzarla, viverla, amarla. Ma sulla terra, i cristiani sono chiamati ad abitare in modo unico, singolare: come delle stelle, che illuminano, che indicano il cammino e che, tal modo orientano [...]. E quasi che i cristiani perdessero il senso della loro esistenza se calpestassero una terra del cui destino non si sentissero fortemente responsabili.³⁸

Nella Pasqua e nella Pentecoste, nella rivelazione cristiana, la teologia trova la novità e la singolarità dei propri contenuti veritativi ed esistenziali e, soprattutto, l'originalità e la singolarità del proprio statuto epistemologico come disciplina scientifica. Le differenti discipline teologiche, pur nel rispetto dei loro diversi e complementari percorsi, non devono perdere di vista la loro dimensione unitaria, che non è solo alla fine, ma anche all'inizio di ogni riflessione disciplinare e la caratterizza. Per questo, ogni sforzo di dialogo inter- e trans-disciplinare deve esser compreso attraverso questa prospettiva di evangelizzazione che fonda la specificità e l'originalità della teologia come disciplina scientifica tra le altre scienze nella riflessione dell'uomo in quanto uomo. La valorizzazione della relazione tra l'ecclesiologia e l'escatologia contribuisce a ricondurre la teologia nel suo ambito proprio e scientifico, originale e peculiare: la salvezza dell'uomo e del mondo e la ricerca della piena e definitiva felicità.

Per questa ragione, l'indole escatologica della Chiesa e la relazione tra l'ecclesiologia e l'escatologia sono essenziali, per manifestare l'originalità della Chiesa e della stessa riflessione teologica rispetto alle molteplici escatologie secolari, ideologiche e semplicemente sociologiche, culturali e filosofiche e rispetto anche a ogni visione della Chiesa intesa in senso solo

³⁸ REPOLE, *Come stelle in terra*, 5-6.

giuridico, societario, o solo spirituale e magico-rituale. Ogni riflessione ecclesiologica deve rispettare l'indole "paradossale" della Chiesa, che ne modella l'essere e ne anima l'agire. Se la Chiesa si confronta con le realtà ultime che la abitano, anche se in modo germinale come il seme nella terra, allora essa potrà essere segno e strumento di speranza per l'intera umanità. La Chiesa come universale sacramento di salvezza è segno e strumento profetico per costruire la fraternità universale anche se nella fragilità e nell'ambiguità della condizione del tempo e nella precarietà e nella limitatezza dello spazio: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33).

L'attesa della venuta del Signore non si riduce a una semplice attenzione a un evento finale, ma deve essere interpretata come la risposta a una verità antropologica, a una verità salvifica che anima la Chiesa e la spinge a essere e agire nello Spirito del Cristo. Le domande fondamentali per l'uomo, come quelle riguardanti il suo futuro, la morte, la beatitudine, la felicità, la speranza, la carne, la risurrezione, il valore del corpo, la carne, l'anima, sono radicate nella coscienza umana, in ogni cultura e religione, in ogni tempo ed epoca storica. Nella prospettiva escatologica cristiana della Pasqua del Signore, come evento che giustifica l'oggi della Chiesa e ne modella la vita e la missione. Il cristianesimo offre una risposta, singolare e unica, ai desideri e alle domande degli uomini con l'annuncio evangelico e con la testimonianza della vita dei discepoli del Signore. La Chiesa, comunità dei figli di Dio, è chiamata ad amministrare il dono della comunione con Dio e con i fratelli, la carità divina come eredità. Essa è invitata a testimoniarla come un tesoro in vasi di argilla e a dividerla nel dono dello Spirito Santo come la manna nel deserto. L'eucaristia come *sacramentum fidei*, non è solo sorgente e fonte del *mysterium Ecclesiae*, ma è anche rivelazione ed epifania di quella cena dell'Agnello annunciata e celebrata nell'Apocalisse, di quella richiesta che interpella non solo la venuta finale, ma la venuta e l'azione permanente del Signore nello Spirito che come capo guida la Chiesa alle nozze con l'Agnello e all'alleanza perenne dell'uomo con Dio. È la creazione rinnovata e trasfigurata dalla carità divina:

Lo Spirito e la sposa dicono: «Vieni!». E chi ascolta, ripeta: «Vieni!». Chi ha sete, venga; chi vuole, prenda gratuitamente l'acqua della vita [...]. Colui che attesta queste cose dice: «Sì, vengo presto!». Amen. Vieni, Signore Gesù. La grazia del Signore Gesù sia con tutti (Ap 22,16.20-21).

THE CUP OF TIME: CHRISTOLOGY AND ESCHATOLOGY¹

JOHN PANTELEIMON MANOUSSAKIS

PATH 18 (2019) 445-459

1. Theology and Homogeneity

No point in space is special. There is no difference between the magnitude of a physical quality – such as a foot or a meter – here and at any other point in space or, to be more accurate, there is no difference between *that* which a unit of measurement measures here and what the same or any other unit of space measures anywhere on earth or in the universe. Space is the same here as it is there, anywhere and everywhere. Simply put, space is homogeneous. It comes as no surprise, therefore, that at the root of all our misunderstandings of time lies precisely the error of thinking of time in terms of space – that is, the error of thinking of time as a homogeneous dimension like space – and thus trying to extract an understanding of what is heterogeneous from something that is qualitatively its opposite. So we take units of time, say, an hour or a day, to be the same with any other: we think that this hour is the same as the rest in a day – but, in so thinking, what do we really compare? For we all know there are some hours that are long and others that go by quickly; some hours are light and effortless, while others seem to drag on, as if wait adds weight. If even time can be mistaken with space, then everything, indeed every thing, is similarly un-

¹ Some years ago Alexander Schmemmann wrote a piece on the theology of time that he called the *Chalice of Eternity*. The title of the present essay is meant to evoke Fr. Schmemmann's reflections on time to which I here respond.

derstood in terms of space. Our scientific understanding of the world is exclusively spatial precisely because spatiality takes things in the world to be homogeneous and allows for a similarly “homogenized” knowledge, that is a knowledge that can claim a validity that is both universal and objective. We know things as we encounter them in space, as having a measurable size and weight, but we don’t know what it is to understand a thing in terms of time. That primacy of homogeneity over our thinking has some particularly adverse effects when it comes to theology. The fact that one always has to begin by trying first to prove God’s existence (if God is not in space, like any other thing, does he exist? How could some-thing that is not a thing exist?) indicates that theology remains obedient to the demands of a thinking determined by space. It is no surprise then that theology has had no time for time.

Not all of theology is bereft of the temporal, however. On the contrary, theology at its best is grounded in the events that make up the sacred history of creation and redemption. Their chronicle, recorded in the Scriptures, bind theology to time and history. Yet, as with any event, salvific events too are particular and singular – we could even say heterological – while theology, as *Logos*, must be universal and for that reason homogeneous as well. There is no God, however, in homogeneity. Not only because God is the Other par excellence but also because in space there is no change (it was the impossibility of change *in space* that Zeno demonstrated with his paradoxes) and there can be neither genesis nor theogony, neither creation nor incarnation, without change.

Should we wish to find an example for the limitations of such homogenized theology we need to look no further than at the inventory of difficulties, aporias, and absurdities listed at the beginning of the *Confessions*. Whether one thinks of God as somewhere or everywhere, the attempt to think of God *in space* leads in either case to an impasse:

Is there any place within me into which my God might come? How should the God who made heaven and earth come into me? (...) Since nothing that exists would exist without you, does it follow that whatever exists does in some way contain you? (...) So then, if you fill heaven and earth, does that mean that heaven and earth contain you? Or, since clearly they cannot hold you, is there something of you left over when you have filled them? Once heaven and earth are full, where would that remaining part of you overflow? (...) Should we suppose, then, that because all things are incapable of

containing the whole of you, they hold only a part of you, and all of them the same part? Or does each thing hold a different part, greater things larger parts, and lesser things smaller parts? Does it even make sense to speak of larger or smaller parts of you?²

The breakthrough of finding God not in space but in time will have to wait until the meditation on memory in Book X, although it is stated writ large in the structure of the *Confessions* as a whole.³

If God is not *in* space – neither somewhere nor everywhere – then, Augustine asks, may we think of him *as* space? «Or should I say, rather, that I should not exist if I were not *in you* from whom are all things, through whom are all things, in whom are all things?»⁴ And again: «Or perhaps you have no need to be contained by anything, but rather *contain everything yourself*, because whatever you fill you contain, even as you fill it?»⁵ Augustine is not alone in suggesting the daring identification of God with space. The idea of God as the *topos* that contains everything but is itself contained nowhere was already in circulation before Christianity. For example, Philo the Alexandrian explains that by *topos* we understand three things: *a*) the space taken up by a body; *b*) the divine *Logos* that contains the λόγοι σπερματικοί (*rationes seminales*) of all creation which suggests that the place of the creation is *in* the divine *Logos*; and, *c*) anticipating the prologue of John's Gospel, *topos* is God himself for, like space is not itself in space, so God «encompasses all things, but is not encompassed by anything».⁶

As God's creation we stand in a twofold relation with God: *in space*, as created beings among created beings, that is, in our being-in-the-world and *in time*, in our movement through history. For all things are “of him” in space but also all things move “through him” and “to him” in time (cf. Ro 11:36). Or, to put it differently, God creates the physical world (space) so that we can move toward him but he also creates time so that *he* can move

² AUGUSTINE, *The Confessions*, I.2.2-3 (New City Press, New York 1997, 40-41).

³ For the salvific function of time as indicated by the structure of the *Confessions* see J.P. MANOUSSAKIS, *The Ethics of Time. A Phenomenology and Hermeneutics of Change*, Bloomsbury, London 2017.

⁴ *Ibid.*, 40 (my emphasis), quoting Ro 11:36. Paul used a similar expression in his address to the Areopagus citing Aratus (Ac 17:28). For the Stoic understanding of God as place or space see Philo's testimony below.

⁵ *Ivi* (my emphasis).

⁶ PHILO, *De Somniis*, I, 6-63.

toward us. Rather, it is his movement toward us that generates what we call history. It should be clear that neither of these two movements could exist without the other and that we do not speak of two distinct or independent movements but rather of the double direction of one and the same movement that connects the end with the beginning, the alpha with the omega, and unites space with time and history with eschatology.

2. He who Is and He who Comes

The Scriptures attribute two different appellations to God that correspond to the double movement, spatial and temporal, of our relation with God. Both are found together in the prologue of John's Gospel. When John speaks of Christ absolutely, that is, with no particular reference to humanity, he calls him Λόγος, for it is "through him" – notice that the proposition "through" connotes location – that «everything was made» (John 1:3). But when he speaks of Christ in relation to Israel's Messianic expectation as portrayed through John the Baptist's prophetic ministry, then he uses the term ὁ ἐρχόμενος, "he who comes" (Jn 1:15). As God the creator, the *Logos* creates *everything*, but as *erchomenos* he comes only for *someone*.

In the same spirit, the six Christological articles of the Nicæan-Constantinopolitan Symbol (the *Creed*) fall into three parts. The first article codifies the Christology of the eternal *Logos*:

And in one Lord, Jesus Christ, the Son of God the only-begotten, begotten of the Father before all ages, light of light, true God of true God, begotten, not made; of one essence with the Father; through whom all things were made.

In that last sentence we hear an unmistakable allusion to the *Logos* as the principle of creation in John's Gospel («through him everything was made» 1:3). The Christ to whom this article refers is then the *Logos*. At the other end of the spectrum, the last Christological article recognizes in Christ him who comes, the *erchomenos*:

And He will come [ἐρχόμενον, *venturus*] again with glory to judge the living and dead. His kingdom shall have no end.

The remaining four articles between the first and the sixth accomplish nothing less than the identity between the eternal *Logos* and him whose coming is awaited eschatologically. *He who is is he who comes*. Between the

beginning and the end spans the flesh of the incarnate one and by his flesh the gap between the alpha and the omega is bridged:

Who for us men and for our salvation came down from heaven and was incarnate of the Holy Spirit and the Virgin Mary and became man...

Thus, the Church's Christology unfolds according to this triptych: eternal Λόγος – historical σάρξ – the eschatological ἐρχόμενος. He who comes stands in a dialectical ambiguity to time. On the one hand, as the coming one, his identity is defined by temporal expectancy. He who comes makes no sense outside the temporal horizon and he is therefore in a relation to time without division (ἀδιαίρετως). On the other hand, however, as he who comes even after he has come, ὁ ἐρχόμενος is not coterminous with time, he cannot be merely an empty structure of temporality, such as futurity or messianicity. In his independence from time, he who comes relates to time without confusion (ἀσυγχήτως). For the *Logos* was too far removed from time and the flesh too closely related to time, it is, therefore, only the *erchomenos* that mediates between them and sustains the Chalcedonian principle of upholding them both, the divinity of the *Logos* and the humanity of the flesh, ἀσυγχήτως (without confusion) and the ἀδιαίρετως (without division). Without him who comes, that is, without eschatology, the balance between eternity and history is destroyed either in favor of a monophysite (high) Christology, if it is the *Logos* that prevails over the *sarx*, or in favor of an Arian (low) Christology, if more emphasis is placed on the historical Jesus.

There is also a second possibility that threatens to disrupt the delicate dialectic between the Christology of *Logos* or *alpha*-Christology and the Christology of the *erchomenos* or *omega*-Christology. On the one hand, the forgetfulness of eschatology could in fact lead to institutional rigidity, if Christology is allowed to become archeo-logical, that is, if Logocentrism becomes also Logomonism. Overemphasis, on the other hand, on the *omega*-Christology could lead to the separation of those charismatic and prophetic elements within the Church which, once divorced from it, would seek their “liberation” from what they would take to be as an ecclesiastical rigidity. Once “liberated” from Logocentric Christology, it is all too easy for the eschatological enthusiasm to grow impatient with the *erchomenos*, thus taking “his hour” into our hands. Then eschatology becomes political, that is, our project for a better future – even though the possibility for the

future has been precluded – where the Church’s activity degenerates into activism.

To take “his hour” into our hands means to reduce time into space once more. Remember, space is the domain of *our* influence, insofar as it is in space that we move toward and, to the extent that we fail to move, away from God. To move away from God is to refuse to move. In space all sacraments, especially that of “his hour,” namely the eucharist,⁷ are experienced as repetitive and, for the man of action, as boring. Later we will have the opportunity to explain the reason for the repetitiveness of the liturgy.

3. Are You Coming?

When the men came to Jesus, they said, «John the Baptist sent us to you to ask, “Are you the one who is to come [ὁ ἐρχόμενος], or should we expect someone else?» (Lk 7:20)

“Are you coming?” is not a question asked from a distance, either in space or time, that would have justified it, as, for example, when I call a friend whose visit I am expecting. Rather, it is a question posed in the present and in the presence of him whose arrival is expected. It is as if I were to ask the guest who has just arrived “are you coming?” even though he has already come.

John’s question assumes now a new meaning. “Are *you* coming?”, that is: “Are *you* he-who-comes?” for not everyone who comes is the *erchomenos*, the one who is to come, who comes, and who is coming. If Peter is coming, it is Peter who is coming and not he-who-comes. No matter how many times Peter has come, he will never be, simply by virtue of his coming, he-who-comes. Who is, then, he-who-comes? It is neither he who *will* come [ὁ ἐλευσόμενος⁸ or ὁ μέλλον ἔρχεσθαι] nor he who *has* come (ὁ ἐληλυθώς)⁹ unless he is both. As John’s question indicates, the *erchomenos* is more than the Messiah himself, rather he-who-comes is that singular characteristic by which the Messiah’s identity is to be tested. The *erchomenos* is the criterion

⁷ On the eucharist from a phenomenological perspective (similar to that of this paper) see the significant contribution of D. WALLENFANG, *Dialectical Anatomy of the Eucharist: An Étude in Phenomenology*, Cascade, Eugene (OR) 2017.

⁸ ATHANASIUS, *De Synodis*: PG 26:745.

⁹ 1Ki 13:14: «Are you the man of God who came [ὁ ἐληλυθώς] from Judah?».

of the messianic. He-who-comes cannot *not* be coming, even after he has come. The true Messiah is he whose coming never quite fulfills the expectations of his coming; it is he who is still expected to come even when he is among us and before us. John who asks the question “are you coming?” is also he who testified to that messianic identity of the Messiah by explaining that he who comes *after* him is and has always been *before* him:

John bore witness of Him and cried out, saying, «This was He of whom I said, “He who comes after me was before me”» (Jn 1:15).

Jesus Christ is he who will come. When? Already. His coming is already inaugurated. He came before. Yes, he has come already but he is coming again (καὶ πάλιν ἐρχόμενον, *et iterum venturus*). For he who comes cannot *begin* to come as if he had not come before, nor can he who comes not come anymore, but he is always coming – that is what it means to be “he who comes” – even after he has come («when he who comes come...», He 10:37). He who comes cannot come unless he has always been coming: he is not the *erchomenos* if he is not also the eternal *Logos*. And he who comes cannot be he who will come unless he has already come: he cannot be the *erchomenos* if he is not also the Jesus of history who was born of Mary, suffered under Pontius Pilate, was crucified, buried, and risen on the third day. Whoever else comes, by having come, is no longer coming, and thus, is not coming “in the name of the Lord”. For “blessed is he who comes [*erchomenos*] in the name of the Lord”, that is, in his name, in the name of him who comes.

The *erchomenos* is a future name that Christ borrows from the past. It is a name that unifies Israel’s prophetic promise (Hab 2:3, Mal 3:1, Ps 117:26) with the eschatological expectation fulfilled and renewed by the revelation of the Son of Man in history (Jn 5:25). In this passage from John’s Gospel Christ reveals himself as the *time* that “is coming and has now come” (ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν). This revelation takes place in a context that is at once looking forward to the last things (“the dead will hear the voice of the Son of God...”) and looking back in time and indeed before time (“for as the Father has life in himself...”). The double context of the passage – Christological and eschatological – is clearly outlined in the following three verses (Jn 5:25-27):

Very truly I tell you, a time is coming and has now come when the dead will hear the voice of the Son of God and those who hear will live [*escha-*

tology]. For as the Father has life in himself, so he has granted the Son also to have life in himself [*Trinitarian Christology*]. And he has given him authority to judge because he is the Son of Man.

Christ *is* the time (ῥῶρα) that is coming and yet already here. Whereas I could say that he is coming and that the time of his coming is coming, only he can say καὶ νῦν ἔστιν – for as long as it is he who speaks then he who comes “has now come”. In fact every time he (who is coming) speaks what he says before anything else and above anything else is this: “the time has now come”.

And so we have arrived at a crucial question: is the *erchomenos* coming because there is time or is it rather that there is time because he who comes is coming? Does eschatology presuppose or generate time? There is time but by itself and by its passing time does not bring someone. Indeed the passing of time could become, as it is more often than not, a waiting for him who-does-not-come, a waiting for Godot, while he who comes is coming whether he is expected or not – regardless of our expectations and most likely contrary to them. I would like, therefore, to suggest that time does not originate with the creation, as it is often thought, but with the coming of him who comes. If the incarnation was not an afterthought in God’s providential plan and inasmuch as we cannot properly think of the creation of the world without the incarnation of God, so we cannot think of the “how” of creation apart from its eschatological “what for”?

To further explain this last point let us consider time only from creation’s point of view, as the time of the created alone – that is, let us venture a descriptive phenomenology of a time without him who comes, a time without Christ.

4. More and Not Anymore

The last things of eschatology are not last in terms of their position in a sequence, as that which comes at the end of a series of facts and events in history’s timetable, after which one should expect nothing more. On the contrary, the last things are last precisely because of what comes after them, namely, that which comes, *the new*. That is why in Re 21:5 the last things coincide with the new things and eschatology has been called the theology of the new (*de novissimis*). Is the new, however, the monopoly of eschatolo-

gy? After all, a great deal of new things happens in history. New nations rise and fall, new ideas change the world, new technologies and scientific achievements propel us into the future. There is hardly anything today that does not present itself as new. Precisely this proliferation of novelties and innovations make us suspicious of whatever claims itself to be new. More often than not, by new we mean an updated version of the old, the old in new packaging – the remake or remix of the old, in short, its repetition. It is enough for a slightly redesigned product to be advertised as new. In that sense the new is only a new appearance of the old.

Whether we understand the new either as that which happens “for the first time” or as that which has happened *lately* – we would never understand why the new is the last. Rather, our understanding of the new belongs inextricably to the serialization of events and their occurrence in a homogenized time made up by moments that are differentiated from each other only numerically. We understand the new, in other words, only as a quantity. Yet, the quantitatively new is really only “the newly added” and, insofar as it *can* be added to anything else, it cannot but be the *same* as that to which it is added – for how else we can count them together? For example, to think of the new as that which occurs for the *first* time is to place the new immediately in a relation to what has come before; and if we speak of a first time, that is only if we already envision it as the first in a sequence of times (first, second, third, and so on). What happens *now* is recent but by no means new. What is new in such a case is simply the moment and it is the moment, as a “newest” moment in a series of moments, that bestows to what the moment brings the characteristic of the new. But every moment is different from any other moment only numerically, that is, quantitatively. In this case the character of the new is merely accidental; an observation that can be tested by asking whether that which appears as new now is new because it appears now or if it would have been considered new if it had appeared before. Of that kind of new we can say that it has happened *lately* but we cannot say that it has happened *at last*. Yet, what has *newly* appeared should not be confused with the appearance of the *new*. If the new is to be the new *as such* it must be qualitatively *other* and different than the old. But there can be no *difference* within homogeneity.

No point in space is special. No point in space is different or new. It is undeniably true that I cannot make space bigger; I can neither add nor re-

move anything from space. Surely, I could add or remove things in space, but not space itself. All space is simultaneously here – its synchronicity is, after all, what makes space omnipresent and everything in space co-present with everything else. I could expand my apartment but the space that I would be adding is already there and has always been there – beyond my apartment's walls. But even things in space are always here – even if they are out and beyond the scope of my vision, they are nevertheless there. All of them at once.

If any point in space was not the same as any other, it would not be possible to measure space. Sometimes after having undergone a deep change or affectation we are puzzled to find out that the space where such event took place has remained the same. Somehow, we had expected that the intensity of our experience should have affected the extensity of space. Since no space can be added to space and no space can be taken away from space, there is no change in space. Without change, however, nothing can happen. Even movement in space is impossible. One moves (only in space, never in time) thanks to time. We admit as much when, for example, we say that I am here now but I was there then. We seem not to notice that it is thanks to such temporal indicators as “now” and “then” that there is a here and there. And the fact that it takes time to move in space – while it takes no time to move in time – demonstrates that nothing can happen in space. Therefore, nothing takes place in place.

In time, on the other hand, there can be only one now at any given time. Time cannot present us with two simultaneous moments. Time does not admit of any extension. There can be no plurality in time and, because of this, because two moments are never the same, since the moment is always singular, time lacks any hint of sameness. In time everything is different – save that “everything” here is less than one thing, since there is no multiplicity in time.

What time lacks in and of itself – i.e., plurality and sameness – we make up by repetition. In repeating, we wish to halt the moment so that we can hold onto it. In seeking sameness, repetition generates a series of moments to supplant time's singular moment, so that, even if each moment is never quite the same, *the series* of moments remains everlasting and everlastingly the same. Repetition is our hopeless attempt to produce an effect of sameness in time, even though, strictly speaking, there can be no

repetition in time.¹⁰ Precisely because it is not really possible to repeat time, we are forced to repeat. Like sin (with which repetition shares more than a few common features), the syncopated movement of repetition succeeds by failing. It is because I cannot succeed in repeating time that I have to try again and again and again. It should be clear that repetition, in seeking the old or, at best, a new appearance of the old, avoids what is new. Tomorrow is not another day, only another today. And whoever declares in unbridled optimism that “every day is today” should be reminded that, yes, every day is today but only insofar as every day is *another* today. None of us has a tomorrow. What we have is a series of today's. One today was Monday, another Friday. One today was November 8, another was March 10. What's their difference? Only their enumeration, that is, only the calendar in which each day and each month is represented by a number of neatly arranged, identical, little boxes. *There*, on the pages of a calendar, one can witness for oneself the triumphant success of repetition in trapping time into many, identical points in space. Tomorrow, on the other hand, never comes.

One monotonous day follows another
equally monotonous. The same things
will happen again, and then will happen again,
the same moments will come and go.

A month passes by and brings another month.
Easy to guess what lies ahead:
all of yesterday's boredom.
And tomorrow ends up no longer like tomorrow.¹¹

The homogenization of time is demanded by economy or rather by *ergonomy*, that is, by a work ethic and the laws of production. As the news of Wall Street never fails to remind us, the markets abhor uncertainty. Instead, business thrives only when it is business as usual. Repetition is indispensable for a society whose priority, if not exclusive purpose, is mass production (that is, reproduction) and in which one has a place only to the extent that he is either productive or else the product itself. For such a

¹⁰ One can only return to a place but not to a moment. It makes sense to say “I have been here before” but to say “I have been here now” or “I have been now before” are not expressions we would utter as the result of our everyday experience.

¹¹ C.P. CAVAFY, *Monotony*, in ID., *Collected Poems*, Princeton University Press, Princeton 1992, 25.

society the calendar is not an innocent representation of time in space, it is rather its foundation and the hour of its glory.

By repeating, we wish time to remain, although time cannot remain if it is to remain itself. It is the essence of time to pass. The moment that passes, however, is a moment that is not anymore and the not-anymore is never enough. The less it is, the more of it I want and the more I want it. Thus, I repeat. A hoarded nihilism of deed and thought.¹² What I want by seeking to impose on time both sameness and plurality is simply this: *a little more*. In repetition I always ask for «a little more of the not-anymore».¹³ Give me a little more of what has already been: an hour more of sleep, another year of my fading youth, another chance at that old sin. What I ask for is not only to hold onto what has passed, by refusing the past to pass and so brining the flow of time to a standstill which precludes any possibility of the new – what I ask for is to hold onto what is not-anymore, to what is not, to *nothing*. A little more of nothing. And so every time I get hold of what I think is new or what I hope to be new, τὸ καινόν (think, for example, of the term *Cenozoic*) all I'm left with is the empty, τὸ κενό (think, for example, of the term *cenotaph*). The new moment was only an empty monument: *Cenozoic cenotaph*.

Does anything happen then? What can happen? Isn't it always the past and the past alone that happens and which, therefore, can happen? Only the past can happen and that's proven indubitably by the fact that the past has happened. For if the past had not happened, nothing would have ever happened. There is a past, *ergo* only the past can happen and only the past is happening. Whatever happens, therefore, has already happened, otherwise it would not be possible for it to happen. Far from being the new, what happens is the old – an old older than itself.

I cannot see unless I have already seen, I cannot hear unless I have already heard, and so on. There seems to be impossible to experience any act of perception and, in fact, any act of consciousness, *for the first time*. It is easy to anticipate the objection: how are we supposed to remember the first time our eyes were opened to the world or the first time we remembered

¹² After Nathaniel Hawthorne's expression «their hoarded iniquity of deed or thought» from *The Minister's Black Veil*, in *Nathaniel Hawthorne*, The Library of America, New York (NY) 1974, 373.

¹³ *Reading VIII*. 7. 17 of the *Confessions* in light of XI. 14. 17.

or imagined anything? The first time of all of this has happened at a time that none of us could be expected to recall. To experience myself experiencing something for the first time would imply that, somehow, I was there before myself, that I could predate myself. Isn't it rather the case that in every experience I, this I that claims all acts of consciousness as his, come always after the experience itself, always late, lagging behind itself? Why I am not the least surprised to see this particular chair, even though it is the first time I see it? Isn't it the case that once I have seen one chair I have seen them all? Ultimately, I don't see only with my eyes, I see much more fundamentally with my language – a language that codifies a cultural past that still informs my vision and my understanding of the world but also a language that predates me and all of my first times which, as it should be now understood, are never without past. Everything that happens in history has a history.

5. His Hour Has Come

Without him who comes there is neither coming nor becoming, neither advent nor adventure, there is no *event* (in its etymological sense as that which has come, the *outcome*). He doesn't come, therefore, because there is time, rather, if time exists it only exists because he who comes is coming. In the fourth Gospel, Christ refers a number of times and rather cryptically to the hour and more particular to *his hour*. Whether the hour has not yet come or has come – the hour is always the hour of an arrival: his. It is the hour of an expectancy that plays between absence and presence, the coming, the Parousia of him who comes. Christ's pronouncements on (his) hour sound all the more significant the more unrelated they seem to be with the context in which they are uttered. For example, at the wedding feast at Cana when his mother tells him that they have no wine, Christ replies: «*My hour has not yet come*» (Jn 2:4) (That is, "This is not my last supper yet..."). But when, shortly after his Messianic entry into Jerusalem, Andrew and Philip tell him that some Greeks wish to see him, Christ replies:

The hour has come for the Son of Man to be glorified. Very truly I tell you, unless a kernel of wheat falls to the ground and dies, it remains only a single seed. But if it dies, it produces many seeds (Jn 12:23-24).

To the Samaritan women he promises that «*An hour is coming* and has now come when the true worshipers will worship the Father in the Spirit and in truth» (Jn 4:23).¹⁴ And to the Jews who challenged his authority Christ replied: «Very truly I tell you, *an hour is coming* and has now come when the dead will hear the voice of the Son of God and those who hear will live» (Jn 5:25). But when the angry crowd tried to arrest him, «no one laid a hand on him, because *his hour had not yet come*» (Jn 7:30).

What is his hour and when does it come? There are four references in the fourth Gospel, each completing and complementing the others and, when they are taken together, they reveal to us not only the nature of Christ's hour but also Christ's identity. There is water and wine at Cana, and water changed into wine (Jn 2:4); there is wheat that must die and be buried in the ground if it is to become bread (Jn 12:23-24); there is a new form of worship «in Spirit and in truth» (Jn 4:23); and, finally, there is the resurrection of the dead (Jn 5:25). Each and all of these references are *his hour*.¹⁵

All of these four references are recapitulated, acted and enacted in his final hour. For the Gospel of John begins the narrative of Christ's passion so:

It was just before the Passover Festival. Jesus knew that *his hour had come* for him to leave this world and go to the Father (Jn 13:1).

Furthermore, where Matthew and Luke speak of Christ's passion as *his cup*,¹⁶ John identifies the cup of passion with the hour:

Now my soul is troubled, and what shall I say? «Father, save me from this hour»? No, it was for this very reason I came to this hour (Jn 12:27).

He came to this hour for this – so that his hour might come. At the hour of his passion he brings together all the previous references to the hour: the water and the wine of the feast at Cana are now next to the bread made of that wheat that died and was buried; a new worship, in Spirit and in truth, is now given for the life of everything that has died and is dead in

¹⁴ True worship is the worship of the true God. The Father wishes to be worshiped «in spirit and in truth» – does this mean in the Holy Spirit and in him who said «I am the Truth»?

¹⁵ See, H.U. VON BALTHASAR, *The Life of Jesus and the «Hour»*, in ID., *Theo-Drama IV: The Action*, Ignatius Press, San Francisco 1994, 231-240.

¹⁶ «My Father, if it is possible, may this cup be taken from me» (Ma 26:39); «My Father, if it is not possible for this cup to be taken away unless I drink it, may your will be done» (Ma 26:42); «Father, if you are willing, take this cup from me» (Lk 22:42).

the world. This is his cup and his hour: as often as the wine of his blood is shed and the bread of his body is broken, every time He dies, his hour has come and he who comes is coming and by his coming he makes all things new (Re 21:5).¹⁷

“As often as...”: and yet, regardless of how many times and in how many places it is celebrated, *the eucharist happens only once*. Time, we have said, does not admit of any multiplicity or plurality and so, in time, the eucharist cannot be anything else but one *and the same event*. That event began when his hour came and it is still happening now; for there can be no moment, not even for a moment, that he-who-comes is not coming. He took the cup *then* as he is *now*; for only in space is that *then* different from this *now*. In time, however, the time for the cup, which is the cup of time, is «the same yesterday and today and forever» (He 13:8). Once *it* happened – the only thing that has ever happened since the world was created and for whose sake the world was created – it cannot *not* happen. «I say to you: I will not drink from this fruit of the vine from now on until that day when I drink it new with you in my Father’s kingdom» (Ma 26:29). That day is coming and it is now.

¹⁷ See, M. VASILJEVIĆ, *Theology as a Surprise: Patristic and Pastoral Insights*, St. Vladimir’s Seminary Press, Yonkers (NY) 2018.

Patrizio Maccari

IL SECOLO DI SATANA

*Lo scatenamento del male...
con un'intervista al diavolo*

*Presentazione di
Manlio Sodi*

Sapientia ineffabilis



 IF PRESS

**AWARENESS OF GOD'S INCOMPREHENSIBILITY
AND HIS PRESENCE AS A CHALLENGE
FOR MYSTICAL THEOLOGY AND ESCHATOLOGY
AS SUBDISCIPLINES OF THEOLOGY**

PAUL VAN GEEST

PATH 18 (2019) 461-478

1. Introduction

Mystical theology and eschatology are two subdisciplines of theology that do not at first sight have a lot in common. During the heyday of Neo-Scholasticism, the *Theologia spiritualis ascetica et mystica* dealt with the ways of purification, illumination, and union with God that had been developed over the course of the centuries in the various schools of spirituality (orders, congregations, reform movements), on the basis of the interplay between zeitgeist and personal and collective experience of and familiarity with Scripture and works from tradition. The tract *De novissimis*, the precursor of eschatology as a subdiscipline, was regarded in this era as the concluding chapter of dogmatic theology because it dealt with the doctrines on the fate that awaited individual human beings after death, and humankind at the end of time. These traditional descriptions do not contain much to suggest that an inquiry into the intersections between these two subdisciplines could yield anything interesting. Whereas one discipline deals with Christian life in the present, the other focuses on the Christian expectation of the future and on Christians after death and at the end of time.

And yet there is good reason for just such an inquiry. This contribution will examine the intersections between eschatology and mystical theology on the basis of a broad outline of various developments in and characteristics of the two subdisciplines. This outline will form the basis for a hermeneutics that does justice to a particular dynamic that is evident in several very important sources for mystical theology: the mystics and the primary sources of eschatology. This will be illustrated by a brief presentation of one crucial theme in the work of the medieval Flemish mystic Hadewych and in two letters by Augustine on the resurrection of the dead: *epistulae* 92 and 147.

The aim of this contribution is to clarify how mystical theology and eschatology can support the consciousness of Christians who, having sought a more profound understanding of their faith, continue to desire an answer to the question who God is.

2. Developments in *theologia mystica*

The name “mystical theology” derives from a work by Pseudo-Dionysius the Areopagite. In his *Mystica theologia*, this Christian philosopher of neo-Platonic background has his pupil Timothy discover that God transcends every form of knowledge (*a-gnosis*) and cannot be adequately described by any word (*apophasis*). On these grounds the word “mystical” was applied to the “ascent to God”, although not without emphasising that God is unimaginable and incomprehensible to human beings.

Scholasticism, due to its underlying Aristotelian standard of science with its preference for syllogisms, regarded reason as the authoritative source of and the most important instrument for doing theology. This created an impasse between “mysticism” (not: mystical theology) on the one hand, and Scholastic theology on the other, with all the tensions that this entailed. Whereas mystical texts, like those of the Brabant mystics Hadewych (13th century) and John of Ruusbroec (1293-1381), stressed the intimate union and dynamic reciprocity with the incarnate Word, the theological tracts, influenced by the scientific standard just described, primarily emphasised the unknowability of God.¹ Thomas Aquinas implies

¹ Cf. A. DEBLAERE, *Mystique. II. Théories de la mystique chrétienne. A. La littérature mystique au Moyen Age*, in *Dictionnaire de la Spiritualité* 10 (1979) 1904-1908.

in his *Summa theologiae* that he believes that the *philosophical* inquiry into God, based as it is on the work of the Greek philosopher Aristotle, is limited in scope: God does not belong to the reality of the categories. This did not mean that knowledge of God was impossible.² Thomas believed that God was the first cause of all created effects. And the "separation" between mystics and scholastics does not rule out the existence of overlap. Scholastic theology and the mystics both agreed that love was the epistemological way (*sic*) in which God could best be known: *amor ipse notitia*, in the words of William of St. Thierry.³

The highly speculative nature of Scholastic theology paradoxically also ensured that the *theologia mystica* in this period fashioned itself as a counterpoint to the rising rationalism that Scholasticism encompassed.⁴ In the thirteenth century, Thomas Gallus († 1246) explicitly presented a critique of the Aristotelian spirit in Scholasticism in his *Extractio* and *Explanatio*. His work consequently became a kind of founding document for the *theologia mystica* as a subdiscipline of theology. This mystical theology emphasised that the negation of all predicates ascribed to God was the only way to true knowledge of God.⁵ But above all else, it developed a theology that regarded the union with God as its principle in charting a journey through life. Thus Bonaventure took Dionysius as his starting point when developing the ways of purification, illumination, and perfection in his *De triplici via* as phases in a process in which the human being is led to partake in God's purity, light, and perfection. For him, theology and mysticism were intrinsically connected.

² Cf. V. LOSSKY, *Les éléments de théologie négative dans la pensée de saint Augustin*, in *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954)*, vol. 1, Etudes Augustiniennes, Paris 1954, 575-581 (argued that apophasis is the essence of Thomas's *via analogiae*); see also J. PAPPIN, *Reflections on Augustine, Aquinas and the Incomprehensibility of God*, in W.J. CARROLL - J.J. FURLONG (eds), *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney*, Peter Lang, New York 1994, 161-168; G.P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Catholic University of America, Washington D.C. 2004; R. TE VELDE, *Aquinas on God: the «Divine Science» of the Summa theologiae*, Routledge, Aldershot 2006, 65-93, esp. 75-80.

³ DEBLAERE, *Mystique*, 1913-1914.

⁴ P. ADNÈS, *Mystique. II. Théories de la mystique chrétienne. B. XVIe-XXe siècles*, in *Dictionnaire de la Spiritualité* 10 (1979) 1919-1939; see also D. MIETH, *Mystik. IV. Systematisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1998) 593-594.

⁵ DEBLAERE, *Mystique*, 1904-1908, esp. 1905.

In its further development, mystical theology did not escape a certain duality. On the one hand, the handbooks presented the “theoretical principles” and the main primary sources. On the other, the ways of purification, illumination, and perfection were presented in a predominantly mystagogical way. Thus the Discalced Carmelite Philip of the Blessed Trinity began the extensive introduction to his *Summae theologiae mysticae* with a discussion of the status of mystical theology as a subdiscipline of theology. However, the body of the text has a tripartite structure to allow for an exposition of the way of purification for beginners, the way of illumination for the advanced, and ultimately the way of union for the perfect.⁶ By connecting the ways of purification, illumination, and union with certain phases in the process of the ascent of a human being to God, it is revealed that the *theologia mystica* derives its basic structure from the programme that underlay mystagogy in the first centuries of Christianity.⁷ This was designed to lead the catechumens through various phases to initiation in the mysteries of the faith. But the *Summae theologiae mysticae* also shows that within this “mystagogical structure”, the mystical-theological subjects had to be treated in an “academic” way. Thus, within this tripartite structure, the first part addresses subjects such as mental prayer, the expiation of sins, mortification, temptation and purification; the second deals with contemplation in its many aspects, as well as virtue, infused contemplation, and mystical phenomena. The third part, finally, discusses the higher forms of prayer, the theological virtues, heroic virtue, spiritual marriage, and the Eucharist.

However, Maximilian Sandaeus’s authoritative *Pro theologia mystica clavis* takes a different approach.⁸ In the introduction to his lexicon, this Dutch Jesuit and controversialist surveyed the problems of his discipline.

⁶ PHILIPPE DE LA TRÈS SAINTE TRINITÉ, *Summa theologiae mysticae in qua demonstratur via montis perfectionis, et in tres partes apte diuisa secute et soeliciter decurritur: manifestatis opportune, quae passim occurrere solent, periculis*, P. Borde - L. Arnaud - C. Rigaud, Lyon 1656, *passim*.

⁷ P. VAN GEEST, *Studying the Mystagogy of the Church Fathers. An Introduction*, in ID. (ed.), *Seeing through the Eyes of Faith. The Mystagogy of the Church Fathers*, Peeters, Leuven 2016, 3-23.

⁸ MAXIMILIANI SANDAEUS, *Theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon, vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores et Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*, Ex officina Gualteriana, Coloniae Agrippinae 1640 [reprint Leuven 1963].

Thus he pointed out, on the basis of painstaking philological analysis of the works of such writers as Ambrose, Basil, Pseudo-Dionysius, Bernard of Clairvaux, Albertus Magnus, John of Ruusbroec, Jean Gerson, and John of the Cross, that the mystics, persons whose interior had freely received an experience of God's presence, had developed an idiom entirely their own.⁹ This was a language which expresses an ineffable experience of love; a very intense experience that required the mystics to use not just metaphors, but also unorthodox ways such as hyperboles, superlatives, or even neologisms and unusual syntactic constructions to express it. His glossary of 800 terms shows that the mystics qualified the word *amor* by constructing compounds including this word over a 100 times (*amor naturalis, animalis, amor caecus...*). Sandaeus demonstrates very clearly that the mystics complemented technical-theological nomenclature with affective-theological terms. In the descriptions of the various forms of "contemplation" for instance, he sets great store by its infused character, even though he also mentions that in the "contemplatio adquisita", human effort and the gift of grace must work together.¹⁰

The emphasis on practice which is a feature of the *Summae theologiae mysticae* can also be discerned in *Theologia spiritualis ascetica et mystica* by the Jesuit and professor at the Gregorian, Joseph de Guibert.¹¹ This lecture treatise is representative of the manuals of ascetical and mystical theology that were published in the nineteenth and early twentieth centuries.¹² The seven quaestiones discuss the terminology, methods, and sources of mystical and ascetical theology together (*quaestio* 1). The second *quaestio* connects perfection with charity, the virtues, the unity of God, and the imitation of Christ (*quaestio* 2), followed by the gifts of the Spirit and the discernment of spirits (*quaestio* 3), the *cooperatio* of human beings with God in the spiritual life (*quaestio* 4), mental prayer (*quaestio* 5), the three grades

⁹ *Ibid.*, 6: «Mystici habent stylum, vt quelibet curia, suas loquendi formulas, dictionem propriam, & phrasim».

¹⁰ *Ibid.*, 155-168, esp. 156.

¹¹ J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica. Quaestiones selectae in praelectionum usum*, Apud sedes universitatis Gregorianae, Romae 1937: 1-37 (*quaestio* 1); 38-119 (*quaestio* 2); 120-157 (*quaestio* 3); 158-204 (*quaestio* 4); 205-281 (*quaestio* 5); 282-334 (*quaestio* 6); 335-404 (*quaestio* 7).

¹² For an overview see K. WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Peeters, Leuven 2002: 377-378 (mystical theology); 380-381 (ascetical theology). Oddly Waaijman does not mention De Guibert's book, which takes the two disciplines together.

of the spiritual life (*quaestio* 6), and infused grace and its grades (*quaestio* 7). By discussing ascetical and mystical theology together, De Guibert's concept of the *theologica mystica* (although it is not strictly speaking that), to a much greater degree than Sandaeus's, highlights the interplay between human activity and God's grace to perfect the latter. It is evident from the fact that he has little to say about the special grace given to the mystics that it would be more accurate to call his theology ascetical rather than *mystica et ascetica*.¹³ His emphasis is on formation through practice.

This comparison between Sandaeus's work on the one hand and that of Philip of the Blessed Trinity and De Guibert on the other reveals the strong tension that has dominated mystical theology as an academic discipline. This can be traced back to the way it treats its sources – the works of the mystics. Sandaeus regarded the mystics as *fontes*. His meticulous textual analysis of mystical works afforded deep insight into what mystical experience in fact encompasses. The Flemish Jesuit Albert Deblaere subsequently took up this endeavour anew, providing a very sharp definition of mysticism on the basis of close reading of the mystics. For him, the mystical experience was a freely given, direct and passive experience of God's presence in the innermost part of the soul, an experience that could not be rehearsed and was unmediated by the senses. "Direct" and "passive" meant that the mystical experience caused the senses to stop being sensory, and to turn inwards as a single dynamism to experience there in a non-sensory manner that someone – in Christian mysticism there is always a Person – had seized the helm of the person.¹⁴ At the same time, the direct and passive aspect of the mystical experience also implied "sa non-communicabilité".¹⁵

¹³ Cf. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis*, 378

¹⁴ A. DEBLAERE, *Témoignage mystique chrétien*, in «*Studia missionalia*» 33 (1976) 117-147, esp., 128-129: The mystic «apprendra à vivre intérieurement totalement dénudé de tout le "mobilier", intellectuel, imaginatif, affectif, ou tout simplement "linguistique"». But «en même temps il vivra tout aussi attentivement au niveau de cette activité naturelle et normale, matérielle ou spirituelle, mais toujours successive et juxtaposée». (Repr. in R. FAESEN [ed.], *Albert Deblaere, S.J. [1916-1994]. Essays on mystical literature-Essais sur la littérature mystique - Saggi sulla letteratura mistica*, Peeters, Louvain 2004, 113-140).

¹⁵ DEBLAERE, *Témoignage mystique*, 135-136. Cf. ID., *Mystique*, 1904: «Il en résulte que le langage humain, faisant appel aux opérations distinctes des puissances, demeure toujours successif et juxtaposé, de sorte que même le souvenir de l'expérience constituera pour le mystique une reconstruction additive défectueuse».

Sandaeus and Deblaere thus regarded the mystics as *fontes* for mystical theology. By contrast, the mystics instead functioned as *auctoritates* for the compilers of mystical theologies who “forced” the experiences of the mystics into the scheme of the three ways, to illustrate the way of purification for beginners, the way of illumination for the advanced, and ultimately the way of union for the perfect.

It must be said that taking the mystics as *auctoritates* means doing a greater injustice to the intention with which they wrote their work than using their work as a *fons*. Deblaere therefore had little sympathy for Karl Rahner's proposal to view mystical theology as a subdiscipline of dogmatic theology rather than as part of ascetical or moral theology.¹⁶ Deblaere wrote:

Mais n'est-ce pas tomber de Charybde en Scylla, et les mystiques seront-ils plus heureux d'être soumis à une lecture selon les grilles conceptuelles dogmatiques plutôt qu'à une clé de lecture empruntée à la théologie morale?¹⁷

Mystical theology will always have to navigate between the intention to transmit the originality and spirit of the texts that mediate an ineffable experience on the one hand, and the endeavour to make the works of the mystics the foundation of a mystagogy whose rules for life and for the practice of the virtues lead to purification and illumination on the other hand.¹⁸

3. Developments in eschatology

The term “eschatology”, derived from the Greek (ἔσχατος, last), is a relatively recent name for the subdiscipline of dogmatic theology that studies the various aspects of the last things. Eugene Mangelot observed just before the First World War that this term was not widely accepted in French theology at the time.¹⁹ Possibly due to the tendency in Book 4, distinction 43-50 of Peter Lombard's *Sententiarum libri*,²⁰ Neo-Scholastic theologians, in the tract *De Novissimis*, dealt separately with the themes

¹⁶ K. RAHNER, *Mystik. VI. Theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1962) 744.

¹⁷ DEBLAERE, *Témoignage mystique*, 120.

¹⁸ Cf. for instance the work of M. MCINTOSH, *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell, Oxford 2002, 39-117.

¹⁹ E. MANGENOT, *Eschatologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 5 (1913) 456.

²⁰ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri IIII*, Ex officina Bartholomei Grarrij, Lovanii 1552, 475- 494.

of individual eschatology – death, especially judgement, purgatory, heaven and hell – and collective eschatology – the end of the world, the *parousia*, the second coming of Christ, the resurrection of the dead, and general judgement.²¹

The wider acceptance of the term “eschatology” from the 1950s onwards went hand in hand with the attempt to study these themes in greater conjunction with each other. The proofs from the Old and New Testaments and from patristic and Scholastic sources were approached from a new perspective.²² First, there was a more explicit effort, certainly after the Second Vatican Council, to relate eschatology to the mystery of Christ’s suffering and resurrection (Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Joseph Ratzinger).²³ The resurrection of the dead was connected much more explicitly with the resurrection of Christ, which already encapsulates the general resurrection. Eschatology was thus discussed in terms of Christology.²⁴

Secondly, this led to a reduced emphasis on the fate of the individual, and greater interest in the meta-cosmic, communal dimension of humankind’s ultimate destination. In *De Novissimis*, by contrast, the tendency had

²¹ G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. II. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 484-554, esp. 529-530, footnote 129, mentions the *De Novissimis* tracts composed during the heyday of Neo-Scholasticism and gives a brief discussion.

²² For a description of the *objectum materiale* see J. GALOT, *Eschatologie*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 4 (1960) 1020-1059, esp. 1025-1049. See also R. SCHNACKENBURG, *Eschatologie. II. E. im Alten Testament. III. E. im Neuen Testament*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1959) 1084-1093; E. HAAG, *Eschatologie. B. Thematisch-inhaltlich. II. Biblisch: 1. Altes Testament*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 866-868; H. MERKLEIN, *Eschatologie. B. Thematisch-inhaltlich. II. Biblisch: 1. Neues Testament*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 868-872.

²³ Cf. THE CATHOLIC CHURCH, *Lumen gentium*, in *The Second Vatican Council: The Four Constitutions*, Ignatius Press, San Francisco 2013, n. 48 and especially the pastoral constitution *Gaudium et spes* n. 10-12, 18, 38-43 (hope) and footnotes 24 and 25 of this contribution.

²⁴ J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und Ewiges Leben*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990 (repr. in ID., *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Herder, Freiburg 2012, 27-276), also deserves to be mentioned because it systematically, intensely and usefully interprets death, the immortality of the soul, resurrection, *parousia*, Judgement, hell, purgatory and heaven in the light of Christ. See also the foreword to the relevant volume of the «Gesammelte Schriften» for an evaluation of the discussion about his arguments. See also the synthesis in L.F. LADARIA, *La consumacion escatologica, plenitud de la obra de Dios y Plenitud del hombre*, in ID., *Introducción a la antropología teologica*, Verbo Divino, Navarra 1993, 167-188, resumed in ID., *Antropología teologica*, PIB, Roma 2015.

been to focus more on the fate of the individual. This form of individualism was stimulated, not only in the Catholic but also in Protestant traditions, by the fact that eschatology was designed as the doctrine of retribution for moral conduct. This also affected the Neo-Scholastic *theologia ascetica en mystica*, which regarded life as an individual struggle against personal defects and as the continuous practice of virtue with the noble purpose of achieving personal purity and illumination.²⁵

But this form of individualism lost much of its currency during the 1960s as reflection on the last things turned to combining themes such as the coming Kingdom of God with rules for a practice of life in which the ideals ascribed to the Kingdom of God were already present here and now (Johann Baptist Metz). The emphasis shifted to the communal dimension of the *eschata*. Several decades later, eschatology came to be dominated by the conviction that that which God has created and which he has cherished and redeemed in history through his Word and his works, will not be lost, and that it will be brought to fulfilment through participation in God's life (Gisbert Greshake). This ensured that attention turned to the theological virtue of hope in reflection on the last things (Jürgen Moltmann); with hope defined as collective hope.²⁶

The focus on the communal dimension and on hope also permitted a form of dualism in eschatology to be superseded. Up to the middle of the twentieth century, Scriptural quotations containing rules for life constituted a different tract than the tract on the Kingdom of God, which was presented as something entirely of the future. But the idea gained hold that there were ways in which the promised future was anticipated in history: most par-

²⁵ Cf. GALOT, *Eschatologie*, 1020-1021, esp. 1020. See also COLZANI, *Escatologia*, 530-532 (footnote 130), 534-536; 541-551 for an excellent exposition of «le principali novità escatologiche» and the preference for the Christological perspective in modern authors like Ratzinger. See also: CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 939-943 (letter on Gisbert Greshake's theology of resurrection in death, which involved a novel interpretation of the doctrine of the general judgement at the end of time). See also INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Some Current Questions in Eschatology* (1992), which contains a number of illuminating comments on the resurrection of the dead, also in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_en.html. (10/10/2019).

²⁶ G. GRESHAKE, *Eschatologie. A. Wissenschaftstheoretisch. II. Geschichte des Traktates*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 860-865, esp. 860.

ticularly in the life and resurrection of Christ.²⁷ This did much to blunt the chasm that separated history, salvation history, and the ultimate, all-fulfilling future. It also favoured a new emphasis in eschatological reflection on personal commitment to serving humanity and on societal commitment, which criticised forces that were conspiring to bring about the opposite of the ideals of the Kingdom of God.²⁸ However, this criticism sometimes almost exclusively reflected a horizontalist, political or even Marxist anthropology.²⁹ The result was the «Lähmung der Ewigkeitshoffnung». This was regarded as the «Kehrseite der Lähmung des Glaubens an den lebendigen Gott».³⁰

A clear illustration of developments in the subdiscipline of eschatology up to 1995 can be found in the “Eschatology” entry in successive editions of the *Lexikon für Theologie und Kirche*.³¹ Eschatology received short shrift in the first edition. In a single column, Engelbert Krebs brought together a number of non-biblical and biblical sources on the individual and communal life after death, on the *parousia* and on the resurrection of the body, and described eschatology as the «Abschluss des Gebäudes der christlichen Dogmatik».³² The second edition offers a different picture. The history of the tract, its themes and its coherence with other tracts were discussed much more extensively. The author, Karl Rahner, nevertheless also included a number of *desiderata* because he felt that eschatology as a subdiscipline was still underdeveloped. One of them was that there should be a renewal of hermeneutics: «Eine Hermeneutik (theol. Gnoseologie) wäre zu erstellen», including a connecting of Christology and theological anthropology with eschatology through a more profound reflection on «das

²⁷ COLZANI, *Escatologia*, 484-554.

²⁸ GRESHAKE, *Eschatologie. A*, 862-865.

²⁹ Cf. J. RATZINGER, *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Herder, Freiburg 2012, 487-641 (Teil C: «Reich-Gottes-Erwartung und Theologie der Befreiung»).

³⁰ Cf. *ibid.*, 453.

³¹ M. BUCHBERGER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (Neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons), 10 Bde., Herder, Freiburg 1930-1938; J. HÖFER - K. RAHNER, (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 Bde., Herder, Freiburg 1957-1967; W. KASPER - K. BAUMGARTNER - H. BÜRKLE - K. GANZER - K. KERTELGE - W. KORFF - P. WALTER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3 Bde., Herder, Freiburg 1993-2001.

³² E. KREBS, *Eschatologie*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1931) 793-794, esp. 793.

Schongebensein des Endes mit der Menschwerdung, dem Tod u. der Auferstehung des fleischgewordenen Logos». ³³

The entry on "Eschatology" in the third edition of the *Lexikon für Theologie und Kirche* shows that Rahner's appeal was not in vain. ³⁴ On the basis of an excellent exposition of the historical developments in the field, Gisbert Greshake concluded that the Aristotelian standard of science and the tendency in Scholasticism to regard *De Novissimis* as an independent tract following that of the sacraments, over time caused eschatological subjects such as the fulfilment of salvation history in the *apokatastasis* (*recapitulatio*) and other themes to be represented in too "dinghaft" a manner. He therefore argued for a hermeneutics that would counteract this reification (*Verdinglichung*), ³⁵ and made a first attempt himself. ³⁶ Firstly he distinguished between the prophetic *An-Sage* and the "apokalyptisch-wahrsagerische" *Ein-Sage*. *An-Sage* is a promise in words, with the suggestion that the future "reality" of this promise has been adequately expressed. *Ein-Sage*, like a newspaper article by a reporter or journalist, gives a representation of a "ready-made" future. Eschatological statements must never be taken as *Ein-Sage*. Secondly, he emphasised once again that subjects raised in eschatological statements must not be interpreted "dinghaft" or "locally". The hope that one's personal history and universal history will be fulfilled is fixed on God, but God is a mystery who transcends human beings and cannot therefore be adequately expressed in words. Greshake laid the foundation for the integration of insights derived from negative theology into eschatological hermeneutics. His emphasis on God as mystery, thirdly, has consequences for the interpretation of the images used to express the future in God. In the light of the second point, these cannot be seen as anything other than "extrapolations" or "extensions" of historical experiences of salvation or of evil. This is why they fail by definition to do justice to God's essence and actions, because God is incomparably greater

³³ K. RAHNER, *Eschatologie, theol.-wissenschaftstheoretisch. I. Zur Geschichte des Traktates. II. Die Themen einer E.*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1959) 1083-1098, esp. 1094-1098. (*Hermeneutik*: 1096, «Schongebensein des Endes» 1098).

³⁴ *Eschatologie*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 859-880. Very important is GRESHAKE, *Eschatologie. A.*, 860-865.

³⁵ GRESHAKE, *Eschatologie. A.*, 865.

³⁶ G. GRESHAKE, *Eschatologie. B. Thematisch-inhaltlich. III. Historisch-theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1995) 874-876.

than people can image on the basis of their experiences in time and space. Fourthly, Greshake pointed out that eschatological statements must be seen as extended Christology (Hans Urs von Balthasar). They are statements about Christ and, subsequently, about human beings. What awaits us is already “visible” in Christ.³⁷

At the very least, this outline of developments in eschatology and mystical theology shows us that the way sources are interpreted is crucial for the direction in which the two subdisciplines have developed. Within mystical theology and eschatology as theological disciplines, the insight has grown that the idiom of their sources must be included in hermeneutics. God-talk is talk about a mystery. This gives rise to a second insight: that nothing that is written about God in the sources of eschatology or in the works of the mystics (an important but not the only source for mystical theology) can do justice to God. God cannot be grasped in words and cannot therefore be communicated. For the mystics, this latter insight, paradoxically, is a fruit of their “experience” of God’s presence. And in the sources of eschatology, statements about the unknowability of God go hand in hand with statements expressing the belief that God “is acting” and will “act”.

The way in which God’s unknowability and “action” of mystical theology and eschatology are expressed simultaneously in the *objectum naturale* will now be clarified on the basis of a brief outline of the work of the medieval Flemish mystic Hadewych, and of two letters by Augustine on the resurrection of the dead: *epistulae* 92 and 147.

4. God’s presence and unknowability expressed in the work of the mystic Hadewych

Hadewych was a thirteenth-century poet and mystic whose work is part of the great tradition of Dutch medieval literature. Hadewych probably lived in the duchy of Brabant, but little is known about her life. What

³⁷ GRESHAKE, *Eschatologie. A.*, 874. The most recent developments in eschatology in relation to the study of the Scriptural sources and the influence of J. Ratzinger’s eschatology – for instance in Paul O’Callaghan’s illuminating work on the anthropological dimension – are described in P. AZZARO - B. ESTRADA - E. MANICARDI (eds), *Ciò che il fedele spera. L’escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger. Benedetto XVI. What the faithful hope. Christian eschatology starting with the thought of Joseph Ratzinger - Benedict XVI*, LEV, Città del Vaticano 2017.

we know about her is derived from her *Poems in Stanzas*, *Poems in Couplets*, *Visions*, and *List of Perfection*. In these texts, she expressed the mystical experience that was granted to her, sometimes in scintillating language, but also with the help of her knowledge of Latin texts and of French songs of courtly love. The manner in which she combined registers derived from both genres is masterly.³⁸ Given the width of her knowledge it is likely that she came from a very wealthy family, and it is clear from her letters that she was the superior of a group of religious women. Hadewych was probably one of the *mulieres religiosae* who did much in her time to give the church in the Northern Netherlands its prestige.

Despite the scintillating poetry that she used in her *Poems in Stanzas* to describe her experience of being overwhelmed by God, Hadewych wrote in her *Letters* that God cannot be grasped by the intellect. The person who is able to fathom God, is greater than God himself. In her Twelfth Letter, she wrote:

Al dat den mensch van gode comt te siere ghedinckenessen Ende al dat hire af verstaen mach ende bi enigher figueren gheleisten, dat en es god niet; Want mochtene de mensche begripen ende verstaen met sinen sinnen Ende met siere ghedachten, soe ware god mendere dan de mensche.³⁹

All that comes to man's mind from God, and all that he is able to understand about Him and to represent in some image or other, is not God. For if man were able to comprehend and understand Him with his senses and in his thoughts, God would be less than man.⁴⁰

Her work contains many passages in which Hadewych, after enjoying God, expressed her pain at God's inaccessibility and incomprehensibility. But her lament at God's incomprehensibility is concurrent with her desire to express great familiarity with the Triune God. In her *First Vision*, she describes the way to God as a way past burning trees of truth. The second, third, and fourth trees turn out to be references to the Son, the Father, and

³⁸ See for this the beautiful study by F. WILLAERT, *De poetica van Hadewych in de strofische gedichten*, Hes & De Graaf, Utrecht 1984.

³⁹ HADEWIJCH, *Brieven*, vol. 1, Standaard Boekhandel, Antwerpen-Brussel-Gent-Leuven 1947, 96-111, esp. 102.

⁴⁰ Cf. H. WILBRINK, *Hildegard en Hadewijch. Mystiek van uitkeer en inkeer*, in «Madoc. Tijdschrift over de Middeleeuwen» 20 (2006) 160-169 and ID., *Amplexio Dei - de Omarming Gods. Een vergelijkend onderzoek van de mysticologische en sociologische profielen van Hildegard van Bingen en Hadewych van Brabant*, Shaker Publishing, Maastricht 2006.

the Spirit respectively. The second tree's «schone fiere bladere» (beautiful and graceful leaves) are covered by «verdorrede bladere» (withered leaves). Hadewych used this image to say that the divinity of the Son is concealed beneath his humanity, and that his incarnation is proof of perfect humility. The description of the third tree implicitly refers to God the Father, as it states that God is without beginning and without end («die sonder begin was, ende met Hem die ewelecheit gewelden sals in eeuwecheiden»)⁴¹ The description of the fifth tree, which (*sic*) has three times three leaves, contains an indirect and subtle reference to the suffering of the Son, the light of the Spirit, and the ultimate love of the Father. The other trees also contain references to the Trinity; sometimes, as with the sixth, in conjunction with a reference to the theological virtues of faith, hope, and charity. At the seventh tree, Hadewych sees a clear, white, and resplendent cross, and standing before that cross a throne resembling a round disk that shines more brightly than the son. The throne symbolises the Father, the cross represents the Son, and the bright radiance the Holy Spirit. In this way the memory of the Trinity is kept alive, indirectly but incisively, and occasionally there is a *direct* reference to the Trinity. Thus Hadewych describes three columns. The fiery column is the name of the Holy Spirit, the amethyst column is the name of the Son, and the topaz column is the name of the Father («Die columme ghelijc den viere es die name des heyleghen gheests. Die columme ghelijc den topaes es die name des vaders. Die columme ghelijc den amatist es die name des soens»)⁴²

Yet the fact that Hadewych conveyed her experience of the Triune God in metaphors also indicates that she regarded God as a mystery which cannot be adequately expressed. But she felt compelled to speak of this mystery, because no one would otherwise know that there was a mystery there. The awareness of God's unknowability, her "experience" of God and her desire to express it both reinforced each other and led to unrivalled poetry and unrivalled prose.

⁴¹ HADEWYCH, *Visioenen*, vol. 1, De Vlaamsche Boekenhalle, Antwerpen-Gent-Mechelen 1924-1925, 3-7.

⁴² *Ibid.*, 24.

5. God's unknowability and God's "acts" as an experiment in negative eschatology in Augustine's letters to Paulina and Fortunatianus

In 413, Augustine attempted to explain to an otherwise unknown woman called Paulina that the resurrection of the body as it is professed in the *creed* of Nicea does not mean that matter is required to know God in the life after death.⁴³ To make his point, he first distinguished between seeing with the eyes and "seeing" in the mind.⁴⁴ In the mind, a person sees their own life, their will, knowledge, intelligence and faith. Something that is invisible can therefore nonetheless be visible.⁴⁵ He emphasised, however, that Christ's resurrection cannot be seen with the eyes or in the mind. In this case, the human being "sees" through the eyes of the witnesses in Scripture, who incidentally only saw the Lord in his humanity and not as God.⁴⁶ The patriarchs of the Old Testament and Moses also saw God in a form that God considered fitting and worthy at the time, but which left the unknowability of God's essence intact.⁴⁷ Augustine also distinguished a third form of seeing: seeing from the purity of one's heart.⁴⁸ The idea that God, who is love, cannot be seen in any particular place means that Love is invisible. But Augustine called the hungry, naked, or sick person the form (*forma*) of God-Love.⁴⁹ Acting according to Christ's beatitudes effects a "seeing" of God, because the beatitudes lead to purity of heart.⁵⁰ Augustine clearly did not espouse the dualism just mentioned between reflection on the order of life and reflection on the last things. As has been seen, the

⁴³ *Epistula* 147. 1: «Ut de inuisibili deo, utrum per oculos corporeos possit uideri».

⁴⁴ Cf. P. VAN GEEST, *The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian*, Peeters, Leuven-Dudley 2010, 109-127. This also contains a discussion of the letter to *Italica* (*epistula* 92) on seeing God after natural death.

⁴⁵ *Epistula* 147. 3.

⁴⁶ *Epistula* 147. 4; *Epistula* 147. 6-7; 16.

⁴⁷ Cf. *Epistula* 147. 19: «Si haec verba intellegis, quid restat quod a me amplius requiratur, cum iam illa quae difficilis videbatur, soluta sit quaestio? Discretum est quippe quomodo dictum sit: Deum nemo vidit umquam, et quomodo Deum iusti antiqui viderint. Sed illud propterea dictum est, quoniam Deus natura invisibilis est. Illi autem ideo viderunt, quicumque Deum viderunt, quia cui voluerit, sicut voluerit, apparet ea specie quam voluntas elegerit, etiam latente natura», and *passim*.

⁴⁸ *Epistula* 147. 24: «In ipsa quoque resurrectione non facile est Deum videre, nisi iis qui mundo sint corde: et ideo beati mundo corde; ipsi enim Deum videbunt».

⁴⁹ *Epistula* 147. 28.

⁵⁰ *Epistula* 147. 28; Ma 5:3-11.

Scriptural quotations containing rules on how to live life were part of a different tract, up to the mid-twentieth century, than that in which the Kingdom of God was discussed exclusively as a thing of the future.⁵¹ There is no chasm, no caesura in Augustine's work between history and all-fulfilling future.⁵²

But at the same time he worked towards a "negative eschatology": he pointed out that, after the resurrection of the body, "seeing" through a spiritual body is something that people on earth cannot imagine. He confessed to Paulina that he does not know either whether the earthly body will be spiritualised, so that the resurrected body is doubly spiritual. He says he hopes that the inner human being, in being transformed from glory in faith to glory in vision, will be stripped of every shell and will be transformed into God's glory which is not limited by time or space.⁵³ But his assurance that he does not know who and how God is goes hand in hand with the assurance that he does not know who and how human beings will be after the resurrection.

In his explanation of his vision in *epistula* 148, too, Augustine warns of the danger that the word "seeing" entails. It implicitly includes the supposition that God has a body. He still calls this anthropomorphic notion *impie*: wicked and impious. His eschatology continued to be negative. Whether the earthly body is transformed into a better body, or is dissolved in a spiritual body, or whether there will still be some physical substance in the spiritual body that is governed by the vital spirit: Augustine professes his ignorance. He thinks the third possibility is the most likely. This preference can be easily explained. If he were to deny that a body is necessary for the ultimate condition in which human beings will encounter God, this would be akin to denying that the material aspect of being human on earth is not included in the relationship with God in the last things. And that thought was unacceptable to him.⁵⁴ More so than previously, in the twenty-second book of *De civitate Dei* Augustine stressed that "seeing" in the life after death is the opposite of what "seeing" means on earth. Augustine therefore

⁵¹ COLZANI, *Escatologia*, 484-554.

⁵² This non-caesura is also very aptly expressed in *sermo* 25.8.8: «Each of you expects Christ seated in heaven. Turn your attention to him lying in the street; direct your attention to Christ who is hungry and suffering from the cold, Christ in need and a stranger».

⁵³ *Epistula* 147. 51.

⁵⁴ *Epistula* 148. 17. Cf. also *Epistula* 161 and *Epistula* 169.

calls the way in which the body there is brought to fulfilment “ineffable”. In order to afford some authority to his uncertainty, he added the words of the author of the book of Wisdom to his reflection: the reasoning of mortals is inadequate and their suppositions uncertain.⁵⁵

Thus Augustine was already combating reification (*Verdinglichung*) of the main points of eschatology before this word had been invented. And his negative eschatology was inseparably linked with reflections on a good order of life and with “seeing of God” in the *eschata*.

6. God's presence and unknowability

The outline of developments in mystical theology and in eschatology as subdisciplines of theology has shown that there was very little common ground between two tracts due to their diverging goals. “Mystical theology” comprises the scientific study of the ways of purification and of illumination beyond human knowledge that ultimately lead to union with God. The work of the mystics is an important source for mystical theology. Eschatology, on the other hand, deals with the themes of individual eschatology – death, judgement, purgatory, heaven and hell – and collective eschatology – the end of the world, the second coming of Christ, the resurrection of the dead, and the general judgement.

At first sight, even the sources of mystical theology and eschatology seem quite disparate. The mystics speak of their experience of God's nearness and presence, while reflection on the *eschata* coincides with the awareness that the ultimate being-in-God's-presence is a distant prospect.

And yet nothing could be further from the truth. Our outline of developments in eschatology and mystical theology shows that there are voices within these theological disciplines themselves that call for a hermeneutics which is aware that speaking about God means speaking about a mystery. This corresponds with dynamics in the sources that underlie the two disciplines. Both mystics, and, for instance, church fathers who have written about the *eschata* have always attempted to highlight in their writings that the *unio mystica* and the fulfilment of the human person in God after death and at the end of time respectively cannot be expressed in words. And yet these mystics and authors also wrote about God's presence and his

⁵⁵ *De Ciuitate Dei* 22.29; Wis. 9:14.

future acts respectively. Like in the *via negativa*, they embraced the negative language about God not “just” to emphasise God’s incomprehensibility, as Pseudo-Dionysius did.⁵⁶ They also traced back the unknowability of God to the difference between humankind and the incarnate God who is present to them and is active. This tension between God’s presence and unknowability is always discernible, both in the works of the mystics and in the sources of eschatology.

A mystical theology and an eschatology that take full account in their hermeneutics and theory of the tension that is visible in their sources are well adapted to the consciousness of Christians who, having sought a more profound understanding of their faith, continue to desire an answer to the question who God is.

Cardinal Nicholas of Cusa (1401-1464), a theologian and mystic, once wrote of the “virtue” of the *docta ignorantia*. A “learned ignorant person” recognises that knowledge of God does not increase through subtle and logical arguments or through the augmentation of verifiable knowledge. God is infinite and cannot therefore be imagined by human beings who are “only” equipped with the senses and reason. It is only through a growing consciousness that the knowledge contained in these inadequate words must be abandoned, that the scholar can acquire some notion of God. Himself a man of learning, Nicholas of Cusa insisted that knowledge of God’s incomprehensibility according to the structure of cognition was required. But he regarded ignorance, the opposite of knowledge, as necessary to discover God’s infinite being *within* unknowability. His insight is both masterly and timeless. For those who have chosen mystical theology and eschatology as their field of study, it is also a very fruitful point of departure.

⁵⁶ For a good description of this distinction and for the resulting preference of modern philosophers like Marion for Dionysius see: W. OTTEN, *In the Shadow of the Divine: Negative Theology and Negative Anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena*, in «Heythrop Journal» 40 (1999) 438-455.

BETWEEN ETERNAL LIFE, POLITICS AND PEACE: THOUGHTS ON CONTEMPORARY CHALLENGES FOR ESCHATOLOGY

CEZARY SMUNIEWSKI

PATH 18 (2019) 479-494

1. The postmodern primacy of life

The adoption of Christianity means incarnation in the Son, in Christ, which in consequence leads to the situation whereby a Christian becomes “a son in the Son” for God the Father. This experience is both sacramental and ethical, individual and communal. It is the beginning of a road, whose destination is clearly specified – eternal life in the communion of the Holy Trinity. This experience cannot be unethical if it takes place through the incarnated Son of God, who upon becoming man was faced with human ethical dilemmas. At the same time, this experience cannot be non-communal if its purpose is the communion of the Triune God. This ethicality and communality that demarcate the daily path for a Christian, seen in the perspective of death and eternal life, imply a theological reflection on, among others, politics and peace. Therefore, the aim of this article is to seek creative stimuli for eschatology, which is in a dialogue with the dilemmas of contemporary man that manifest themselves in the area of politics and creating peace. Priority has been given to those dilemmas which are linked with the postmodern primacy of life (rejection of the subject of death) and absolute freedom individuals coupled with the conflict generating heritage of Marxism.

2. On modern times

2.1. *Exclusion of death*

Death and eschatological thinking do not fit the rules prevailing in the new world, new man, new social order. Unfortunately, the consequence of such a state of affairs is the political thinking about peace is shut to the contents and propositions worked out on the theological grounds. Religions are seen as a threat, a source of violence, a cradle of terrorism. Death (and eschatological thinking) does not fit the present because it negates the absolute freedom man. Despite the fact that the thought of freedom from everything incessantly creates new man and thus it comes to the situation where there is “a must” – “you must die”. This does not mean that contemporary man would ask themselves any question concerning death and its inevitability. This question is never asked. Because even the very question involving any reference to dying is from the area outside the subject of the reflection. This question is somehow unaesthetic for the world that values such aesthetics which does not accept that e.g. a human body (that is man) may be sick, old, crippled. On the other hand, for theology this is a question which should be formulated and heard in the world where, first, God (and eternity) have been replaced by man and, second, where peace brought by God and talked about by theology has nothing to do with wars and armed conflicts which are frequently religiously motivated. Peace, as talked about in theological narration, is actually perceived as one of the fundamental lies about the world, in which religions put a threat to men, incite fear in them (terrorism).

In the world after Auschwitz and Gulags the truth that death does exist is the biggest problem. Perhaps, in the scale of the Western civilization, this is a mechanism which can be observed in some individuals visiting former concentration camps. Many of them shut their eyes when they are supposed to look at crematorium furnaces and the remains of the murdered: innumerable amounts of children’s footwear, heaps of cut human hair. The Western civilization does not want to see that death exists uninterrupted; closes its eyes, turns away its head. Dying takes place in isolation, behind the closed doors of hospitals and hospices. Funeral processions disappeared from our streets. Perhaps the contemporary cult of the body is a form of release from the stress caused by the desecration

of human body by the deadly ideologies of the 20th century. Death has revealed itself nowadays as the most difficult to be explained and denied, almost as a threat to the credibility of the promises of a new world order. It is death that directly undermines the foundation of the new world, in the centre of which man has put himself: someone great and free from everything, but dying nevertheless.

The present uses two methods to cope with death that is ill-fitted to it as well as eschatological thinking ill-fitted to the world without God.

The first method was discussed, among others, by Zygmunt Bauman. He noted that in a post-modern world great and difficult issues are as a rule separated into numerous petty though fathomable problems. In this way, the ruthlessly terrifying issue of biological death has been deconstructed in the 20th century into a myriad of petty tasks and troubles that fill the entire human life. It is true that modern times have not obliterated death, though they have brought about enormous progress in medicine fighting almost any known cause of death separately. In the western civilization, individual people in their everyday lives are mostly preoccupied with scrupulously observing countless prohibitions and imperatives aimed at building wellbeing, healthy lifestyles and elimination of diseases. In this way, however, they spend less and less time on considering vainness of their own efforts. As a consequence of the above mentioned deconstruction also eternal life disappeared from the human field of vision.¹

We are directed towards the other method of dealing with death and eschatology in the present by the observed development of politics, which was discussed in the writings of a Polish scholar Damian Leszczyński. He notes that in the last two centuries politics has intercepted the majority of religious functions, claiming for itself the right to deal with the most fundamental matters, such as the purpose and meaning of life, possibility of attaining happiness and fulfilment. In such a world, in which everything has become political, it has become ultimately expected that politics can in fact do everything. This conviction has assumed a form of faith in political

¹ Cf. Z. BAUMAN, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge 1992; ID., *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Basil Blackwell, Cambridge MA 1995.

doctrines and their capability of solving fundamental human problems. This phenomenon may be described as political eschatology.²

Perhaps, if it wants to talk about God and peace in the world, theology will have not so much challenge political eschatology as seek symphony with it. However, it undoubtedly cannot desert the battlefield in which fight is being waged for integral comprehension of man, his life, joys and problems, hope and dying. This is the same fight in which theology should defend man (individual) against being reduced to the general society (the masses, the collective). In the process of such reduction, as if by assumption, death ceases to be part of the narration. Man is part of the society as long as he is alive; as an individual man dies, while the society goes on living. The tasks of theology, if it wants to be in dialogue with other disciplines, should include a quest for a common language with political eschatologists. Theology's failure to enter into a dialogue with political eschatologists not only diminishes the position of eschatology itself and puts it outside of the narrations about what is important for man and the society, but may also contribute to the evolution of new ideologies. Such a move of theologians will not contribute to peace in the world. If it is detached from theological thinking and thus limited to finite secularity, developed in a world of anti-systemic currents and destructive nationalisms, political eschatology may manifest itself as having an ideology-generating potential. Only theology together with the philosophy of politics and political theology can confront this mighty force.

2.2. *The heritage of Marxism*

The contemporary theological reflection on death and eternal life cannot omit the heritage of Marxism. The imperative of such a reflection manifests itself with additional force when we want to talk about peace in the context of eschatology. The argument is not only the fact that the fruits of Marxism were wars and genocides³ and communist narrations about

² Cf. D. LESZCZYŃSKI, *Polityczna eschatologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018; ID., *Mit rewolucji i polityczna eschatologia*, in "Studia Philosophica Wratislaviensia" V (4/2010) 161-178; S.H. WEBB, *Eschatology and Politics*, in J.L. WALLS (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, New York 2007, 500-517.

³ Obviously, some contemporary students of Marxism seem not to discern this problem. They claim that reminding of the concentration camps in the Union of Soviet Socialist Re-

religion, but primarily the fact that Marxism eliminates paternity of God since it brutally deals with the community of humankind. The world is not a family, but an arena of conflict and fight in social life. There is no room for eschatology in Marxism not only because it has no room for God, who justified earlier economic injustices, but also because having no common historical “we” of people Marxism cannot have a future “we” which would extend beyond one social class, the proletariat. Marxist elimination of God’s paternity does not mean only that people are not brothers to each other, but comrades. It means above all that Marxism divided the humanity into the capital and the proletariat, whose dialectical enmity determines the essence of history. In this situation, for man closeness with some people is at the same time hostility towards others, the defence and development of some people is a fight against others. In this sense, Marx introduces a deadly division of the world contrary to the ideas of global peace. For Marx, this division was necessary in a social sense, though as a result of the Russian revolution it divided the world into opposing rival blocs. Although this division is not consistent with Marx’s original conception, it turned out to be its consequence. The eschatological-like thought that derives from Marxism reveals itself when one sees not only the daily life of communist states, but also the promises for the future. The narrations about a classless future to be enjoyed by future generations are reminiscent of Christian heaven.

Marxism and its heritage is not restricted to the territory of states of the former Eastern bloc separated with the iron curtain. Despite the fact that in the West Marxism was not a state doctrine, there were (and still are) communist parties the point of reference for which was real socialism. Academic Marxism was and is successfully developed at many universities in democratic Western countries. The communist parties, for instance in Italy and in France, as well as the existence of the German Democratic Republic, where communism had particularly strong roots, remind us that Marxism derived much more from the Western culture than the Eastern one. After all, it directly referred to German philosophy.

publics, China or North Korea in the context of the discussion about Marxism goes beyond the boundaries of this topic. Perhaps they tend to forget that the criminals of the 20th century frequently legitimized their actions with the works of Marx and Lenin rather than Kant or John Stuart Mill.

The observation made by Eric Voegelin seems to be particularly pertinent for thinking about the heritage of Marxism theology has to deal with. He notes that Marx did not accept that he was merely human. He did not want to be a creature and did not want to perceive the world from the perspective of a created being. He saw himself as god creating the world.⁴ The ideologies deriving from Marxism have a similar tendency and they make an immediately important part of their activity what concerns creation of the world of people, i.e. the family, giving birth to children and their upbringing, and thus the ways of developing life of the society. Spiritual descendants of Marx behave like he did. It should be remembered that

Marx was interested in producing life – both his own, through work, and of others, through reproduction, which opened up a path towards a later synthesis of Marxism and psychoanalysis, a combination of economic revolution with a vision of sexual revolution – liberation from work was to be accompanied by liberation from reproduction, while the patriarchal and heterosexual family turned out to be part of the production relations which had to be abolished.⁵

In this sequence of the realities that “had to be abolished” we may well put eschatology, especially such eschatology that speaks about heaven and hell. The heaven and the hell which encompass within themselves the memory of earthly life, love among people and work, worldly reasons for glory or blame.

It may be perversely said that Marxists could have stolen (taken away!) from God the world that He had created. The taking away God’s property was done by requisitioning church estates and fighting against the clergy. In a sense Marxists’ thinking was “as if” theological. Taking away the created world from God did not deprive Him of what was His property and what was identical with Him, did not deprive Him of existence. Taking away property had to lead to the obliteration of the Absolute, “distributing” It to “the proletariat”. What had been divine was becoming human. God was getting ever closer to man. It constitutes a kind of a parody of God acting in the world through incarnation; God Who gives away Himself in the Body and the Blood, in grace. This is “as if” theological thinking. Giving

⁴ Cf. E. VOEGELIN, *History of Political Ideas: vol. VIII. Crisis and the Apocalypse of Man*, University of Missouri Press, Columbia MI - London 1999, 396.

⁵ Z. KRASNOŁĘBSKI, *Co zostało z Marksa i marksizmu?*, in J. HOŁÓWKA - B. DZIOBKOWSKI (ed.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, 150.

to “the proletariat” could not be done without distributing eternity in the present. The one who is Omega was ever closer. By giving eternity to the proletariat ideologists were becoming priests. The new politics could not do without eschatology, without “as if” theology, without parodying God.

A remnant of Marxism is the view that theology is beyond the discourse about the present, including the processes of creating peace, as long as it insists on talking about “God’s kingdom” instead of simply “the kingdom”. There is a strong tendency to talk not about “the kingdom” but about a better world, and instead of the eschatology of the kingdom – about a better tomorrow, which is closer and is verifiable. That is why it is perhaps only theology that is able to expose and describe modern faces of Marxism, for instance when it talks about atheism. Theological anthropology and eschatology have at their disposal sufficient tools to unmask the ideologies which use simple narrations about immediate goals. Their easy attainment (usually with the use of force) and allegedly rich contents do not, however, provide man with answers to the questions about sense; they leave him in exactly this spot where human problems begin. In the face of the new forms of Marxism, Christianity should, with increasing clarity, contribute to the elimination of poverty, which frequently underlies armed conflicts, defend its identity against the temptation of being reduced to an entity that provides social services – satisfies earthly hungers.

Among theological forms of unmasking Marxism, the relation between eternity and secularity should be pointed out. It is thanks to the grace of baptism that the Christians live eternal life; being on earth they are citizens of heaven. In the light of faith in eternal life secularity assumes a new meaning. The dynamics of actions of holy people should be seen inseparably with their faith in eternal life, the desire for heaven. It was this faith and this desired that changed their lives. In one of the thoughts for each day of the year Josef Ratzinger reminded that, without forgetting any of the atrocities that took place in the history of the Church, one thing is clear: evil and indifference were not the deeds of those who were filled with faith in eternal life. Saints teach us what true humanity is. Their lives are not consolations for the world with the stories of a future heaven, but healing the world.⁶

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für jeden Tag*, 11.VIII, Verlag Pfeiffer, München 1979.

As no other discipline theology has the ability to expose the absurdities of ideologies. Especially those that promise paradise and peace for future generations, and revolution to the contemporary ones.

3. Drawing from theology

3.1. Primacy of Christology

It is obvious that realism and at the same time strength of Christian eschatology are Christological. Man's eternity is as real as: first, incarnation of the Son of God and taking of human nature, and consequently immersion in time, nation and politicalness of man; second, death and resurrection, emptiness of the tomb in Jerusalem, meeting with women and then other disciples, common meals, carnal wounds that remained after rising from the dead, which turn out to be a source of faith for Thomas.

Many Jews that were contemporary to Jesus were expecting a political messiah, such an emissary of God who would lead the people to freedom through a successful revolt against the Romans. However, the one who came turned out to be different. Christ turned out to be both God's envoy and God Himself, while the liberation He brought about offered the most profound freedom possible, exceeding the desires of the subdued country. Many Jews that were Jesus's contemporaries were not open to God's messiah but rather expected realisation of their own vision that they had created themselves, reduced to politicalness. A similar reduction and thus rejection may happen to Christian eschatology. This part of theology is particularly susceptible to reduction, just like theological anthropology, with which it remains in a direct reference. Just like the Jews wanted a messiah who would liberate them in the political there and then, the same may happen to eschatology. The reduction that affects it constraints it, first of all, to what is before death. That is why eschatology is so much in need of Christology, understood not only as a reflection on the mission, deeds and teaching of the Son of God in the world, but as God's means for meeting and eternal communion with man, and in him – with all creation. Christology, firmly rooted in the truth about the Holy Trinity and the reflection on the created world, defends eschatology against reductionisms and simplifications.

The history of Christianity provides examples that eschatology, with its specific thought about God and eternal life of man, used to be reco-

gnized as a stimulus for creative efforts, a source of strength of human actions aimed at transforming secularity into a reality as close to heaven as possible, its specific vestibule. The thought about eternal life turned out to be a restraint against committing crimes, which would be totally exposed “in the future” even if they remain undisclosed “in the present”. The good news about eternal life was an imperative for the morality of individuals and nations, influenced social life and politics, determined the actions of state rulers and military commanders. Eschatology reminds us that the secular and eternal realities are interconnected. The keystone is Christ – the incarnated son of God, who died, rose from the dead and ascended to heaven. This same eschatology reminds us that anything counts insofar as its consequences are not only secular, but eternal. It should not be forgotten, however, that if deprived of God, eschatological contents stop at the time of death. They then easily become narrations eulogizing the greatness of secularity; they proclaim that whatever counts in human life is important because life has its end. Perhaps one of the most difficult things nowadays encountered by contemporary Christians is to face up to a situation whereby they coherently think about eternity and secularity. They know they should not succumb to separating themselves from reflection of eternity and earthliness, and thus eternal peace and secular peace.

In Christological and at the same time communion eschatology one of the links between what is secular and what is eternal is the prayer taught by Jesus – “Our Father...”. This is in these words the communal dimension, and thus the dimension of the good news as contributing to the growth of the Church, incessantly resounds. “Our Father” reminds the earthly community about God, who is not only the creator, but also a Father, about wandering on earth together towards heavenly communion, about the communion of heaven and earth. That is why the praying Church is most truly itself as it reveals itself in its eschatological meaning, orientation and openness; is not only a community affiliating people in their “here” and “now”, but drawing from their perpetual rooting in God, celebrating the future of communion with God. In this prayer, the Church says not only “Father”, but also “Our”. If in “Father” one may recognize an addressee and the existent vertical relation, in “Our” one should see what concerns horizontal relations in the society and broadly conceived politicalness of man, as well as what grants a concrete location to faith and discloses its

social dimension. Therefore, the word “Our” is a reverent petition of the faithful to God for peace. In the words “Our Father” one may hear symphonically resounding eternity and secularity, communality (*communio*) and individuality, prayer and politicalness, the desire for eternity with God (and with borthers) and concern for life in the present.

3.2. *Eternal peace and secular peace*

Building peace in the secular order is directly connected with eschatological reality. This is reminded by one of Christ’s beatitudes: “Blessed are the peacemakers, for they will be called children of God” (Ma 5:9). On the other hand, filiation allows us to think about heritage: “Now if we are children, then we are heirs – heirs of God and co-heirs with Christ, if indeed we share in his sufferings in order that we may also share in his glory” (Ro 8:17).⁷ Building (making, introducing) peace seems as an action on the horizon of which the eschatological gift revealed.⁸ Divine filiation may be understood then as a process of transition from building peace to participation in the eternal life of God, in what Father gives to the Son. On the other hand, following the contents of the Epistle to the Romans one may find that peace in the present is the already commenced eternal life (cf. Ro 8:6). Making peace seems as imitating of God the Father, which was already in the Old Testament described not only as the Lord of peace, but as peace itself (cf. Jud 6:24).

A similar connection of secular peace with eschatological reality is found in what Jesus said in the Cenacle: “Peace I leave with you; my peace I give you. I do not give to you as the world gives. Do not let your hearts be troubled and do not be afraid. You heard me say, ‘I am going away and I am coming back to you’. If you loved me, you would be glad that I am going to the Father, for the Father is greater than I” (Jo 14:27-28). Christ

⁷ On God’s paternity cf. F. ALBRECHT - R. FELDMIEIER (edd.), *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Brill, Leiden - Boston 2014.

⁸ The biblical “peace-making” should not be confused with “peace enforcement”. The latter refers to actions compliant with the provisions of Chapter VII of the UN Charter. Peace enforcement consist in using military means to restore peace in a region of conflict or a state in which a conflict takes place. Cf. M. MARSZALEK, *L'imposizione della pace nel sistema di sicurezza internazionale*, in G. CALABRESE - C. SMUNIEWSKI (edd.), *È già iniziata la Terza Guerra Mondiale? La Chiesa a servizio dell'uomo e della società tra la guerra e la pace*, Aracne, Roma 2017, 69-93.

giving peace is at the same time the one who goes away and will come back, the one who goes to the Father. This text is interrelated with another statement made by Jesus, this time after resurrection. When He comes to the disciples, who are gathered again in the Cenacle, His first words to them are: "Peace be with you" (Jo 20:19). It should be noted, however, that these words have their continuation in the sign: "After he said this, he showed them his hands and side" (Jo 20:20). Peace is as real as the passion of Christ was real, the pierced hands and side, as real was His resurrection. Further passages of the Gospel tell us that the disciples were overjoyed when they saw the Lord. After that, Jesus addressed the disciples again: "Peace be with you!" (Jo 20:21). This time it was supplemented with an indication of their mission that had its source in the Father and His relationship with the Son: "Peace be with you! As the Father has sent me, I am sending you" (Jo 20:21). The disciples are at the same time given the gift of the Holy Spirit and the power to absolve sins (cf. Jo 20:22-23). The ability to accept the gift of peace brought by the Resurrected Lord demands the operation of the Holy Spirit in the disciples and their activity – uniting people with God and among themselves, absolving sins.

The linking of secular peace with eternal peace, which is revealed in the New Testament, has its important rootedness in eschatological predictions of the prophets of yesteryear. Isaiah speaks about the Prince of Peace, whose peaceful rule will be everlasting (Is 9:5-6). In the Book of Micah Messiah is mentioned: "And he will be peace" (Mi 5:4). A part of those Old Testament eschatological narrations are the texts describing nature and relations among peoples who will live in peace (cf. Is 2:2-4; 11:1-9; 32:15-20; 65:26) as well as peace and justice in how government is exercised (cf. Is 60:17).

Perhaps only in the earthly present that is overwhelmed by eschatological tension, actually formed by the nearness of the Lord, who comes again, the Christian narration about peace may be fully reverberant. Perhaps only in so shaped reality the peace of the Resurrected Lord may be our mutual peace, a relationship between us, a synonym of not only the Church but also social life and politics, including this part thereof which involves exercise of power. What Saint Paul said in the Epistle to the Philippians may induce such thinking. This text well illustrates the advent dimension of life of the first Christians:

Rejoice in the Lord always. I will say it again: Rejoice! Let your gentleness be evident to all. The Lord is near. Do not be anxious about anything, but in every situation, by prayer and petition, with thanksgiving, present your requests to God. And the peace of God, which transcends all understanding, will guard your hearts and your minds in Christ Jesus. Finally, brothers and sisters, whatever is true, whatever is noble, whatever is right, whatever is pure, whatever is lovely, whatever is admirable – if anything is excellent or praiseworthy – think about such things. Whatever you have learned or received or heard from me, or seen in me – put it into practice. And the God of peace will be with you (Phi 4:4-9).

The joy mentioned by Saint Paul, which is actually ordered in the face of the nearness of the Lord, is the same joy that was experienced by the disciples in the Cenacle when they saw the Resurrected Lord, when they inspected His pierced hands and side. The fact that God is “the God of peace” present among the faithful (cf. Phi 4:9) and that peace transcends all understanding (cf. Phi 4:7) is the content of an eschatological prophecy – “The Lord is near” (Phi 4:5), and at the same time teaching of morality that is to shape our daily lives. It should not escape our attention that the joy of the disciples in the Cenacle during the meeting with the Resurrected Lord, and then the joy which is actually ordered on faithful Philippians, is the same joy with which the angel comes to Mary in the scene of the Annunciation. He says to Her “Rejoice” (Lk 1:28). It is the joy that is the space in which the Son of the Most High, to whom God will give the throne of His father David, who will reign over Jacob’s descendants forever; his kingdom will never end (cf. Lk 1:32-33).

The theologically integrated thinking about secular and eternal peace embodies a potential to remind that only eternity may unite the present with the future, permeate secularity with God’s peace, which in Christ is a reality available for man in “today” (“Give us this day our daily bread”). Eternity (“eternal peace” which is only eternity and does not become the present (secular peace) is good for nothing for man. After all, God’s peace is available in “today”. Therefore, theology should not only depict Christ bringing peace, but also provide space in which it is possible to learn from Christ about man and about God, about secularity and eternity, about war and peace. This encompasses an imperative for Christology, which should ever more clearly become a method of speaking about the world and the

drama of human life. It is from Christ that a theologian learns how to look at man, the world and any here and now.

4. Looking into the future

The prospect of eschatological communion is an imperative for the Church to be open to the grace of communion with God and people among themselves. It is communion that has the power to become peace in political life on the international arena and peace within states. The present should by all means draw from the source, which is inner life of Triune God. Intra-divine relations, stretched out in the created world, given to the world and man in Jesus and the gift of the Holy Spirit, are the power of uniting love. In this place, one should think about such love which is communion: both synchronic communion, uniting God's children in the concrete "now" of the Church, and diachronic communion, uniting God's children of the individual generations of the community of the faithful. Relating these theological contents to the practice of the life of the Church, the absolute need of reconciliation between nations and political communities should be noted. Eschatological communion must not be a reality sealed in the sacraments and liturgical celebrations. It requires to be stretched out onto the daily life of the Church and thus onto the lives of the societies, the unification of which should be seen as a path preparing the world for the Last Judgement (cf. Ma 25:31-46), for the meeting of the peoples with the Judge. It will be, by all accounts, a political event because it will be a community, almost communion meeting of brothers (sons in the Son) with the Father.

Christocentric eschatology does not shy narrations about peoples, and within this meaning a political narration, since it is filled with joy over evangelization addressed not to separated people byte to everyone and to all, both to individuals and to communities. Eschatology, in the centre of which there is incarnated and resurrected Christ the judge of nations,⁹ when talking about eternal happiness of divinized man must not leave out the political reality, which is the culture of nations, and therefore the expanses where people meet, discover their greatness and limitation, their

⁹ Cf. Ma 25:32: "All the nations will be gathered before him, and he will separate the people one from another as a shepherd separates the sheep from the goats".

sources and perspectives, the power of history and the future, the beauty of man and the whole of the created world, the potential of individuals and communities. In culture also the reality should be recognized in which the revealed community of man expresses its eschatological questions, filled with fears and hopes.

In the future meeting of peoples at the last judgment, the meeting with both the Judge and the nations with one another, the contents could be recognized which call for previous reconciliation among nations. This issue concerns specifically neighbouring states, peoples inhabiting a single territory, shifts of borders of political communities. When we speak about reconciliation among nations, it is obvious that it is possible exclusively on the grounds of truth. It is based on two pillars: thorough knowledge and recognition of truth and forgiveness. Both elements are indispensable for reconciliation to take place. However, one should be constantly wary so that none of the pillars dominates the other. The narration focusing on the knowledge and recognition of truth and expressed in a critical review of history may deepen mutual enmities and throw away the very ideal of reconciliation. Similarly, focusing on forgiveness without the knowledge of, naming and expressing the facts that are to be forgiven exposes the entire undertaking to lack of authenticity and even ridicule of the pain of people suffering in the history of individual nations. Therefore, it seems imperative to know the truth and forgive what has been named. A danger for the co-existence of nations is the confusion of forgiving and forgetting. This mistake may cause nations to repeat evil acts and trivialization of history, and therefore the loss of roots, which are the power of the tomorrow of nations.

Knowing that "God made him who had no sin to be sin for us" (2Cor 5:21), Christians have been called to recognize mistakes of the past, to wake their own consciences to the present compromises and open their hearts to genuine lasting repentance. The process of reconciliation among nations requires taking the road of political communities jointly turning to God the Creator and Father of all people. This means that an absolutely important element, actually preconditioning it, is the prayer of nations. Therefore, nations, which are supposed to look at each other with forgiveness, should first stand as if side by side and together turn to the forgiving God. Mutual forgiveness of historical injuries absolutely requires reference to God. It is easier for Christian nations, which can recognize the presence

of God and the Father in their own history. If not all parties to the conflict are Christian nations, turning to culture and dialogue on the level of cultures is necessary. It should be expected that the world has not yet recognized the peace-making power of culture. Actions aimed at reconciliation among nations request individual and common prayer, humble standing of all nations before God who forgives the feuding brother, attentive listening to the culture which affirms and defends man. This prayer and the knowledge of cultures should assume the form of solemn suppliant liturgies pleading for forgiveness, liturgies filled with hope that only God has the power to reconcile those who so heavily injured each other. An indispensable elements of such celebrations should be the prayer for the dead, for the victims and oppressors. If God forgave us in Christ, the faithful should be able to forgive each other the injuries they suffered and plead for absolution of their own since. Forgiveness received in Christ is a foundation of Christians, on which they can built security.

The perspective of eschatological communion requires recognition of past mistakes of nations, mistakes of political communities, and mutual forgiveness. It also requires that the faithful firmly declare themselves in favour of efforts aimed at building the world in which life, justice, consensus and peace are respected. It should be made clear that if we say here that eschatological communion “requires that...” it means that a gift for the present is contained therein. Being an eternal Communion of Persons, God enables them to live in communion on earth. Divine communion is not hidden beyond the gate of man’s death; man does not have to wait for it but partake therein new. After all, the gate of death was opened after the death and resurrection of Christ. Death does not separate God from man. Every Eucharist reminds us thereof and realizes it.

5. The truth of God’s paternity

Christian reflection on death and eternal life must not shun listening to the dilemmas of the present. It will not be possible to understand the present without doing away with the heritage of 20th century ideologies. The drama of man’s life, including entanglement in wars, with simultaneous inundation with narrations about peace, requires theological hearing. A potential for eschatology remain Christology, which draws from the reflection on the Holy Trinity. It is such Christology which with all force directs

one to reflection of God the Father, in relation to whom different people discover their brotherhood. First of all, however, it concerns such thinking about Christ which clearly shows the love of the Father to feudists, the love which unites nations. The centre of the Christian message which is to have strength to build a world of peace should resound with the truth of God's paternity, the Father who is secular and eternal peace for all.

Bibliography

F. ALBRECHT - R. FELDMIEIER (edd.), *The Divine Father: Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Brill, Leiden - Boston 2014; Z. BAUMAN, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Cambridge (MA) 1995; ID., *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge 1992; Z. KRASNODEBSKI, *Co zostało z Marksa i marksizmu?*, in J. HOŁÓWKA - B. DZIOBKOWSKI (edd.), *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, 143-164; D. LESZCZYŃSKI, *Mit rewolucji i polityczna eschatologia*, in «*Studia Philosophica Wratislaviensia*» V (4/2010) 161-178; ID., *Polityczna eschatologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018; M. MARSZAŁEK, *L'imposizione della pace nel sistema di sicurezza internazionale*, in G. CALABRESE - C. SMUNIEWSKI (edd.), *È già iniziata la Terza Guerra Mondiale? La Chiesa a servizio dell'uomo e della società tra la guerra e la pace*, Aracne, Roma 2017, 69-93; J. RATZINGER, *Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für jeden Tag*, Verlag J. Pfeiffer, München 1979; E. VOEGELIN, *History of Political Ideas: VIII. Crisis and the Apocalypse of Man*, University of Missouri Press, Columbia (MO) - London 1999; S.H. WEBB, *Eschatology and Politics*, in J.L. WALLS (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, New York 2007, 500-517.

«PERCHÉ DIO SIA TUTTO IN TUTTI» (1Cor 15,28). LINEAMENTI DI ESCATOLOGIA LITURGICA

GIOVANNI ZACCARIA

PATH 18 (2019) 495-523

«Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1Cor 11,26). Con determinante chiarezza Paolo mostra ai cristiani di Corinto la dimensione escatologica di ogni celebrazione liturgica: la ripresentazione del mistero pasquale, nucleo essenziale della liturgia, porta con sé un ingresso nella dimensione escatologica dell'uomo. Non potrebbe essere diversamente dato che «la parusia non è altro che il definitivo rivelarsi e compiersi del mistero pasquale».¹

Il presente contributo vuol essere un tentativo di individuare alcune linee di approfondimento relative all'escatologia a partire dall'osservazione del celebrare cristiano; in linea con l'antico adagio *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, cercheremo di mostrare come la liturgia può aprire interessanti orizzonti alla dimensione escatologica dell'esistenza cristiana, pur senza alcuna pretesa di esaustività.

Il percorso si snoderà a partire da alcune dimensioni antropologiche radicali in relazione all'eternità e alla seconda venuta di Cristo: dapprima prenderemo in considerazione il senso cristiano del tempo, per poi scendere ad alcune precisazioni particolari riguardanti l'anno liturgico; toccheremo poi sommariamente il rapporto tra spazio ed eterno, per poi passare ad alcune considerazioni relative alla dimensione comunitaria della salvezza e

¹ J. RATZINGER, *Escatologia: morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2005⁴, 214.

quindi dell'éschaton. Procedendo per ambiti sempre più specifici, quasi a disegnare un percorso a spirale, ci occuperemo poi della relazione tra liturgia e giudizio, per approdare a una sezione più analitica del nostro studio, prendendo in considerazione vari testi eucologici che ci aiuteranno a comprendere alcuni elementi di teologia liturgica dell'éschaton.

Data la vastità del campo di indagine i diversi aspetti verranno toccati necessariamente solo per linee generali, ma aprendo il campo a possibili ulteriori approfondimenti.

1. Il senso cristiano del tempo²

La tensione tra tempo ed eternità, tra finito e infinito definisce in modo essenziale la relazione tra Dio e l'uomo. L'uomo immerso nel tempo riceve la chiamata da Dio a trascendere tale dimensione di finitezza per raggiungere la pienezza della vita nell'eterno presente di Dio, nella comunione con lui. Eppure la dimensione storica dell'uomo è essenziale alla relazione con Dio; Dio infatti si rivela all'uomo nella storia e attraverso la storia. È l'irruzione di Dio nel tempo attraverso la rivelazione e l'antica alleanza prima, e l'incarnazione e la nuova ed eterna alleanza poi. Il legame tra rivelazione e tempo svela una meta, una direzione: la storia dell'umanità, e quindi quella di ogni uomo, è orientata, ha un inizio e un fine. Non una fine, ma un fine: «Perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28).

² Il tema è chiaramente vastissimo ed esula ampiamente dai limiti del presente contributo il cercare di renderne conto in maniera esaustiva. Per quanto riguarda una panoramica generale sulla relazione tra tempo e liturgia si tengano presenti Y. FRANQUET, *Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: mystère de redemption du temps. Essay de théologie biblique*, in A. PISTOIA - C. ANDRONIKOF - A.M. TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXI^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1984*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1985, 88-99; PH. ROUILLARD, *Temps liturgique et temps des hommes*, in «Notitia» 24 (1988) 245-252; A. OSSIAU, *La liturgie comme manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes*, in P. DE CLERCK - É. PALAZZO (edd.), *Rituels. Mélanges liturgiques P.-M. Gy, Cerf, Paris 1990*, 327-337; G. BONACCORSO, *Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riforma liturgica*, in «Rivista Liturgica» 77 (1990) 359-386; R. CECOLIN, *Le nuove concezioni del tempo e la Bibbia*, in «Rivista Liturgica» 77 (1990) 387-413; A.M. TRIACCA, *Tempo e liturgia*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 1987-2001; A. PISTOIA, *Storia della salvezza*, in SARTORE - TRIACCA - CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 1972-1986; M. AUGÉ, *L'anno liturgico: è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2009, in particolare le pp. 21-42.

Tutto questo è rivelato da Cristo: dire escatologia significa dire storia della salvezza, che si compie nel tempo, tempo nel quale Gesù Cristo è l'avvenimento di salvezza per eccellenza (*kairos*); in quanto «pienezza del tempo» (Gal 4,4) egli dà un senso di completamento alla dimensione della creazione, dello spazio e del tempo.³

È proprio questo senso di totalità, di pienezza che caratterizza l'escatologia: essa non è la descrizione di uno stato che verrà raggiunto un giorno più o meno lontano, in una prospettiva essenzialmente lineare; quasi una meta distante, non importa se individuale o cosmica, perché sempre rimandata al di là.⁴ Essa comincia già qui e ora, perché il mistero pasquale di Cristo ha definitivamente cambiato la storia e il nostro inserimento in Cristo ha iniziato in noi lo stato escatologico: ciò che siamo divenuti grazie all'inserimento in Cristo, dipende da «ciò che saremo» e che «non è ancora stato rivelato» (1Gv 3,2).⁵

«Diversamente dall'escatologia giudaica, che era ed è esclusivamente orientata verso il futuro, quella cristiano-paolina sostiene sorprendentemente il paradosso che l'éschaton è già cominciato»,⁶ come si può evincere da Gal 4,4 che di fatto ci parla di un éschaton nella storia, paradosso tipicamente paolino, come pure da 1Cor 10,11 che esprime a chiare lettere un'escatologia già realizzata, riferita alla situazione post-pasquale dei cristiani.⁷ Infatti è chiaro che la risurrezione di Cristo ha inaugurato gli ultimi tempi e dunque l'éschaton riguarda il cristiano e il suo rapporto personale con Cristo.

Ora, se questo è vero, si capisce perfettamente come la liturgia sia il luogo escatologico per eccellenza, escatologia in atto, poiché essa è rappresentazione del mistero pasquale di Cristo, cioè non solo dell'inaugurazione degli ultimi tempi, ma anche sua consumazione; per dirla con Ratzinger:

³ Cf. A.M. TRIACCA, *Vers une théologie liturgique de l'éschatologie. Pour une lecture des éléments du langage liturgique d'un point de vue éschatologique*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 297.

⁴ Cf. B. BOBRINSKOY, *Liturgie et éschatologie*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 35 e TRIACCA, *Eschatologie et liturgie*, in *ibid.*, 302.

⁵ Cf. C. ANDRONIKOF, *Le temps de la liturgie*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 18.

⁶ R. PENNA, *L'escatologia secondo san Paolo. Alcuni dati fondamentali*, in P. AZZARO - E. MANICARDI - B. ESTRADA-BARBIER (edd.), *Ciò che il fedele spera. L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. Atti del Convegno «L'escatologia analisi e prospettive»*, Roma, 24-26 novembre 2016, LEV, Città del Vaticano 2017, 197-198.

⁷ Cf. *Ibid.*, 201-202 e 204.

«La Parusia costituisce l'acme, la pienezza della liturgia; la liturgia però è la Parusia, è l'evento parusiale in mezzo a noi».⁸

Poiché nella liturgia celebrata qui e ora noi prendiamo parte per anticipazione alla liturgia del cielo,⁹ allora si comprende come «per il cristiano non occorre aspettare la fine dei tempi o anche solo la morte individuale per vivere la comunione con Cristo, poiché questa comincia già fin d'ora. [...] Già a partire dal Battesimo “siamo intimamente uniti a lui” (Rom 6,5) così da poter dire che: “Non sono più io che vivo ma Cristo vive in me” (Gal 2,20)».¹⁰ Ciò non significa negare la verità di una prospettiva futura, che è reale e legata alla risurrezione della carne, ma semplicemente sottolineare la forza dell'esperienza liturgica in ordine *all'éschaton*.

Si pensi infatti a come nella liturgia si fa memoria del passato, di quella storia della salvezza di cui la celebrazione è un momento e in cui la nostra vita è immersa, ma al medesimo tempo viene attualizzata qui e ora quella medesima salvezza annunciata, non come dimensione definitivamente raggiunta, ma come apertura al compimento finale.¹¹ Ne è segno chiaro quell'acclamazione così forte e piena di senso cristiano del tempo che il popolo rivolge a Cristo subito dopo le parole della consacrazione nella celebrazione eucaristica: «Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta».

⁸ RATZINGER, *Escatologia*, 213. Interessante anche il ragionamento di Marcello Bordoni: poiché secondo lui il centro dell'escatologia è la cristologia, ne discende che la liturgia è escatologia in atto. Cf. M. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento e nella teologia attuale. Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica, con particolare riferimento al Nuovo Testamento*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Escatologia e liturgia: aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia, Costabissara (Vicenza), 18-22 agosto 1987*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1988, 47 e ss.

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 8.

¹⁰ PENNA, *L'escatologia secondo san Paolo*, 207. Interessante la notazione di Enzo Lodi al termine dello studio dell'eucologia dell'Avvento, ove sottolinea che «la vigilanza che è raccomandata non è quella della paura ma della preghiera, che ci rende “esultanti nella lode” (colletta della II feria della I settimana). L'escatologia non è dunque altro che la pienezza della vera dimensione liturgica dell'uomo!»: E. LODI, *La perspective eschatologique de l'euchologie romaine de l'avent dans le missel et l'office divin*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 183 (tr. nostra).

¹¹ Cf. ANDRONIKOF, *Le temps de la liturgie*, 18-19; TRIACCA, *Eschatologie et liturgie*, 297, ove l'autore afferma che la liturgia è il *kairos* che si fa eterno nello svolgimento del tempo e per questo è escatologia.

Chiarissima la tensione escatologica che proviene dal mistero eucaristico, manifestata nella struttura stessa della preghiera eucaristica, che si apre con la lode estatica delle meraviglie operate da Dio, le contempla nell'anamnesi, rende presente la salvezza attraverso le epiclesi di consacrazione e di comunione, e si chiude con la dossologia che glorifica la grandezza di Dio per tutti i secoli dei secoli, aprendo quindi alla contemplazione del compimento finale non ancora raggiunto.

Se poi focalizziamo l'attenzione in particolare sull'epiclesi di comunione, vedremo come la dimensione escatologica è intrinseca alla celebrazione eucaristica, dato che in essa chiediamo al Padre che lo Spirito Santo, attraverso la comunione eucaristica, ci riempia in pienezza di ogni grazia e benedizione per farci in Cristo un solo corpo e un solo spirito (cf. epiclesi delle preghiere eucaristiche [PE] I, II e III del Messale Romano [MR]). Si realizza in tal modo quanto Gesù stesso ha affermato: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23): il frutto dello Spirito è la presenza di Cristo e l'intimità con il Padre.¹²

Anche in questo caso si nota la tensione tra il *già* e il *non ancora*: l'inabitazione trinitaria è una realtà già qui e adesso, benché potrà darsi in pienezza solo nell'eternità, data la nostra condizione attuale di *viatores*.

Tuttavia, è evidente come questa dimensione di eternità entri con forza nelle nostre celebrazioni, grazie al fatto che la Chiesa, consapevole di essere in divenire, in cammino verso la patria celeste, nella liturgia rende presente, per la potenza dello Spirito Santo, il mistero pasquale di Cristo.¹³ Così ne parla il Concilio Vaticano II:

Nella liturgia terrena noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio (cf. Ap 21,2; Col 3,1; Eb 8,2) quale ministro del santuario e del vero tabernacolo; insieme con tutte le schiere delle milizie celesti cantiamo al Signore l'inno di gloria; ricordando con venerazione i santi, speriamo di aver parte con essi; aspettiamo come Salvatore il Signore nostro Gesù Cristo, fino a quando egli

¹² Cf. BOBRINSKOY, *Liturgie et eschatologie*, 43.

¹³ Bellissima l'espressione di Sergej N. Bulgakov che, descrivendo i rapporti tra tempo ed eternità afferma: «L'éternité est le noumène du temps, tandis que le temps est le phénomène de l'éternité»: S.N. BULGAKOV, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Aubier-Montaigne, Paris 1943, 56.

comparirà, egli che è la nostra vita, e noi saremo manifestati con lui nella gloria (cf. Fil 3,20; Col 3,4)» (SC 8).

Cieli nuovi e terra nuova sono dunque anticipati nella celebrazione liturgica, la quale è salvezza offerta qui e ora, nel *già* della celebrazione, in vista della pienezza definitiva nel *non ancora* della Gerusalemme celeste.

2. L'anno liturgico, icona dell'irruzione dell'eternità nel tempo

La tensione tra tempo ed eternità propria della liturgia prende in qualche modo forma nell'anno liturgico. Esso infatti celebra il mistero di Cristo – realtà essenzialmente eterna – all'interno dello scorrere dei giorni. In tal modo l'evento di salvezza raggiunge ogni uomo e ogni tempo; per dirla con Manlio Sodi: «Il confronto con il ritmo del tempo [...] permette di cogliere, nella dialettica del *kronos*, la funzione e il significato del *kairos* nel quale si compie l'evento di salvezza».¹⁴

L'anno liturgico si costituisce, quindi, non come somma di ricordi degli eventi passati, quasi a voler perennizzare in modo feticistico un'apparenza ormai non più reale, ma come presenza di Cristo qui e ora: il tempo e la storia sono stati completamente rivoluzionati dall'incarnazione e la liturgia celebra proprio tale rivoluzionaria presenza di Cristo morto e risorto.

Infatti, se la vicenda terrena del Figlio di Dio fatto uomo si è conclusa con la sua ascensione al cielo, la sua presenza nel mondo non è terminata; dall'*ephápax* («una volta per tutte») dell'evento storico salvifico, grazie alla liturgia si vive nell'*osákis* («ogni volta che») delle azioni salvifiche della Chiesa.¹⁵

È grazie a Cristo che è stata eliminata l'inevitabile separazione tra il *già* e il *non ancora* e «la croce è la graffa che chiude la diastasi».¹⁶ Ed è proprio il mistero della croce, il mistero pasquale di Cristo, che viene celebrato dalla liturgia nelle sue differenti manifestazioni; infatti ogni volta che noi celebriamo, lo facciamo in cielo, nella piazza d'oro della Gerusalemme celeste, che è presente nell'*hic et nunc* della liturgia (cf. SC 8). Per questo

¹⁴ M. SODI, *La liturgia en la economía de la salvación. La perenne dialéctica entre mysterium, actio y vita y sus implicaciones teórico-prácticas*, in «Scripta Theologica» 39 (1/2007) 125 (tr. nostra).

¹⁵ Cf. AUGÉ, *L'anno liturgico*, 40.

¹⁶ RATZINGER, *Escatologia*, 83.

si può affermare che «la risurrezione non è un lontano evento apocalittico, ma un fatto che si verifica qui e ora».¹⁷

Si può quindi affermare che l'anno liturgico è una delle sfaccettature escatologiche della liturgia; infatti ogni celebrazione, proprio perché non è ricordo di un fatto del passato ma presenza di un evento eterno, è propriamente escatologia. L'orazione Colletta della solennità dell'Ascensione esprime in modo eccellente quanto stiamo cercando di dire:

Esulti di santa gioia la tua Chiesa, o Padre,
per il mistero che celebra in questa liturgia di lode,
poiché nel tuo Figlio asceso al cielo
la nostra umanità è innalzata accanto a te,
e noi, membra del suo corpo, viviamo nella speranza
di raggiungere Cristo, nostro capo, nella gloria.¹⁸

L'anno liturgico è pertanto una manifestazione della santificazione del tempo, cioè della presenza di Dio, che è eterno e fuori dal tempo, nel tempo e nelle realtà quotidiane del mondo. In questo senso la Liturgia delle Ore svolge un ruolo delicato e cruciale, dal momento che ad essa è affidato il compito di prolungare lungo ciascuna giornata tale presenza e tale santificazione; pertanto, ciascun momento della giornata acquista un carattere escatologico grazie al fatto che ogni ora viene offerta in culto a Dio e da lui benedetta.¹⁹

3. L'Avvento, tempo escatologico per eccellenza

Se tutto l'anno liturgico presenta questa dimensione escatologica, il tempo di Avvento lo manifesta in maniera più esplicita; si può affermare che esso è il tempo escatologico per eccellenza all'interno del ciclo annuale, dato che presenta con forza straordinaria la tensione verso il Signore

¹⁷ *Ibid.*, 131.

¹⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, LEV, Città del Vaticano 1983 (= MRit), 230.

¹⁹ Il tempo ha carattere escatologico anche grazie ai riti di offertorio della liturgia eucaristica. In essi, infatti, abbiamo un'offerta dei frutti della terra e del lavoro dell'uomo, e ciò comporta che venga offerta anche la dimensione temporale dell'esistenza umana, poiché non si dà lavoro se non all'interno del tempo. In questo senso si può affermare che, grazie a questa offerta il tempo viene assunto dall'eterno, ricevendone una connotazione escatologica.

che viene. L'attesa dell'Avvento non è principalmente attesa della nascita di Cristo, a meno che non si voglia ricadere in quella visione storicistica e irrealista della liturgia come rappresentazione di fatti del passato. Essa è, invece, essenzialmente attesa della seconda e definitiva venuta del Signore, in potenza e gloria; è speranza che fa esclamare al fedele: «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20), grido che conclude tutta la Scrittura.

I prefazi del tempo di Avvento sono un esempio molto incisivo di quanto sin qui affermato. Il prefazio dell'Avvento I ha per titolo: *La duplice venuta di Cristo* e illustra proprio la relazione che intercorre tra l'ingresso di Cristo nella storia e la seconda venuta:

Al suo primo avvento
nell'umiltà della nostra natura umana
egli portò a compimento la promessa antica,
e ci aprì la via dell'eterna salvezza.
Verrà di nuovo nello splendore della gloria,
e ci chiamerà a possedere il regno promesso
che ora osiamo sperare vigilanti nell'attesa.²⁰

La preghiera della Chiesa parte dalla dimensione storica dell'incarnazione e riporta alla mente dei fedeli i *magnalia Dei* relativi alla nascita di Cristo, allo scopo di alimentare in loro la speranza nell'avvento glorioso del *Kyrios* che inaugurerà in modo definitivo il regno promesso e la vigilanza in vista di tale evento. Si tratta di nutrire una dimensione chiave della vita cristiana qual è quella della speranza nella vita eterna, intesa non come una scommessa ben piazzata ma come prospettiva che si compirà con certezza, come si compiono i disegni divini.

Il Messale nella traduzione italiana presenta un prefazio denominato I/A e intitolato: *Cristo, Signore e giudice della storia*; non si tratta della traduzione di un corrispettivo testo eucologico appartenente all'*editio typica*, ma di un testo proprio della versione italiana. In esso sono ancora più evidenti gli accenti escatologici:

²⁰ MRit 312. L'originale latino dice: «Qui, primo adventu in humilitate carnis assumptae, dispositionis antiquae munus implevit, nobisque salutis perpetuae tramitem reseravit: ut, cum secundo venerit in suae gloria maiestatis, manifesto demum munere capiamus, quod vigilantes nunc audemus exspectare promissum»: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Typis Vaticanis, In Civitate Vaticana 2002³ (= MR2002), 518.

Tu ci hai nascosto il giorno e l'ora,
 in cui il Cristo tuo Figlio,
 Signore e giudice della storia,
 apparirà sulle nubi del cielo
 rivestito di potenza e splendore.
 In quel giorno tremendo e glorioso
 passerà il mondo presente
 e sorgeranno cieli nuovi e terra nuova.
 Ora egli viene incontro a noi
 in ogni uomo e in ogni tempo,
 perché lo accogliamo nella fede
 e testimoniamo nell'amore
 la beata speranza del suo regno.
 Nell'attesa del suo ultimo avvento,
 insieme agli angeli e ai santi
 cantiamo unanimi
 l'inno della tua gloria.²¹

Pur definendo il giorno del ritorno di Cristo come «tremendo e glorioso», non vi è accenno al timore che potrebbe essere suscitato dall'aspettativa del giudizio divino. Senza dubbio nel corso della storia il tempo di Avvento ha acquisito un carattere penitenziale; tuttavia esso va inteso, a partire da una visione teologico-liturgica più precisa, come un tempo che presenta una duplice natura: di commemorazione della prima venuta e, a partire da questa, di preparazione all'incontro definitivo con Cristo: «La prima venuta di Cristo inizia ciò che la seconda e definitiva venuta consumerà».²² Quindi è a partire dalla dimensione escatologica propria di questo tempo che se ne può comprendere la natura penitenziale: poiché Cristo tornerà in potenza e maestà, i fedeli devono vivere vigilanti nell'attesa, perché verrà a giudicare il mondo e porrà fine al mondo così come lo conosciamo.²³

Vi è poi il prefazio II di Avvento, che nell'originale latino porta il titolo: *De duplici exspectatione Christi*, mentre in italiano è intitolato: *L'attesa gioiosa del Cristo*, forse a voler sottolineare proprio la dimensione dell'esultanza presente verso la fine dell'embolismo prefaziale:

²¹ MRit 313.

²² AUGÉ, *L'anno liturgico*, 205.

²³ Cf. D. WEBB, *L'escatologie dans les textes liturgiques de l'avent*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 345 e 349.

Egli fu annunziato da tutti i profeti,
 la Vergine Madre l'attese e lo portò in grembo
 con ineffabile amore,
 Giovanni proclamò la sua venuta
 e lo indicò presente nel mondo.
 Lo stesso Signore,
 che ci invita a preparare il suo natale
 ci trovi vigilanti nella preghiera,
 esultanti nella lode.²⁴

Se ci viene concesso di celebrare il mistero del suo natale è perché, nel giorno della sua venuta gloriosa, gli andiamo incontro, come le vergini sage, con le lampade della preghiera e della lode ben alimentate.

Il Messale italiano presenta anche un prefazio di Avvento II/A, che però è tutto centrato sulla figura di Maria, presentata come nuova Eva. Non vi sono accenni alla dimensione escatologica dell'Avvento.²⁵

Se poi analizzassimo i temi teologici proposti dal lezionario sia per le domeniche di Avvento sia per le ferie, noteremmo come questa struttura escatologica sia assai presente.²⁶

Il punto unificante della prospettiva escatologica del tempo di Avvento è senza dubbio la persona stessa di Cristo, che verrà alla fine dei tempi, poiché egli è già venuto: il futuro è garantito dal presente, ma il presente tende a compiersi nel futuro, come ci ricorda il primo prefazio di Avvento.²⁷

²⁴ MRit 314. «Quem praedixerunt cunctorum praeconia prophetarum, Virgo Mater ineffabili dilectione sustinuit, Ioannes cecinit affuturum et adesse monstravit. Qui suae natiuitatis mysterium tribuit nos praevenire gaudentes, ut et in oratione pervigiles et in suis inveniatis laudibus exsultantes»: MR2002, 519.

²⁵ «Noi ti lodiamo, ti benediciamo, ti glorifichiamo, per il mistero della Vergine Madre. Dall'antico avversario venne la rovina, dal grembo verginale della figlia di Sion è germinato colui che ci nutre con il pane degli angeli ed è scaturita per tutto il genere umano la salvezza e la pace. La grazia che Eva ci tolse ci è ridonata in Maria. In lei, madre di tutti gli uomini, la maternità, redenta dal peccato e dalla morte, si apre al dono della vita nuova. Dove abbondò la colpa, sovrabbonda la tua misericordia in Cristo nostro Salvatore. E noi, nell'attesa della sua venuta, uniti agli angeli e ai santi, cantiamo l'inno della tua lode»: MRit 315.

²⁶ Per una panoramica del Lezionario e dell'eucologia dell'Avvento cf. *Il Messale Romano del Vaticano II: orazionale e lezionario*, LDC, Leumann (TO) 1981, I, 39-175 e AUGÉ, *L'anno liturgico*, 203-214.

²⁷ Cf. LODI, *Eschatologie et liturgie*, 181.

4. Spazio ed escatologia

Il fatto che Dio si riveli nella storia non tocca solo il rapporto tra tempo ed eternità, ma ha delle importanti ripercussioni anche a livello del rapporto tra preghiera e spazio. Infatti, Dio ha assunto la natura umana e quindi un corpo; ciò modifica definitivamente il senso stesso del corpo umano. Esso non può più essere definito come carcere dell'anima o essere preso in considerazione solo per la sua natura di limite o legata in qualche modo al peccato, ma assume una dimensione di dignità soprannaturale perché Dio stesso l'ha fatto suo.

Se il corpo ha sempre avuto un ruolo importante nel manifestare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio – basti pensare, ad esempio, all'ordine rivolto a Mosè di togliersi i sandali perché si trova su suolo santo (cf. Es 3,5) – con l'incarnazione tutto ciò viene radicalmente trasformato, perché Dio stesso ha un corpo.

Ciò significa che la dimensione corporea è una dimensione chiave per la conoscenza di Dio e del modo di rivolgersi a lui. Non ci si rivolge a Dio solo con la mente, ma tutta la persona prega.

Ciò comporta una ridefinizione anche dello spazio, poiché esso, come il tempo, è diventato luogo della presenza di Dio e ambito del rapporto con lui.

Lo spazio diventa, quindi, segno della speranza, perché segno di Cristo; infatti la preghiera, proprio perché implica tutta la persona, è necessariamente orientata. Il termine non è scelto a caso, ma deriva propriamente dall'oriente, dal sole che sorge.

Il cantico di Zaccaria annuncia l'avvento del Messia con parole che fanno chiaramente riferimento all'Oriente come simbolo messianico: «Ci visiterà un sole che sorge dall'alto, per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra di morte, e dirigere i nostri passi sulla via della pace» (Lc 1,78b-79). Da notare anche il riferimento a Is 9,1 («Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse»), profezia messianica per eccellenza.

Chiaramente questo oracolo viene portato a compimento nella figura di Cristo e in tal modo l'Oriente diventa simbolo di Cristo risorto, colui che è asceso vittorioso dalla notte della morte e ora siede alla destra del Padre e regna sull'universo. È quindi logico che la preghiera sia rivolta a Oriente,

perché diretta a colui che «ha vinto la morte e ci ha resi partecipi della sua vita immortale».²⁸

Ma non basta: l'Oriente è anche simbolo del Cristo che ritorna poiché è dal cielo, dalla destra del Padre che egli verrà a giudicare i vivi e i morti: «Inde venturus est iudicare vivos et mortuos» (*Simbolo degli Apostoli*).

La fusione di due simbolismi nella figura del sole che sorge dall'oriente può dare anche in qualche modo un'idea di quanto si confondano la fede nella risurrezione e la speranza nella parusia, quanto strettamente esse siano unite nella figura del Signore, il quale, come Risorto è già tornato, ma ritorna sempre nuovamente nell'eucaristia, rimanendo in tal modo colui che viene, la speranza del mondo.²⁹

Per questo si può dire che anche lo spazio indica la speranza, perché mostra la direzione verso la quale si muove l'umanità e cioè l'eternità come meta definitiva. Un'eternità resa presente grazie all'eucaristia, ripresentazione del mistero pasquale di Cristo.

La presenza della croce sulla parete orientale dei luoghi di riunione dei cristiani – elemento tipico dell'antichità – è segno di questa chiara dimensione escatologica della preghiera.

Con il passare dei secoli il carattere escatologico delle chiese e delle basiliche cristiane verrà sottolineato in primo luogo dall'*etimasía*. Si tratta di un motivo iconografico di origine orientale costituito da un trono sormontato da una croce; il trono, sul quale talvolta vengono rappresentati i testi della Scrittura, è vuoto, a indicare l'attesa del ritorno di Cristo per il giudizio dei vivi e dei defunti.³⁰

In secondo luogo va ricordato un altro motivo iconografico a forte contenuto escatologico, e cioè la rappresentazione del *Pantokrator* nel catino absidale e, pertanto, sempre sulla parete orientale del tempio. Cristo, ritratto con tutte le caratteristiche che rimandano alla sua duplice natura, siede in trono a giudicare. Esempio del senso di tale rappresentazione è l'i-

²⁸ Cf. *Communicantes* proprio della domenica per la PE I, come pure II e III.

²⁹ RATZINGER, *Escatologia*, 30.

³⁰ Sostituito in Occidente dalla raffigurazione delle insegne della passione, rimane costante in Oriente. Presente già in un sarcofago del IV secolo, tra gli esempi più noti del motivo sono, a Roma, a Santa Maria Maggiore (arco trionfale, V secolo) e a San Paolo fuori le Mura (abside, XIII secolo); a Ravenna, nei Battisteri degli ortodossi e degli ariani (cupola, V-VI secolo); a Santa Maria di Castelseprio (affreschi, età longobarda). Cf. <http://www.treccani.it/enciclopedia/etimasia/> (03/09/19).

scrizione che corre attorno alla figura nel duomo di Cefalù: «Factus homo factor hominis factique redemptor iudico corporeus corpora corda deus».

Infine, va ricordato il senso escatologico di un altro elemento iconografico e architettonico, tipico delle chiese orientali: l'iconostasi. Si tratta del punto di articolazione fra santuario e navate, costituita da un architrave sostenuto da colonne fra le quali si stendevano cortine e veli mentre la parte bassa era chiusa da cancelli; il nome deriva dalla consuetudine di adornare l'architrave e le colonne appendendovi immagini sacre, fino a costituire una vera e propria parete composta da icone.³¹ Gregorio Nazianzeno la considerava come il luogo in cui il cielo e la terra si toccano, perché i santi vi si rendono presenti; il tal modo il santuario acquisisce una connotazione chiaramente escatologica.³²

5. La dimensione ecclesiale dell'escatologia

Abbiamo visto sin qui, anche se solo per sommi capi, come due dimensioni cosmico-antropologiche essenziali quali spazio e tempo vengono rilette e rielaborate dalla liturgia in chiave escatologica. Tuttavia, non possiamo non accennare a un altro elemento chiave per la comprensione dell'esistenza cristiana e dell'escatologia qual è il carattere ecclesiale della salvezza.

³¹ Cf. [http://www.treccani.it/enciclopedia/iconostasi_%28Enciclopedia-Italiana%29/\(03/09/19\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/iconostasi_%28Enciclopedia-Italiana%29/(03/09/19)).

³² Molto altro si potrebbe dire su questa tematica estremamente interessante, ma dati i limiti del presente contributo ci limitiamo a segnalare i seguenti contributi: S. MAGGIANI, *La dimensione escatologica del celebrare cristiano*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Escatologia e liturgia*, 145-181 in cui l'autore esplicita il senso di alcuni gesti come lo stare in piedi, l'incedere o il canto quali espressioni della dimensione escatologica del celebrare cristiano; J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001², 64-69; C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, EDB, Bologna 2003, 365-366, ove l'autrice descrive come l'edificio stesso della Chiesa esprime, nelle sue forme e nei suoi simbolismi, la speranza della Chiesa quale popolo in cammino verso la Gerusalemme celeste; S. MAGGIANI, *Del «visibile parlare» la speranza cristiana. Simboli e immagini per una estetica liturgica*, in E. SAPORI (ed.), *La morte e i suoi riti. Per una celebrazione cristiana delle esequie. Atti della XXXIV Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia, Assisi, 27 agosto - 1 settembre 2006*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2007, 219-252; D.R. McNAMARA, *Catholic Church Architecture and the Spirit of the Liturgy*, Hillenbrand Books, Chicago-Mundelein (IL) 2009, 71-81; L. BOUYER, *Architettura e liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011, spec. 29-35. Interessante in questo contesto anche lo studio dell'uso dell'oro nella liturgia all'interno della simbolica escatologica, come ad esempio nella lettura della chiesa come luogo della presenza del cielo sulla terra attraverso l'opera musiva dorata. Cf. *L'oro nel culto*, in «Rivista Liturgica» 96 (2009).

«Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo».³³ La celebre espressione di *Lumen gentium* ci ricorda che la salvezza ha una natura essenzialmente sociale, comunitaria: certamente Cristo è morto e risorto per ogni singolo essere umano, ma la redenzione ci inserisce nel corpo mistico di Cristo e, pertanto, il cristiano viene salvato in quanto inserito in Cristo.

Come sottolinea *Lumen gentium*, la storia della salvezza passa attraverso la scelta di un popolo da parte di Dio, il quale con sapiente pedagogia va formando lentamente quello che sarà l'Israele di Dio. La speranza escatologica, così come viene attestata dalla Scrittura, ha carattere essenzialmente collettivo, quale speranza di un popolo che prende coscienza progressivamente della propria vocazione a essere testimone di fede e di speranza per tutti i popoli. Ed è all'interno di questa prospettiva comunitaria che si apre varco la speranza individuale.³⁴

Ciò è evidente se si guarda alla celebrazione liturgica come a un luogo di intelligenza teologica: qualsiasi celebrazione manifesta apertamente questa dimensione ecclesiale e comunitaria proprio nel suo darsi. Infatti, la liturgia è per sua natura sempre comunitaria, indipendentemente da quanto l'assemblea liturgica che si riunisce qui e ora esprima tale realtà anche dal un punto di vista "quantitativo"; il soggetto della celebrazione è sempre il *Christus totus*, indipendentemente dalla sua rappresentazione in un determinato luogo e in determinato momento.³⁵ E se è vero che, come abbiamo detto sopra, la liturgia è escatologia in atto, allora è chiaro che l'escatologia ha una struttura essenzialmente comunitaria ed ecclesiale.

È nel tutto della Chiesa, quale corpo mistico di Cristo che il singolo ha accesso alla salvezza, ai cieli nuovi e alla terra nuova; non esiste salvezza individuale se non in quanto il singolo è uomo nuovo, innestato in Cristo.

³³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 9.

³⁴ Cf. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, 23.

³⁵ Cf. G. ZACCARIA, *Ermeneutica pneumatologica della proclamazione liturgica della parola di Dio. Appunti a partire dai Praenotanda dell'Ordo Lectionum Missae*, in «Rivista Liturgica» 102 (2015) 276. Tale affermazione è vera a livello essenziale; tuttavia, allo stesso tempo, tale indipendenza non è assoluta, dal momento che la rappresentazione "quantitativa" è epifanica della Chiesa in quanto tale (cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* [4 dicembre 1988], n. 9).

Preziose in questo senso risuonano le parole di Benedetto XVI in *Sacramentum caritatis*: dopo aver ricordato la missione di Cristo, venuto a radunare il popolo di Dio disperso, manifestando in tal modo l'intenzione di radunare la comunità dell'alleanza, secondo quanto promesso da Dio agli antichi padri (cf. Ger 23,3; 31,10; Lc 1,55.70), Benedetto afferma:

Nella chiamata dei Dodici, da porre in relazione con le dodici tribù di Israele, e nel mandato loro affidato nell'Ultima Cena, prima della sua Passione redentrice, di celebrare il suo memoriale, Gesù ha mostrato di voler trasferire all'intera comunità da Lui fondata il compito di essere, nella storia, segno e strumento del raduno escatologico, in Lui iniziato.³⁶

Come si vede, viene sottolineato con forza il ruolo della Chiesa in quanto comunità dei redenti, quale depositaria del compito di essere sacramento universale di salvezza, la quale viene definita come raduno escatologico iniziato in Cristo stesso.

Se applichiamo queste affermazioni alla nostra pratica liturgica, vedremo con evidenza come il riunirsi per la celebrazione in genere, e in particolare per il sacrificio eucaristico, è proprio la realizzazione della salvezza operata da Cristo. Infatti, Benedetto conclude:

Pertanto, in ogni celebrazione eucaristica si realizza sacramentalmente il radunarsi escatologico del popolo di Dio. Il banchetto eucaristico è per noi reale anticipazione del banchetto finale, preannunziato dai Profeti (cf. Is 25,6-9) e descritto nel Nuovo Testamento come «le nozze dell'Agnello» (Ap 19,7.9), da celebrarsi nella gioia della comunione dei santi (SCa 31).

Allo stesso tempo, ciò non toglie che l'incontro con Cristo, che si realizza quale escatologia in atto nella celebrazione comunitaria, sia eminentemente personale. Ciascun fedele va incontro allo sposo con la propria lampada accesa; ora, se è vero che la celebrazione è reale anticipazione del banchetto finale, allora possiamo affermare che anche il giudizio è in qualche modo anticipato nella liturgia.

³⁶ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007) (SCa), n. 31.

6. Liturgia e giudizio

Volendo cercare di comprendere quanto appena affermato, dobbiamo fare un passo indietro per approfondire meglio alcune premesse.

Sappiamo bene che il centro della rivelazione è l'evento Gesù Cristo: Dio che si fa uomo e pone la sua tenda in mezzo a noi (cf. Gv 1,14). Il suo tempo è indicato come la pienezza del tempo (cf. Gal 4,4), notazione teologica più che cronologica, che pone l'evento cristologico al centro della storia salvifica. Proprio questo suo essere centro della storia della salvezza ne fa al tempo stesso l'evento escatologico per eccellenza: il fine della storia è concentrato in esso, perché egli è il compimento delle promesse antiche.³⁷

Ora, questa irruzione dell'eternità nel tempo, porta con sé il fatto che per mezzo della liturgia noi viviamo l'evento cristologico nel qui e ora della celebrazione. Pertanto, ogni eucaristia è reale anticipazione del banchetto finale, reale parusia. E la parusia è la seconda venuta di Cristo in ordine all'instaurazione definitiva del regno di Dio, che comporta il giudizio.

Il giudizio non è una dimensione giustapposta alla seconda venuta, ma naturale conseguenza di essa. Come nella prima venuta la sua missione è presentata come segno di contraddizione, per la caduta e la risurrezione di molti in Israele (cf. Lc 2,34), così a maggior ragione la definitiva apparizione sulle nubi del cielo comporterà l'accettazione o il rifiuto definitivo della salvezza offerta in lui. Tuttavia,

la linea di confine escatologica viene varcata non solo al momento della morte ma ben prima, nell'atto di fede. La vera linea di confine tra morte e vita scorre tra l'«essere-con-colui-che-è-la-vita» e l'isolamento che rifiuta questo «essere-con-lui».³⁸

Ciò significa che è l'uomo che diviene giudice di se stesso: Cristo non condanna.

Nella celebrazione tutto questo è in qualche modo anticipato: noi siamo già posti di fronte all'offerta della sua salvezza, cioè siamo già posti di fronte al giudizio. A noi già adesso spetta il compito di rispondere positivamente o negativamente a tale offerta, aprirci alla salvezza o rifiutarla.

³⁷ Cf. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, 47.

³⁸ RATZINGER, *Escatologia*, 216

Quando nella liturgia della Parola ci viene annunciata la salvezza che Cristo ci ha guadagnato con la sua morte e risurrezione, non siamo forse di fronte a Cristo che ci offre di essere con colui che è la vita?

Proprio nell'adunanza liturgica noi viviamo già adesso la duplice dimensione ecclesiale e personale della salvezza offerta, dello svelarsi della verità che è il giudizio; e proprio nell'adunanza liturgica ciascuno è chiamato ad accettare o a rifiutare tale salvezza offerta.

In questo senso si può affermare che quell'incontro con Cristo che è il giudizio è anticipato nella liturgia, cosicché siamo già posti di fronte al suo sguardo, «davanti al quale si fonde ogni falsità»³⁹ e ci viene proposta la salvezza, che consiste nel lasciar cadere ciò che di falso e di malsano c'è nella nostra vita, per lasciarci vivificare dallo Spirito.

È proprio grazie all'azione dello Spirito Santo che siamo uno in Cristo: per mezzo dello Spirito veniamo innestati in Cristo, attraverso partecipazione alla sua morte e alla sua risurrezione che viviamo nell'iniziazione cristiana; in forza dello Spirito cresciamo in unità con lui attraverso la vita sacramentale e in particolare grazie alla comunione eucaristica. È quanto chiediamo nell'epiclesi di comunione – «Perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi» (Gv 17,21) – e possiamo realmente già adesso vivere in unità con colui che è la vita e quindi stare nella Vita; ben prima della morte intesa come evento biologico, possiamo superare il confine escatologico nell'atto di fede, che ci rende uno con Cristo e che pronunciamo con coscienza personale nel corpo dell'*ekklesia* adunata dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (cf. LG 4).

Certamente solo al termine della nostra vita terrena l'accettazione o il rifiuto della salvezza offerta acquisterà la propria definitività, ma quel momento è preparato e anticipato dai sì o dai no pronunciati nel corso del tempo.

Ciò risulta assai interessante anche per una visione del mondo veramente cristiana. Molte volte nel corso della storia i credenti sono stati accusati di riporre il proprio interesse nell'aldilà e di disinteressarsi della realtà mondana perché non definitiva; in realtà la tensione escatologica non comporta alcuna svalutazione della storia o del mondo così come lo conosciamo; al contrario, proprio l'impegno di Dio nel tempo apre alla vita dell'uomo su questa terra orizzonti di densità e di valore altrimenti scon-

³⁹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 47.

sciuti. È proprio la presenza di un fine che dà alla persona umana la forza di impiegare le proprie energie per riscrivere sempre di nuovo il presente.⁴⁰

In questo senso l'impegno cristiano nel mondo non è solo rilevante dal punto di vista sociale, ma è necessario dal punto di vista teologico:

Nella sua croce, il Signore è andato «a prepararci un posto nella casa del Padre» (Gv 14,2ss.); nella liturgia, la Chiesa, per così dire, accompagnandosi a lui, deve preparargli a sua volta abitazioni nel mondo.⁴¹

Ciò comporta che l'attesa della seconda venuta diventa impegno nella trasformazione della liturgia in realtà, compito al quale sono chiamati tutti i cristiani in forza della loro iniziazione.

7. La realtà dell'eternità nell'eucologia

Quanto sin qui detto emerge chiaramente dalla lettura dei testi liturgici, che nascono da una *ruminatio* ecclesiale della Scrittura. Da essi emerge con forza la duplice dimensione che nasce dalla tensione escatologica: da una parte, la consapevolezza del destino finale, della partecipazione alla comunione con Dio quale meta definitiva; dall'altra, l'impegno della propria libertà nelle vicende di questo mondo come concretizzazione dell'attesa della seconda venuta di Cristo.⁴²

Ne è un esempio l'Orazione dopo la comunione della V domenica del tempo *Per annum*:

O Dio che ci hai resi partecipi
di un solo pane e di un solo calice,
fa' che uniti al Cristo in un solo corpo

⁴⁰ Cf. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, 20.

⁴¹ RATZINGER, *Escatologia*, 214

⁴² Ci limiteremo qui a riportare a mo' di esempio alcuni pochi testi eucologici che mostrano alcuni degli accenti escatologici presenti nella liturgia eucaristica; lasciamo da parte, per evidenti motivi, il lavoro sulle fonti di tali testi, che pure risulterebbe senz'altro utile e fecondo. Inoltre, non prendiamo in considerazione elementi liturgici non verbali e altre celebrazioni (Liturgia delle Ore, i diversi riti dei sacramenti, ecc.) che meriterebbero una trattazione a se stante.

portiamo con gioia frutti di vita eterna
per la salvezza del mondo.⁴³

Si nota chiaramente come la comunione all'unico pane e all'unico calice fonda nella preghiera l'unità nell'unico corpo mistico. Ciò è premessa indispensabile per la partecipazione alla vita eterna che inizia con il battesimo e viene nutrita dalla mensa eucaristica e si compirà nell'eternità; ma allo stesso tempo è proprio la comunione alla vita divina che permette una fecondità che giova alla salvezza del mondo. Sembra quasi di ascoltare in questo testo una risonanza dell'epiclesi di comunione, non come citazione diretta di una preghiera eucaristica specifica, ma come contenuto teologico essenziale.

Anche l'Orazione dopo la comunione della IX domenica *Per annum* presenta accenti simili:

O Padre, che ci hai nutriti
con il corpo e il sangue del tuo Figlio,
guidaci con il tuo Spirito,
perché non solo con le parole, ma con le opere e la vita
possiamo renderti testimonianza
e così entrare nel regno dei cieli.⁴⁴

Qui l'accento è posto sul fatto che la missionarietà, propria del cristiano, apre a prospettive escatologiche: lo Spirito Santo, che opera nel cuore del fedele grazie alla comunione al corpo e al sangue di Cristo, apre l'azione del singolo e della comunità a un dinamismo missionario, il cui nucleo essenziale è la proclamazione del *kérigma*. Tale dinamismo coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza umana, che il testo eucologico sintetizza ricorrendo alla triade parole, opere e vita e porta a entrare nel regno dei cieli: l'inabitazione trinitaria avrà il suo compimento proprio nell'*éschaton*.

Poco sopra ricordavamo come nella liturgia noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste; essa è pegno della gloria futura, anticipo di ciò di cui godremo in maniera definitiva quando il Cristo ritornerà in

⁴³ MRit 251. Il testo italiano differisce lievemente dall'originale latino: «Deus, qui nos de uno pane et de uno calice participes esse voluisti, da nobis, quaesumus, ita vivere, ut, unum in Christo effecti, fructum afferamus pro mundi salute gaudentes»: MR2002, 455.

⁴⁴ MRit 255. «Rege nos Spiritu tuo, quaesumus, Domine, quos pascis Filii tui Corpore et Sanguine, ut te, non solum verbo neque lingua, sed opere et veritate confitentis, intrare mereamur in regnum caelorum»: MR2002, 459.

potenza e gloria. Anche in questo caso i testi eucologici ci aiutano a vedere come questa realtà sia presente nelle nostre celebrazioni; ne è un esempio l'Orazione dopo la comunione del Comune dei santi:

O Dio che nel ricordo dei tuoi santi
ci hai nutriti alla mensa eucaristica,
donaci di godere i beni eterni
che pregustiamo in questi misteri.⁴⁵

Si nota chiaramente la duplice dimensione del qui e ora della celebrazione da una parte e della vita futura dall'altra; si presti attenzione al verbo «pregustare» e al parallelismo tra «i beni eterni» e «questi misteri». Il testo originale latino è per certi versi più esplicito: l'uso dell'avverbio *nunc* sottolinea con forza il momento presente; al tempo stesso il testo eucologico apre al *semper* del regno dei cieli grazie alla chiusa dell'orazione con l'aggettivo *aeternis* che, proprio in ragione del suo posizionamento alla fine del periodo, acquista una forza maggiore, restando impresso nel cuore del credente.

Se poi rivolgiamo il nostro sguardo al Proprio dei Santi, possiamo leggere in alcuni testi eucologici preziose indicazioni relative al modo in cui la liturgia manifesta la dimensione escatologica della vita.

Ad esempio, nella memoria di San Barnaba, l'Orazione dopo la comunione dice:

Signore, che nel glorioso ricordo
dell'apostolo Barnaba
ci hai dato il pegno della vita eterna,
fa' che un giorno contemplieremo
nello splendore della liturgia celeste
il mistero che abbiamo celebrato nella fede.⁴⁶

L'espressione più interessante e più significativa di questo testo è la definizione della comunione eucaristica quale «pegno della vita eterna»; tale termine indica un acconto che garantisce e anticipa la totalità. Non è quindi la pienezza di ciò che verrà donato – tale pienezza ci verrà comuni-

⁴⁵ MRit 690. «In nataliciis Sanctorum quaesumus, Domine, ut, sacramenti munere vegetati, bonis, quibus per tuam gratiam nunc fovemur, perfruamur aeternis»: MR2002, 954.

⁴⁶ MRit 521. «Aeternae pignus vitae capientes, te, Domine, humiliter imploramus, ut, quod pro beati Barnabae apostoli memoria in imagine gerimus sacramenti, manifesta perceptione sumamus»: MR2002, 767.

cata solo nell'*éschaton* – ma non è nemmeno solo una garanzia di qualcosa che verrà data unicamente nel futuro: è esso stesso dono. Possiamo quindi dire che la vita eterna inizia già nel tempo presente, proprio perché di essa ci viene offerto un pegno nella comunione eucaristica. Tale pegno apre anche alla prospettiva definitiva, descritta come contemplazione del mistero: il medesimo mistero che abbiamo celebrato nella fede sarà oggetto della nostra contemplazione eterna in cielo.

Analogamente l'Orazione dopo la comunione della festa di San Bartolomeo definisce la comunione come «pegno di salvezza eterna»:

O Signore, il pegno della salvezza eterna,
che abbiamo ricevuto alla tua mensa
nella festa di san Bartolomeo apostolo,
ci aiuti e ci sostenga oggi e sempre.⁴⁷

Anche in questo caso possiamo affermare che la partecipazione alla celebrazione dona la salvezza eterna *hic et nunc* e la donerà poi definitivamente e pienamente quando entreremo nel regno di Dio. Qui si nota come viene espresso in termini eucologici quanto abbiamo affermato sopra a proposito del giudizio quale risultato dell'accettazione o del rifiuto della salvezza offerta: il giudizio è già anticipato nella liturgia perché in essa è offerto il pegno della salvezza eterna; l'offerta dell'essere-con-colui-che-è-la-vita è già presentata nella celebrazione e la salvezza è già donata, benché non nella definitività propria dell'eternità. A ciascuno spetta il compito di accettare o rifiutare tale offerta.

Se poi rivolgiamo il nostro sguardo ai testi delle celebrazioni relative ai defunti, è logico ritrovarvi elementi particolarmente interessanti per il discorso che stiamo facendo.

Ne è un esempio l'Orazione dopo la comunione di una delle Messe per le Esequie, fuori dal tempo pasquale:

O Padre,
che in questo sacramento
ci hai donato il corpo e il sangue del tuo Figlio,
come viatico nel pellegrinaggio terreno,

⁴⁷ MRit 570. «Sumpsimus, Domine, pignus salutis aeternae, festivitatem beati Bartholomaei apostoli celebrantes, quod sit nobis, quaesumus, vitae praesentis auxilium pariter et futurae»: MR2002, 817.

concedi al nostro fratello N.
di partecipare al banchetto del cielo.⁴⁸

Qui è interessante notare l'uso del termine viatico (*viaticum*) per indicare la comunione eucaristica: si tratta di un *ápax* nel *Missale Romanum*;⁴⁹ in latino indica quanto necessario per intraprendere un viaggio in termini provviste, denaro o quant'altro. È quindi molto significativo che con questo termine – peraltro ormai invalso nell'uso per indicare la comunione nel rito dell'unzione degli infermi – si indichi l'eucaristia, qualificandola come ciò di cui c'è bisogno nel pellegrinaggio terreno. La vita eterna è definita come banchetto del cielo (*mensam aeternam Christi*): si ode riecheggiare quell'acclamazione propria dei riti di comunione: «Beati gli invitati alla mensa del Signore» (*Beati qui ad cenam Agni vocati sunt*) che qualifica ciò che si sta celebrando quale banchetto di nozze dell'Agnello (Ap 19,9), come abbiamo avuto modo di segnalare più sopra.

Sono numerosi i casi in cui la vita beata dopo la morte è descritta come banchetto. Si prenda ad esempio l'Orazione dopo la comunione della Solennità di tutti i Santi:

O Padre, unica fonte di ogni santità,
mirabile in tutti i tuoi Santi,
fa' che raggiungiamo anche noi la pienezza del tuo amore,
per passare da questa mensa eucaristica,
che ci sostiene nel pellegrinaggio terreno,
al festoso banchetto del cielo.⁵⁰

Da notare qui il parallelismo tra il qui e ora della celebrazione eucaristica (*hac mensa peregrinantium*) e la definitiva pienezza della comunione con Dio (*caelestis patriae convivium*), che viene presentata come la meta del pellegrinaggio terreno e allo stesso tempo come essenza della santità.

⁴⁸ MRit 862. «Domine Deus, cuius Filius in sacramento Corporis sui viaticum nobis reliquit, concede propitius, ut per hoc frater noster N. ad ipsam Christi perveniat mensam aeternam»: MR2002, 1192.

⁴⁹ Cf. M. SODI - A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, LEV, Città del Vaticano 2002³, 1765.

⁵⁰ MRit 610. «Mirabilem te, Deus, et unum Sanctum in omnibus Sanctis tuis adorantes, tuam gratiam imploramus, qua, sanctificationem in tui amoris plenitudine consummantes, ex hac mensa peregrinantium ad caelestis patriae convivium transeamus»: MR2002, 858.

La prospettiva della santità è pure ovviamente presente come orizzonte proprio dei testi liturgici; ciò è del tutto coerente con la natura della liturgia, al tempo stesso culto di Dio e santificazione dei fedeli. Ne abbiamo un accenno, ad esempio, in una delle Orazioni collette delle messe per l'Unità dei Cristiani:

Manda su di noi, o Padre,
una rinnovata effusione dello Spirito,
perché camminiamo in maniera degna della vocazione cristiana
offrendo al mondo la testimonianza della verità evangelica,
e operiamo fiduciosi per unire tutti i credenti nel vincolo della pace.⁵¹

La richiesta al Padre di inviare lo Spirito affinché i fedeli possano comportarsi in maniera degna della vocazione ricevuta (cf. Ef 4,1) è la concretizzazione dell'invito alla vigilanza proprio dell'annuncio del regno. La rivelazione che Dio fa di sé comporta l'annuncio del tempo come indirizzato a un fine, cioè come storia della salvezza: essa è sotto il controllo di Dio, non in un senso deterministico e chiuso, ma nella libertà propria di Dio e propria dell'uomo creato a sua immagine; pertanto la verità evangelica racchiude in sé un invito alla vigilanza che apre verso l'*éschaton*.

8. *L'éschaton nelle Missae defunctorum*

Le Messe dei defunti possono essere considerate in qualche modo un punto di riferimento per un'escatologia liturgica: è logico attendersi dall'insieme dei testi eucologici un'esposizione, potente benché non sistematica, della visione cristiana della morte e delle cose ultime.⁵²

⁵¹ MRit 796. «Supplices te rogamus, amator hominum, Domine: pleniorum Spiritus tui gratiam super nos effunde benignus, et praesta, ut, digne qua nos vocasti vocatione ambulantes, testimonium veritatis exhibeamus hominibus, et omnium credentium unitatem in vinculo pacis fidentes inquiramus»: MR2002, 1111.

⁵² Anche in questo caso i limiti del presente contributo consentono solamente di accennare alle tematiche teologiche sottese alle celebrazioni. Per una disamina più approfondita, benché non esaustiva, si possono consultare H. ASHWORTH, *Le nuove messe per i defunti nel Messale romano di Paolo VI*, in «Rivista Liturgica» 58 (1971) 354-381; M. BARBA, *Le messe rituali, per altre circostanze particolari, votive e dei defunti nel nuovo «Missale Romanum»*, in «Ephemerides Liturgicae» 117 (1/2003) 15-52; ID., *I formulari eucologici delle «Missae defunctorum»*, in *ibid.* 129-182; A. DONGHI, *Le Messe votive e dei defunti*, in «Rivista Liturgica» 90 (2003) 661-670. Da tenere presenti anche le numerose e ben documentate segnalazioni bibliografiche organizzate da E. SAPORI, *La morte e il morire. Segnalazioni bibliografiche*, in ID.

Centro unificante intorno a cui ruotano tutti i formulari è senza dubbio il mistero pasquale di Cristo: la sua passione, morte e risurrezione è l'ineludibile perno di ogni riflessione e di ogni invocazione che abbia a che fare con l'*éschaton*. Riferimenti a Cristo morto e risorto sono assai presenti nei testi eucologici; si prenda ad esempio la prima Orazione colletta che troviamo nel *Missale Romanum* per le esequie fuori dal tempo pasquale:

Deus, Pater omnipotens,
 cuius Filium mortuum fuisse et resurrexisse
 fides nostra fatetur, concede propitius,
 ut hoc mysterio famulus tuus N.,
 qui in illo dormivit,
 per illum resurgere laetetur.⁵³

Si tratta di un'esplicita esposizione della fede nella morte e risurrezione di Cristo, quale fondamento della fede nella risurrezione del cristiano di cui si celebrano le esequie. La Chiesa chiede al Padre che colui che si è addormentato nel mistero pasquale, proprio in forza di quel mistero possa risorgere nella pienezza della gioia.

Non potrebbe essere altrimenti, dato che la fede nella risurrezione di Cristo è il fondamento di tutta la fede cristiana, come fa notare Paolo con forza: «Se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede» (1Cor 15,14); come pure Giovanni: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno» (Gv 11,25-26).

Illuminante in questo senso è anche un altro testo, presentato dal Messale come Orazione colletta *In anniversario*:

O Dio, gloria dei credenti e vita dei giusti,
 tu che ci hai salvati con la morte e risurrezione del tuo Figlio,
 sii misericordioso con il nostro fratello N.;

(ed.), *La morte e i suoi riti*, 347-389. A ciò si aggiunga la monografia di «Rivista Liturgica» 99 (1/2012) relativa al *Rito delle esequie. Nuova edizione per l'Italia*, e in particolare il contributo di G. BOSELLI, *Il Rito delle esequie: confessione della fede e umanizzazione della morte*, 44-70.

⁵³ MR2002, 1191. Abbiamo preferito riportare l'originale latino perché la traduzione italiana se ne discosta parecchio, perdendo alcune sfumature a nostro avviso importanti. Riportiamo qui di seguito la versione italiana: «Dio, Padre misericordioso, tu ci doni la certezza che nei fedeli defunti si compie il mistero del tuo Figlio morto e risorto; per questa fede che noi professiamo concedi al nostro fratello N., che si è addormentato in Cristo, di risvegliarsi con lui nella gioia della risurrezione»: MRit 861.

quando era in mezzo a noi
egli ha professato la fede nella risurrezione,
e tu donagli la beatitudine senza fine.⁵⁴

Qui viene sottolineata in particolare la fede del defunto nella redenzione operata da Cristo con la sua morte e risurrezione quale fondamento del mistero della nostra risurrezione, proprio sulla scia della prima Lettera ai Corinzi appena citata.

Un'altra orazione, tratta tra i testi per la Messa esequiale, può esserci di aiuto nella disamina che stiamo portando avanti:

Sumpto sacramento Unigeniti tui,
qui pro nobis immolatus resurrexit in gloria,
te, Domine, suppliciter exoramus pro famulo tuo N.,
ut, paschalibus mysteriis mundatus,
futuræ resurrectionis munere glorietur.⁵⁵

Anche qui il centro è il mistero pasquale di Cristo, citato esplicitamente nella seconda parte dell'orazione. L'evento della passione, morte e risurrezione del Signore è il fondamento della purificazione del defunto e la base per la richiesta al Padre di donargli la gloria della resurrezione della carne (*futuræ resurrectionis*).

Si nota qui come viene esplicitata la fede nella potenza salvifica del mistero pasquale: Cristo, unigenito del Padre, immolato come vittima per i nostri peccati e risorto a vita nuova, donerà a tutti coloro che hanno lavato le loro vesti nel sangue dell'Agnello (Ap 7,14) la sua stessa vita nella risurrezione finale.

Un secondo tema altrettanto imprescindibile è quello della relazione tra *éschaton* e battesimo; ne è testimone l'Orazione sulle offerte raccolta tra le *Altre orazioni per la Messa esequiale*:

Dio onnipotente,
che nell'acqua del battesimo
hai rigenerato il nostro fratello N.,

⁵⁴ MRit 866. «Deus, gloria fidelium et vita iustorum, cuius Filii morte et resurrectione redempti sumus, propitiare famulo tuo N., ut, qui resurrectionis nostrae mysterium agnovit, aeternae beatitudinis gaudia percipere mereatur»: MR2002, 1199.

⁵⁵ MR2002, 1195. «O Padre, che in questo sacramento pasquale ci hai unito al tuo Figlio, vincitore del peccato e della morte, fa' che il nostro fratello N., libero da ogni colpa, partecipi alla gloria del Signore risorto che vive e regna nei secoli dei secoli»: MRit 865.

per questo sacrificio di riconciliazione
che la Chiesa ti offre,
lava le sue colpe nel sangue del Cristo
e ricevilo fra le braccia della tua misericordia.⁵⁶

La fede nella risurrezione di Cristo, che è stata proclamata nel battesimo e vissuta dal fedele nel corso della sua vita, è la radice dalla quale nasce l'eterno riposo del cristiano. Proprio grazie al battesimo egli è stato sepolto con Cristo e con-risuscitato con lui (cf. Rm 6,4; Ef 2,6); pertanto la potenza della risurrezione di Cristo ha già cominciato a portare frutto nel fedele a partire dal suo battesimo. In forza del battesimo egli è membro di Cristo, e come tale ha già avuto parte al mistero pasquale del Signore; pertanto la morte fisica è per il cristiano consumazione di quel morire in Cristo, passaggio alla vita definitiva in Cristo: «*Vita mutatur, non tollitur*».⁵⁷

La morte per il credente è il passaggio alla vita in pienezza, tanto che la tradizione della Chiesa chiama il giorno della morte del cristiano *dies natalis*, indicando in tal modo il giorno della sua nascita al cielo. Per questo si può affermare che la morte del cristiano è un evento di grazia, che ha in Cristo e per Cristo, un valore positivo.⁵⁸

Il testo eucologico che abbiamo appena riportato termina con il riferimento alla misericordia, tema assai caro ai formulari di Messa per i defunti. È logico che sia così, dato che il sacrificio eucaristico viene offerto in favore dei defunti proprio ricorrendo alla misericordia divina, che viene invocata su coloro che sono passati da questa vita.

Così, per esempio, nella Colletta per la Messa nell'anniversario, fuori dal tempo pasquale, la Chiesa prega così:

Ti supplichiamo, Signore, per il nostro fratello N.,
nel ricordo annuale del suo transito da questo mondo a te;

⁵⁶ MRit 865. «Omnipotens et misericors Deus, his sacrificiis ablue, quaesumus, famulum tuum N. a peccatis suis in sanguine Christi, ut, quem mundasti aqua baptismatis, indesinenter purifices indulgentia pietatis»: MR2002, 1195.

⁵⁷ *Prefatio I de defunctis*: MR2002, 563.

⁵⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002, 210-211.

la tua misericordia sia per lui come rugiada celeste,
e il tuo amore lo introduca nella compagnia dei santi.⁵⁹

Proprio in forza della misericordia divina il fatto della morte, pur comportando il dolore della separazione dai nostri cari, non è fonte di disperazione ma, al contrario, di speranza e di gioia. La gioia è proprio uno dei temi più ricorrenti nei testi eucologici di questi formulari di messa. Si tratta di una gioia che non è semplicemente una sorta di vuota ilarità, incosciente di fronte alla definitività della morte, ma il risultato della consapevolezza del destino eterno del credente; nella fede che deriva dalla risurrezione di Cristo è radicata la certezza della nostra immortalità: «Se ci rattrista la certezza di dover morire, ci consola la promessa dell'immortalità futura».⁶⁰

Padre misericordioso,
per questo sacrificio eucaristico,
il nostro fratello N. ottenga il perdono che ha sempre desiderato,
ed esulti con i tuoi santi nella liturgia del cielo.⁶¹

Così si esprime un'orazione sulle offerte, che collega intimamente tra loro l'offerta del sacrificio eucaristico, il perdono dei peccati e la gioia eterna nel regno dei cieli.

È proprio il sacramento del corpo e sangue del Signore a fondare la richiesta del perdono dei peccati per i nostri fratelli defunti e l'ingresso nella beatitudine eterna. È qui sottesa ovviamente la fede nell'esistenza di uno stato escatologico intermedio, attestato già nella Scrittura (cf. 2Mac 12,46) e rafforzato proprio dalla tradizione di offrire suffragi per i defunti.⁶² Tali suffragi sono un'espressione culturale della fede nella comunione dei santi, comunione che è costantemente rinnovata nella liturgia: si pensi non solo alla Commemorazione di tutti i defunti, il 2 novembre, giorno nel quale la Chiesa offre ripetutamente il santo sacrificio e la Liturgia delle Ore, ma

⁵⁹ MRit 867. «Quaesumus, Domine, ut famulo tuo N., cuius corporis depositionis diem commemoramus, rorem misericordiae tuae perennem infundas, et Sanctorum tuorum largiri digneris consortium»: MR2002, 1200.

⁶⁰ MRit 377.

⁶¹ MRit 883. «Placeat tibi, Domine, sacrificii praesentis oblatio, ut anima famuli tui N., peccatorum veniam, quam quaesivit, te miserante inveniens, cum Sanctis tuis semper exsulet, et gloriam tuam in aeternum collaudet»: MR2002, 1206.

⁶² Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* (7 maggio 1979), in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 446-447.

anche al fatto che ogni giorno sia nella celebrazione eucaristica sia in quella dei Vespri, la comunità cristiana eleva la sua supplica perché il Signore doni a tutti i fedeli defunti «la beatitudine, la luce e la pace».⁶³

Tema tutt'altro che secondario è anche quello della risurrezione della carne: la vita eterna non è vita disincarnata ma vita trasfigurata:

Come il pane che proviene dalla terra, dopo aver ricevuto l'invocazione di Dio, non è più pane comune ma eucaristia costituita di due realtà, una terrestre e una celeste, così anche i nostri corpi che ricevono l'eucaristia non sono più corruttibili, perché hanno la speranza della risurrezione.⁶⁴

Così, dando uno sguardo anche solo sommario al vocabolario eucologico, vi troviamo indicazioni relative alla risurrezione della carne come, ad esempio, il verbo *dormire*, o il sostantivo *somnus*, chiare allusioni al fatto che la morte corporale è solo un passaggio, non una condizione definitiva e che nella consumazione ogni uomo vivrà la risurrezione della propria carne. Ne è un esempio un'Orazione sulle offerte, raccolta tra le Messe per i defunti, *In variis commemorationibus*:

Propitiare, quaesumus, Domine, famulo tuo N.,
pro quo hostiam tibi laudis immolamus,
te suppliciter deprecantes,
ut, per haec pia placationis officia,
resurgere mereatur ad vitam.⁶⁵

Sono ancora assai numerosi i temi che possono essere esplorati a partire dai formulari delle messe dei defunti, ma riteniamo che la carrellata che abbiamo offerto possa dare un'idea della ricchezza del tesoro eucologico della Chiesa.

9. La speranza che scaturisce dalla fede in Cristo Signore

Non v'è dubbio che, come detto, il presente contributo ha solamente sorvolato sulle diverse tematiche relative al rapporto tra liturgia ed esca-

⁶³ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, 215.

⁶⁴ IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus Haereses*, 4, 18, 5; IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. BELLINI, Jaca book, Milano 1981, 342.

⁶⁵ MR2002, 1204. «Sii propizio, Signore, verso il nostro fratello N.: l'eucaristia che ti offriamo sia per lui pegno di risurrezione e di vita»: MRit 871.

tologia. Tuttavia, abbiamo cercato di mostrare come l'evento liturgico permette di fare esperienza dell'*éschaton*, e pertanto l'intelligenza della liturgia consente di comprendere meglio alcuni temi di escatologia e di poterli presentare perché possano avere il loro giusto posto all'interno di una sintesi vitale.

La tensione escatologica che scaturisce dalla celebrazione può stimolare la percezione della forza di attrazione che la fine e il fine della vita esercitano sul fedele; ciò consente di mettere in gioco energie sempre nuove in vista del fine missionario della Chiesa. Lungi dal provocare un distacco dal mondo, la considerazione delle cose ultime e l'esperienza che di esse se ne fa nella liturgia può diventare molto feconda per un rinnovato impulso di evangelizzazione.

La consapevolezza del traguardo che ci attende in quanto esseri mortali e la speranza che scaturisce dalla fede nella risurrezione di Cristo e della nostra carne può diventare un grande stimolo per la consacrazione del mondo a Dio.

La vita del credente è tutta giocata tra il già e il non ancora, vive nella perenne dinamica che implica la contemplazione dei santi misteri che rendono presente il *mysterion* e l'attesa della pienezza definitiva, propria dei cieli nuovi e della terra nuova.

È in questo equilibrio dinamico che il fedele è chiamato a rispondere alla convocazione da parte dello Spirito Santo dell'*ekklesia* in vista della celebrazione, per annunciare «la morte del Signore finché egli venga» (1Cor 11,26), finché egli non sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28), e «lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2).

Giulio Trettel
SAN CROMAZIO
E LA LITURGIA DI AQUILEIA

*Presentazione di
Manlio Sodi*

*Postfazione di
Giuseppe Cuscito*

Sapientia ineffabilis



 IF PRESS

VITA ACADEMIAE 2018-2019

RICCARDO FERRI
Prelato Segretario

PATH 18 (2019) 525-531

L'anno accademico 2018-2019 è stato incorniciato da due nomine essenziali per la vita della nostra Istituzione: il 17 agosto 2018 il Sommo Pontefice Papa Francesco ha confermato il Prof. Riccardo Ferri come Prelato Segretario e il 3 giugno 2019 ha nominato Presidente S.E. Mons. Ignazio Sanna, arcivescovo emerito di Oristano. Si tratta di due nomine che segnalano la costante attenzione del Santo Padre al ruolo che l'Accademia svolge all'interno della Chiesa universale per la promozione della riflessione teologica in dialogo con le sfide e le istanze della cultura contemporanea. Insieme ai rallegramenti e agli auguri che tutto il corpo accademico ha rivolto a Mons. Sanna, bisogna segnalare il sentito ringraziamento al Prof. Réal Tremblay, per l'impegno profuso nel suo quinquennio di presidenza al servizio dell'Accademia, anche durante l'ultimo periodo del suo mandato segnato da alcune difficoltà di salute. Resta la sicura consapevolezza della collaborazione e del contributo che il Prof. Tremblay potrà continuare a offrire per le future iniziative accademiche. Atto conclusivo del Presidente Tremblay è stata la nomina, nel gennaio 2019, di tre nuovi Soci "corrispondenti": il Prof. Luca Mazzinghi, il Prof. Luigi Michele de Palma e il Prof. Stefano Zamboni.

Per quanto riguarda gli eventi, il 4 dicembre 2018, presso il Palazzo della Cancelleria in Roma, si è tenuta la Seduta congiunta delle Accademie Pontificie, presieduta da S.Em.za il Card. Gianfranco Ravasi. Durante la seduta è stato conferito il Premio delle Accademie Pontificie, affidato quest'anno alla Pontificia Accademia di Teologia e alla Pontificia

Accademia di San Tommaso. Sono stati premiati *ex aequo* Stefano Abbate e Francisco Javier Pueyo Velasco. La cerimonia di premiazione ha visto l'intervento del Prof. Luca Mazzinghi, sul tema dell'escatologia e della vita eterna, la lettura di testi patristici, intervallati da brani musicali, nonché la lettura del messaggio del Santo Padre da parte del Segretario di Stato, S.Em.za il Card. Pietro Parolin, e il ringraziamento dei premiati. L'evento è stato organizzato in modo fluido ed elegante; ottima la partecipazione di pubblico e molto gradito l'elogio della rivista «Path» nel messaggio del Pontefice.

A proposito della rivista «Path» nell'anno accademico sono usciti il secondo fascicolo del 2018, dedicato alla teologia morale, dal titolo: *Gloria divina e interrogativi morali attuali* (curato dal Prof. Tremblay), e il primo fascicolo del 2019, intitolato: *Tutti chiamati alla santità, sempre e dovunque: Gaudete et exultate* (curato dai Proff. Laurent Touze e Paul O'Callaghan).

Per la collana «Itineraria» è stato pubblicato il terzo tomo del tredicesimo volume: E. BURKHART - J. LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría Escrivá. Studi di teologia spirituale* (edizione italiana), LEV, Città del Vaticano 2017-2018.

Evidentemente le attività dell'Accademia non sarebbero state possibili senza il lavoro ordinario e costante del Consiglio, che si è riunito mensilmente con la regolare partecipazione dei suoi membri: il Presidente, Prof. Réal Tremblay, il Prelato Segretario, Prof. Riccardo Ferri, il Presidente emerito, Prof. Manlio Sodi, i Consiglieri: Prof. Giulio Maspero (Economista), Prof. Paul O'Callaghan, Prof. Giuseppe Marco Salvati. Si riportano di seguito i principali contenuti delle singole riunioni.

– 21 settembre 2018: In primo luogo il Prelato Segretario ha riferito l'esito della riunione dei Presidenti delle Accademie Pontificie, tenutasi il 3 luglio 2018. In tale sede è stato deciso di premiare *ex aequo* Stefano Abbate e Francisco Javier Pueyo Velasco come vincitori del Premio delle Accademie Pontificie. Al candidato della Pontificia Accademia di San Tommaso, presentato dal Prof. Serge-Thomas Bonino, è stata conferita la medaglia del Santo Padre. Per quanto riguarda il programma della cerimonia di premiazione, il 4 dicembre alle 17,00 presso il Palazzo della Cancelleria, è stato previsto l'intervento del Prof. Luca Mazzinghi (15 minuti), la lettura di testi patristici, intervallati da brani musicali, nonché la lettura del messaggio del Santo Padre da parte del Segretario di Stato e il

ringraziamento dei premiati. Passando alla situazione economica, il Prof. Giulio Maspero ha informato il Consiglio di aver presentato alla SPE il consuntivo al 30 giugno 2018 e il *budget* 2019, nonché gli estratti conto in cui figura che nel 2017 l'APSA ha erogato il contributo 2016. Sembra che la SPE si stia attivando in favore dell'Accademia. A proposito della rivista, il Prof. Manlio Sodi ha segnalato che tutti i contributi di «Path» 2 (2018) sono arrivati; per «Path» 1 (2019) è stato deciso di farne una miscellanea dal titolo: «*Veritatis gaudium*». *Per una teologia a servizio della santità del popolo di Dio*. Il Prelato Segretario si è impegnato a chiedere a tutti gli accademici un loro eventuale contributo. Il Prof. Giuseppe M. Salvati ha comunicato poi che il sito dell'Accademia è stato recentemente aggiornato con l'elenco dei soci; ulteriori aggiornamenti riguarderanno la rivista; il Consiglio lo ha sollecitato a dare più visibilità all'Accademia nel sito del Pontificio Consiglio della Cultura.

– 13 novembre 2018: Il Prelato Segretario ha informato il Consiglio in merito agli ultimi preparativi per la seduta comune delle Pontificie Accademie del prossimo 4 dicembre. Il Pontificio Consiglio della Cultura ha approntato l'invito per l'evento, che è già stato inviato in .pdf a tutti gli accademici. A proposito di «Path» 2 (2018), il Prof. Manlio Sodi ha presentato le bozze del fascicolo, che sono state visionate dai membri del Consiglio; riguardo a «Path» 1 (2019), il Prelato Segretario ha comunicato che sono giunte solo quattro proposte di eventuali contributi. È stato perciò deciso, a malincuore, di rinunciare a una miscellanea su *Veritatis gaudium* e, dopo breve discussione, è stato deliberato di proporre agli accademici una miscellanea su «Figure di santità oggi», alla luce di *Gaudete et exultate* e delle perenne missione evangelizzatrice della Chiesa. Il coordinamento del fascicolo è stato affidato ai Proff. Paul O'Callaghan e Laurent Touze. Si è cominciato inoltre a riflettere anche su «Path» 2 (2019), che potrebbe essere dedicato a un ulteriore approfondimento del tema della vita eterna (dopo la prossima Seduta accademica). Il coordinamento potrebbe essere affidato a un socio esterno al Consiglio. Il Prof. Giulio Maspero ha proposto il Prof. Robert J. Woźniak. Infine, per quanto riguarda la situazione economica, l'Economista non ha rilevato cambiamenti rispetto all'ultima riunione; i solleciti rivolti alla SPE, infatti, al momento non hanno avuto esito.

– 11 dicembre 2018: Il Consiglio ha espresso unanimemente il proprio apprezzamento per la Seduta congiunta delle Accademie Pontificie del 4 dicembre u.s.: l'evento è stato organizzato in modo fluido ed elegante; ottima la partecipazione di pubblico e molto gradito l'elogio della rivista «Path» nel messaggio del Pontefice. Come segno di riconoscenza per il servizio svolto dal Prof. Luca Mazzinghi, così come per quello che nel passato hanno compiuto i Proff. Luigi Michele de Palma e Stefano Zamboni, il Presidente e il Prelato Segretario hanno proposto che i tre studiosi vengano nominati Soci “collaboratori” dell'Accademia. Il Consiglio ha approvato all'unanimità. A proposito della rivista, il Prof. Manlio Sodi ha comunicato che il fascicolo di «Path» 2 (2018) è stampato, ma sarà spedito dopo le vacanze natalizie, in modo da evitare la congestione postale del periodo. Il Prelato Segretario ha presentato le dodici proposte venuti dagli Accademici per il fascicolo 1 (2019) sulla santità: si è deciso di distinguere i contributi relativi alle figure da quelli a carattere più sistematico; ogni articolo non dovrà superare i trentamila caratteri. «Path» 2 (2019), sull'escatologia, è stato affidato al Prof. Giulio Maspero in collaborazione con il Prof. Robert J. Woźniak: è stato chiesto di presentare una prima bozza di articolazione della tematica, tenendo conto degli aspetti dogmatico, storico e morale. Riguardo al *Forum 2020*, il Presidente ha proposto come tema: «Lo Spirito santo “artefice” dei disegni del Padre e del Figlio a favore dell'uomo». Il Consiglio ha apprezzato il suggerimento di dedicare un *Forum* alla pneumatologia.

– 15 gennaio 2019: Il Presidente emerito Manlio Sodi ha informato il consiglio sull'andamento della Miscellanea dedicata a S.Em.za il Card. Angelo Amato: sarà composta da circa cinquanta contributi, articolati in varie sezioni, per un totale di circa 700 pagine. In autunno, dopo l'uscita del volume, è stato programmato di tenere una Seduta Pubblica per la presentazione dell'opera e il conferimento dell'emeritato al Card. Amato. Il Prof. Paul O'Callaghan ha presentato poi i titoli dei contributi giunti per «Path» 1 (2019); per «Path» 2 (2019), il Prof. Giulio Maspero ha comunicato che il Prof. Robert J. Woźniak ha accettato volentieri di collaborare al fascicolo; a marzo presenteranno il progetto con temi a autori; a fine agosto gli autori dovranno consegnare il proprio lavoro. A proposito del sito internet, il Prof. Giuseppe M. Salvati ha segnalato le difficoltà che incontra col Pontificio Consiglio della Cultura e la lentezza con cui viene data

esecuzione a quanto richiesto. Passando al *Forum 2020*, il Presidente e il Prelato Segretario si sono impegnati a elaborare la proposta già presentata nella scorsa riunione.

– 25 febbraio 2019: Il Presidente emerito Manlio Sodi ha informato il Consiglio sull'andamento della Miscellanea dedicata a S.Em.za il Card. Amato, ormai in composizione: è formata da 56 contributi, più l'introduzione; la stampa è prevista in giugno. È stato confermato di tenere in ottobre una Seduta Pubblica per la presentazione dell'opera e il conferimento dell'emeritato al Card. Amato. A proposito di «Path» 1 (2019), il Prof. Paul O'Callaghan ha comunicato che è giunta la proposta di un nuovo contributo dal Prof. George Karakunnel; dopo l'arrivo dei testi, saranno organizzate le sezioni del fascicolo e sarà definito il titolo. Per «Path» 2 (2019), il Prof. Giulio Maspero ha presentato uno schema diviso in tre parti, per un totale di tredici contributi; sono già stati individuati anche i possibili autori; viene chiesto ai membri del Consiglio di fornire osservazioni e suggerimenti. Riguardo alla situazione economica, il Prof. Maspero ha reso noto di essere stato chiamato dalla Dott.ssa Ciocca della SPE per concordare un incontro tra l'Accademia, il Pontificio Consiglio della Cultura e la SPE così da risolvere in modo pratico il problema finanziario in cui si trova da anni l'Accademia. Il Prof. Maspero ha chiesto al Presidente o al Prelato Segretario la disponibilità a partecipare all'incontro. Il Prelato Segretario, poi, ha avvisato che è stato nominato il nuovo referente del Pontificio Consiglio della Cultura per le Accademie: si tratta di mons. Stefano Sanchirico. Infine, il Presidente ha presentato il progetto per il *Forum 2020*, intitolato: *Lo Spirito, artista divino, all'opera...*, articolato in otto relazioni. Ha chiesto a tutti i membri di riflettere sulla proposta e di inviare via email eventuali suggerimenti e modifiche.

– 25 marzo 2019: Il Prelato Segretario ha informato dell'incontro, avvenuto il 5 marzo 2019, tra il Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura, S.E. Mons. Paul Tighe, un ufficiale dello stesso Consiglio, la dott.ssa Ciocca della SPE, i Proff. Riccardo Ferri e Giulio Maspero. In un clima molto cordiale e collaborativo è stato preso in considerazione il problema economico dell'Accademia. Giulio Maspero ha ricordato che dal 2017 l'Accademia non ha ricevuto il rimborso spese annuo; ha menzionato le vicende del 2017 con la lettera del Presidente in Segreteria di Stato e l'ultimo intervento di S.Em.

za il Card. Ravasi. La dott.ssa Ciocca ha ribadito che la SPE ha un compito contabile e non eroga denaro, dato che ciascun ente vaticano continua a ricevere quanto dovuto secondo i canali esistenti prima dell'istituzione della SPE. Nel caso dell'Accademia è evidente che tali canali sono venuti a mancare. Il Prelato Segretario ha illustrato le molteplici attività dell'Accademia, per la maggior parte sostenute dall'opera di volontariato dei membri, e ha sottolineato che la voce di spesa più onerosa è quella della rivista «Path». Mons. Paul Tighe ha riconosciuto il valore dell'opera svolta dall'Accademia, l'entità molto modesta della cifra richiesta e l'impossibilità per i membri di trovare per proprio conto i fondi. Tutti hanno concordato sul fatto che l'Accademia non può continuare la sua missione senza l'erogazione di una cifra minima necessaria. Mons. Tighe e la dott.sa Ciocca hanno promesso che troveranno una soluzione concordata per garantire tale finanziamento in concomitanza con la nomina del nuovo Presidente. Passando al *Forum 2020*, si è giunti alla formulazione dei titoli delle relazioni e alla scelta dei possibili relatori: il Prelato Segretario provvederà a contattarli quanto prima. È stata, infine, votata la terna di candidati da presentare a S.Em.za il Card. Ravasi per la nomina del nuovo Presidente da parte del Santo Padre.

– 28 maggio 2019: Ha partecipato alla riunione anche mons. Stefano Sanchirico, ufficiale del Pontificio Consiglio della Cultura, delegato per le Pontificie Accademie. Mons. Sanchirico ha ringraziato a nome del Pontificio Consiglio della Cultura il Prof. Réal Tremblay, giunto ormai al termine del suo mandato di Presidente; tutto il Consiglio si è associato a tali parole e ha espresso la propria gratitudine per la dedizione mostrata dal Prof. Tremblay in questi anni. Il Prelato Segretario ha poi presentato a mons. Sanchirico le attività dell'Accademia (pubblicazioni, *Forum*, sedute pubbliche) e le difficoltà finanziarie che da tempo affliggono l'istituzione. Mons. Sanchirico ha suggerito che potrebbe fare da tramite per individuare eventuali sponsorizzazioni, purché l'Accademia prepari dei progetti definiti con relativa previsione di spesa. Passando ai prossimi fascicoli di «Path», il Presidente emerito Manlio Sodi ha illustrato il sommario di «Path» 1 (2019), prevedendone la stampa per la metà di luglio; il Prof. Maspero ha esposto invece l'articolazione di «Path» 2 (2019), dedicato all'escatologia. È stato fissato al 31 agosto il termine per la consegna dei contributi da parte degli autori. Il Prof. Manlio Sodi ha chiesto che venga aggiunto un articolo su *eschaton* e liturgia; il Consiglio ha approvato. Riguardo alla Seduta pub-

blica, S.Em.za il Card. Amato ha proposto di tenerla il 23 ottobre; l'orario è fissato per le 18,30; la sede, l'aula magna dell'*Augustinianum*. Il Prelato Segretario ha comunicato che tra il 2019 e il 2020 sei accademici diventeranno emeriti; è stato stabilito di celebrare i tre emeritati del 2019 alla fine del *Forum internazionale* e i tre del 2020 in una Seduta successiva. A proposito del *Forum*, il Prof. Riccardo Ferri ha reso noto che tutti i relatori contattati si sono resi disponibili, eccetto il Prof. Zuccari; mons. Pasquale Jacobone ha suggerito alcuni nominativi per sostituirlo; tra le varie proposte il Consiglio ha scelto il Prof. Andrea Dall'Asta.

– 18 giugno 2019: Per la prima volta ha partecipato alla seduta del Consiglio il nuovo Presidente, S.E. Mons. Ignazio Sanna. Il Consiglio si è congratulato con Mons. Sanna per la sua nomina. Ogni membro ha presentato al Presidente il settore da lui curato: il Presidente emerito Manlio Sodi l'aspetto editoriale (rivista e collana); il Prof. Giulio Maspero la non facile situazione economica (sebbene la LEV abbia corrisposto all'Accademia i diritti maturati sui volumi della collana); il Prof. Giuseppe M. Salvati la situazione del sito *web* (di non agile gestione, dato che bisogna fare riferimento al Pontificio Consiglio della Cultura); il Prof. Paul O'Callaghan ha sollecitato un maggiore coinvolgimento dei soci nelle attività dell'Accademia. Dopo un vivace dibattito, Mons. Ignazio Sanna ha proposto di trovare sponsorizzazioni presso altre Istituzioni, presentando progetti che possano essere finanziati; il Prof. Salvati ha suggerito, inoltre, di fare inserire la rivista «Path» nella classifica del MIUR (chiedendo le necessarie informazioni sull'*iter* da seguire). Per quanto riguarda i prossimi fascicoli di «Path», il Prof. Sodi ha informato che all'inizio dell'estate il primo fascicolo sarà spedito agli abbonati; il Prof. Maspero ha presentato, invece, «Path» 2 (2019) sull'escatologia. A proposito della Seduta accademia del 23 ottobre, il Prof. Sodi ha comunicato che lui stesso farà la presentazione del volume, mentre la *Laudatio* di S.Em.za il Card. Amato sarò tenuta da S.E. Mons. Enrico dal Covolo. Al termine dell'ultima riunione dell'anno accademico, come da tradizione, è seguito un momento di convivialità fraterna.

GIOVANNI ZACCARIA

IMMITTE SPIRITUM PARACLITUM
TEOLOGIA LITURGICA
DELLA CONFERMAZIONE

Presentazione di

S. E. MONS. FRANCESCO PIO TAMBURRINO



LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA

ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMXVIII EDITA

PATH 18 (2019) 533-534

BARRAJÓN Pedro, *La primavera della Chiesa e l'azione dello Spirito. L'identità e missione dei Movimenti ecclesiali e delle nuove comunità*, IF Press, Roma 2018, 522 pp.

DONATI Pieraolo - MALO Antonio - MASPERO Giulio (Eds.), *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*, Routledge, London 2019, 200 pp.

FERRI Riccardo, *Testimonianza*, Cittadella, Assisi 2018, 134 pp.

GIERTYCH Wojciech, *The Spark of Faith. Understanding the Power of Reaching Out to God*, EWITN, Irondale (AL) 2018, 204 pp.; *Wiara a wolność* [«La fede e la libertà»], Wydawnictwo Giertych, Kórnik 2018, 148 pp.

MASPERO Giulio - BRUGAROLAS Miguel - VIGORELLI Iliaria (Eds.), *Gregory of Nyssa. In Canticum Canticorum. Commentary and Supporting Studies, Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)*, Brill, Leuven 2018, 591 pp.

MASPERO Giulio, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella Patristica greca*, Morcelliana, Brescia 2018, 394 pp.

MAZZINGHI Luca, *Weisheit*, Kohlhammer, Stuttgart 2018.

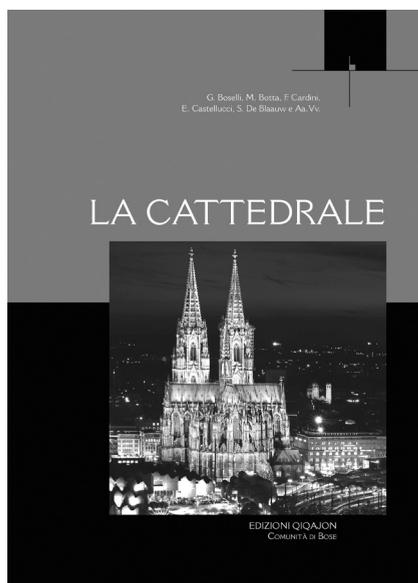
MELINA Livio - FRIGERIO Alberto (edd.), *Carlo Caffarra. Scritti su Etica, Famiglia e Vita (2009-2017)*, Cantagalli, Siena 2018, 320 pp.

MELINA Livio, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018, 184 pp.; *Discernir caso por caso ¿una clave para la moral conyugal?*, Didaskalos, Madrid 2018, 170 pp.; *Dodeog: wigiwa swaesinui giloeseo. Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*,

- Seoul 2018, 292 pp. [tr. coreana rivista e integrata con tre nuovi capitoli]; *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, EDILOJA Cía. Ltda, Loja-Ecuador 2018, 264 pp.
- PENNA Romano, *La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura*, EDB, Bologna 2018, 142 pp.
- SODI Manlio - TONIOLO Alessandro (edd.), *Missale Romanum. Editio typica 1962* [Monumenta Liturgica Piana 1. Ristampa con *Introduzione* in lingua italiana e inglese], LEV, Città del Vaticano 2018, XXXII + 1096 pp.
- STAGLIANÒ Antonio, *Shema'. Educarsi all'ascolto della parola di Dio*, Santocono, Rosolini (SR) 2018; *Pop-Theology per giovani. Autocritica del cattolicesimo convenzionale per un cristianesimo umano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018; *Giovani e Chiesa. Più fuori che dentro*, LDC, Torino 2018; *Sermones. La predicazione cristiana come cura della fede oggi*, Santocono, Rosolini (SR) 2018.
- SUSKI Andrzej - SODI Manlio - TONIOLO Alessandro, *Sacramentari Gregoriani. Guida ai manoscritti e concordanza verbale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018, 847 pp.
- ZAMBONI Stefano, *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale*, EDB, Bologna 2019.

RECENSIONES

PATH 18 (2019) 535-552



GOFFREDO BOSELLI (ed.), *La cattedrale. Atti del XVI Convegno liturgico internazionale. Bose, 31 maggio - 2 giugno 2018* (= Liturgia e vita), Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 2019, ISBN 978-88-8227-549-5, 308 pp. + 52 tavole, € 30,00.

Il XVI Convegno liturgico internazionale non ha deluso le aspettative dei partecipanti e ora non delude quelle dei lettori che si accostano – sulla linea dei precedenti – al presente volume, che affida i risultati all’interesse e alle attese di numerosi cultori e operatori. Dall’architettura alla pittura alla liturgia...: contesti e realtà che sono chiama-

te in causa di fronte al “tema” della cattedrale. Tema di attualità anch’esso, per il ruolo che ricopre nella vita della comunità diocesana e per l’interesse che suscita di fronte al visitatore. Ma anche per il bisogno di riprendere in più attenta considerazione il significato e il ruolo della cattedrale in ordine alla vita della Chiesa locale.

Le quattro parti in cui è strutturato il volume rispondono a una molteplicità di attese e di interessi che è opportuno evidenziare sia per un confronto con quanto affidato a queste pagine e sia per uno sviluppo delle dialettiche che qui si incontrano. Già nell’ampia *Prefazione* le diverse voci introducono a una lettura attenta: dal discorso di apertura di E. Bianchi,

agli interventi di V. Pennasso e di mons. C. Maniago, e ai messaggi del card. P. Parolin e di mons. N. Galantino.

I contributi della *prima parte* orientano a osservare «la cattedrale attraverso la storia». In questa linea si susseguono i testi di S. De Blaauw, *Casa, basilica, cattedrale. Modelli di comunità nei primi secoli cristiani*; F. Cardini, *La cattedrale nel medioevo. Il simbolo, il monumento*; G. Boselli, *Il segno della cattedrale oggi*; J. Geldhof, «*Pietre vive*». *Spazi liturgici per una Chiesa sinodale*.

Nella *seconda parte* lo sguardo si concentra sul vescovo e quindi sulla cattedra nella cattedrale: P. Tena Garrica, *Il vescovo nella sua cattedrale*; G. Cremascoli, *Sul simbolismo della cattedra episcopale nei primi secoli cristiani*; E. Castellucci, *La cattedrale, casa della Chiesa locale*.

I contributi della *terza parte* evidenziano aspetti della «vita della cattedrale»; in questa linea si collocano i contributi: M. Valdinoci, *Celebrare nella cattedrale secondo la riforma liturgica del Vaticano II. Alcuni casi in Italia*; R. Vosko, *Le cattedrali negli Stati Uniti. Trasformazione e innovazione*; F. Mollo, *Adeguare una cattedrale. L'esperienza della cattedrale di San Lorenzo ad Alba*; A. Minta, *Una nuova cattedrale? Il progetto per l'adeguamento della cattedrale di Berlino*; M. Botta, *Costruire una cattedrale*.

Finalmente, nella *quarta parte* si delineano «architetture di prossimità» ed «esperienze di comunità»: M. Abis, *Città e cambiamenti. Chiese e prospettive di sociologia urbana*; G. Drouin, *L'esperienza francese delle «Maison d'église»*. «*Casa chiesa: per quale uso?*»; P. Di Monte - I. Grávalos Lacambra, *Spazi di gratuità. Architettura a misura umana*; A. Gerhaards, *Prossimità e alterità. La cattedrale come spazio vitale nella città del XXI secolo*.

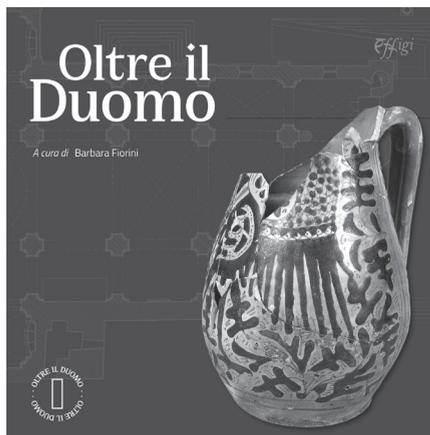
L'ampia e puntuale rassegna dei titoli dei contributi permette di cogliere da una parte la ricchezza di stimoli, di riflessioni e di prospettive che emergono dal confronto, e dall'altra di constatare l'attualità dell'insieme di queste riflessioni. I problemi posti dalle situazioni strutturali hanno certamente bisogno di confronti seri per non trovarsi di fronte a soluzioni – soprattutto in ordine all'adeguamento – che lasciano per lo meno perplessi. Ma le riflessioni chiamano in causa non solo gli aspetti celebrativi che possono risultare facilitati in ordine alla partecipazione dei fedeli, ma anche le sfide che a livello educativo si pongono per far comprendere il valore e il ruolo della cattedrale.

In un contesto qual è quello odierno il dialogo tra le diverse competenze, soprattutto a partire dalla “teologia della cattedrale”, interpella gli

operatori e i committenti secondo le varie discipline. Se l'attenzione oggi è posta in maniera determinante sull'adeguamento e sulla conservazione dei tesori architettonici e artistici propri della cattedrale, resta la sfida dell'educare a cogliere il valore della struttura per trasmetterne il significato e valorizzarne la funzione.

Il presente volume, sulla linea dei precedenti, lascia un segno eloquente in coloro che ne valorizzano i variegati contenuti. Per coloro che operano nello specifico ministero della teologia (si pensi all'ecclesiologia, alla liturgia, alla sacramentaria, alla pastorale, alla spiritualità...) il volume può costituire un prezioso richiamo a tematiche che rischiano di passare sotto silenzio in un tempo come il presente alle prese con ben altre problematiche.

MANLIO SODI



BARBARA FIORINI (ed.), *Oltre il duomo* (= Microcosmi delle arti 43), Edizioni Effigi, Arcidosso (GR) 2019, ISBN 978-8855240116, 329 pp., € 25,00, con ill. n.t. e f.t.

L'attenzione che da più parti viene riservata al contesto del duomo o della cattedrale chiama in causa numerose competenze e indagini che spesso rivelano aspetti di storia e di cultura che meritano essere posti in evidenza

per un comune vantaggio dell'orizzonte culturale e ambientale. Ne è un segno eloquente anche la presente pubblicazione che muovendosi da uno "scavo" di un pozzo riporta l'attenzione alla cattedrale e al suo ruolo.

L'opera si apre con presentazioni del vescovo mons. R. Cetoloni, del sindaco di Grosseto A. Vivarelli Colonna, dell'assessore alla cultura e al turismo L. Agresti, e del soprintendente A. Pessina.

La prima parte, dal titolo *Lo scavo del pozzo: un'occasione per l'analisi della cattedrale e del suo territorio*, racchiude i contributi di M. Sodi, *Dalla «cattedra» del Vescovo ad un luogo di salvezza e di grazia per un culto in*

Spirito e verità; B. Fiorini, *I vani ipogei della cattedrale di Grosseto: lo scavo, le relazioni con la città e con il territorio*; C. Citter, *Il contesto paleoambientale e le scelte locazionali nella lunga durata*; M. Mordini, *Grosseto nel Quattrocento: la civitas, le sue istituzioni, gli «spedali», la cattedrale e la canonica*; V. Mazzini, *Un Medioevo «ininterrotto»: i restauri della cattedrale di Grosseto tra Ottocento e Novecento*; G. Poggesi - C. Chelini - E. Chirico - C. Guerrini - C. Valdambri - M. De Benetti, *Museo della cattedrale e museo diffuso: archeologia e valorizzazione di un territorio*; M. Celuzza, *Anche i musei hanno una storia*.

Nella seconda parte, dal titolo *Lo scavo del pozzo: il contesto archeologico*, i contributi permettono di cogliere quanto emerso dai reperti; ecco i contributi specifici: G. Roncaglia, *I materiali ceramici del pozzo/cisterna del duomo di Grosseto*; Id., *Catalogo dei reperti ceramici*; R. Farinelli, *Boccali, sigilli di garanzia e «segni di proprietà». Note per la contestualizzazione di un corredo ceramico del XV secolo*; M. De Benetti, *Le tessere medievali*; G. Giachi - C. Capretti, *I reperti di legno dallo scavo del pozzo del duomo di Grosseto*; P. Pallecchi - G. Giachi, *Le Ceramiche rinvenute nel pozzo cisterna del duomo di Grosseto: caratterizzazione e considerazioni sulle tecniche di realizzazione. Le Malte utilizzate per la costruzione dell'ipogeo*; A. Sforzi, *I reperti faunistici*; C. D'Onofrio, *Caratterizzazione dei reperti vegetali (ritrovati nel pozzo sotto il duomo di Grosseto)*.

Nella terza parte, infine, il titolo *Dallo scavo alla valorizzazione*, richiama l'attenzione al come valorizzare quanto rinvenuto; nel contesto si muovono i contributi di S. Pozzi, *Il restauro dei reperti*; M. Mangiavacchi, *I beni artistici e la catalogazione*; A. Patacchini, *SICaR: l'esperienza di Grosseto*; C. Cavanna, *La speleologia urbana a Grosseto. Società Naturalistica Speleologica Maremmana*.

Il lettore che prende in mano il volume e che è interessato ai contesti ivi descritti non rimarrà deluso sia per la possibilità di confronto con i materiali – numerosi – qui presentati, e sia per le opportunità di suggestioni che possono essere riprese e attuate in contesti diversificati. Si rimane sorpresi – e positivamente – dal come si sia evoluta una complessa riflessione a partire da uno scavo, che ha permesso di cogliere segmenti di storia in qualche modo correlati alla vicenda della cattedrale. Le parole introduttive contestualizzano l'origine di quest'opera; le tre parti in cui sono racchiusi i numerosi contributi approfondiscono l'insieme dei risultati (a partire da quell'orizzonte teologico proprio della cattedrale, evidenziato nel primo

contributo, e che può risultare utile in particolare per i lettori di «Path»). Resta l'attenzione che da competenze diversificate va posta attorno a tutto ciò che costituisce il segno e il simbolo della cattedrale, che non è una semplice struttura sia pur carica di storia, ma l'emblema di una vita vissuta da una peculiare comunità di fede lungo i sentieri della storia.

In questa linea c'è da essere grati alla curatrice, Barbara Fiorini, che ha saputo coordinare un complesso lavoro armonizzando tante competenze per una finalità che ora appare esemplare nel suo esito finale.

DAMIANO PASSARIN



GOFFREDO BOSELLI (ed.), *Viste da fuori. L'esterno delle chiese. Atti del XIV Convegno liturgico internazionale. Bose, 2-4 giugno 2016 (= Liturgia e vita)*, Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 2017, ISBN 978-88-8227-500-6, 320 pp. + 99 tavole, € 30,00.

È doveroso riconoscere che l'iniziativa promossa quasi due decenni or sono dalla Comunità di Bose di mettere a confronto le più variegate competenze che s'intrecciano tra liturgia e arte-architettura è stata la carta vincente per intessere in dialogo quanto mai fruttuoso, sia pur condizionato dalla notevole

problematicità degli ambiti che vi si confrontano. Ne è un segno eloquente anche questo volume degli Atti che puntualmente, sulla linea di tutti i precedenti (e dei successivi a questo), impegnano nel prosieguo di un confronto che ha bisogno di essere sollecitato nello specifico di questo campo.

In tempi recenti è sembrato dover porre l'attenzione all'interno della chiesa per far sì che anche nei suoi tanti elementi e punti celebrativi possa trovarsi lo specchio di una comunità in preghiera. Il presente volume raccoglie elementi per soffermare lo sguardo all'esterno dell'edificio di culto.

Quali gli aspetti che traspaiono dalle pagine come autentica provocazione per l'oggi e per il domani, ma pur sempre con l'occhio alla storia?

Nell'ampia *Prefazione* più voci introducono alle riflessioni: i tre messaggi del card. P. Parolin, del card. R. Sarah e del card. G. Ravasi aprono la strada alla relazione di E. Bianchi che, come sempre, dà il tono all'insieme declinando il tema: *La chiesa come vangelo visibile*. N. Galantino si sofferma sul tema: *Costruttori di Chiesa*; mentre D.E. Viganò richiama l'attenzione sulla: *Chiesa in scena. Lo sguardo del cinema sulle chiese*.

Da queste premesse si muovono i contributi articolati in tre diverse parti. Seguiamone la successione.

Nella *prima parte*, dal significativo titolo *Immaginario e forme*, incontriamo questi contributi: B. Kastner, *L'immaginario delle chiese nell'architettura contemporanea: tenda, barca, manto, fabbrica...*; B. Daelemans, *L'eloquenza della forma: riconoscibilità nella pluralità di forme*; P. Portoghesi, *Plasmare una chiesa*.

Emblematico il titolo della *seconda parte*: *La facciata o la fatica del volto*. Questi i contributi: I. Saint-Martin, *L'annuncio della facciata: immagini, segni, simboli e scritte*; A. Longhi, *La facciata come cantiere*; A. Gerhards, *Accoglienza e distanza: lo spirito della facciata*; C. Zucchi, *Ideare una facciata*.

Nella *terza parte*, infine, i contributi declinano la simbolica relativa alla *Porta e soglia*. Questi i contenuti: S. Carillo, *Portali del Novecento: nuove porte per antiche e nuove chiese*; P. Janowiak, *Riti sulla soglia*; A. Oreglia d'Isola, *La soglia dell'ospitalità*; V. Gregotti, *La qualità urbana di una chiesa*; R. Moneo, *Un architetto vede da fuori*.

Chi prende in mano il volume – penso a colleghi che si muovono nell'ambito di alcune branche della teologia – è bene che scorra anzitutto le 99 tavole a colori o in b/n: vi troverà la migliore “introduzione” alla problematica né piccola né semplice relativa all'esterno della chiesa. Nell'impossibilità di declinare anche solo con poche parole i contenuti dei singoli autori, rimane la scelta – per tutti coloro che sono in qualche modo coinvolti nella problematica – a non privarsi del confronto con i risultati di un convegno che senza dubbio lascia il segno. Nel contesto della fede – annunciata, celebrata e vissuta – questo “capitolo” non è secondario. Lo sguardo ha bisogno di intercettare il luogo in cui il credente sa di ritrovare se stesso nell'espressione culturale, e il “curioso” un invito a entrare, ben consapevole che il condizionamento che scaturisce dal primo sguardo può

incidere nella visione culturale e spirituale dell'interno. Se il passato, pertanto, trasmette un messaggio "compiuto" e intangibile, resta l'immediato futuro per coloro che sono chiamati a progettare e quindi per le generazioni che nel tempo si confronteranno con il messaggio che proviene da un edificio-chiesa "vista da fuori".

MANLIO SODI

David Banon, Déborah Derhy

LO SPIRITO
DELL'ARCHITETTURA



DAVID BANON - DÉBORAH DERHY,
*Lo spirito dell'architettura. Dialogo
o Babele?* (= Liturgia e vita), Ed.
Qiqajon, Magnano (BI) 2014, ISBN
978-88-8227-423-8, 159 pp., € 15,00.

Anche se è trascorso un quinquennio dall'edizione (e un decennio dall'edizione originale apparsa a Parigi nel 2008), il contenuto risulta quanto mai di stretta attualità in quanto tende a portare un contributo particolare a quell'azione umana per eccellenza che è il costruire. Ogni costruzione è sempre occasione per trasmettere un messaggio attraverso una complessità

di linguaggi che, se armonizzati, riescono a trasmettere contenuti che si intrecciano con la sensibilità culturale più variegata. In questa linea la responsabilità dell'architetto ha bisogno di confrontarsi con una dimensione "spirituale" che sappia dare il tono a tutto l'edificio destinato al "sacro".

I due autori, specialisti di contesti ebraici, si muovono da una curiosa *Premessa: La torre e il tabernacolo*, per illustrare nell'*Introduzione* «modalità e motivazione del costruire». Da qui il *Prologo: Costruzione e dialogo*, che introduce al costruire come «prototipo dell'agire umano» a cominciare dalla costruzione di Babele e del *miškan*: il riconoscimento dei confini del cosmo. Da qui si delinea pure lo scopo della costruzione per sottolineare soprattutto il bisogno di dialogare con l'assolutamente Altro.

Le due parti che racchiudono l'approfondimento si articolano, a loro volta, in due sezioni. La prima si muove dal semplice titolo: *Una costruzione architettonica* per cogliere i termini del dilemma: «natura o cultura: la falsa dialettica» e, successivamente, l'altro aspetto: *Iniziativa umana o ordine divino*. I due momenti si intrecciano nell'evidenziare il fatto del "costruire" come la risposta all'interrogativo della natura al servizio della tecnica o della tecnica al servizio di Dio? E, ancora, la costruzione come "celebrazione" dei costruttori o glorificazione del Costruttore? Il percorso si muove tra dati biblici e prospettive filosofiche per declinare soprattutto la spiritualizzazione ("santificare") della natura. Il percorso si sviluppa ulteriormente per rispondere al dilemma: tutto questo è solo iniziativa umana o risposta a un ordine divino? Senza dubbio l'entusiasmo del costruttore ha bisogno di essere illuminato dal confronto con dati a partire da quelli biblici che riconducono a un «culto in obbedienza ad un comandamento».

La costruzione come esito di una «vocazione» è il titolo della seconda parte, che introduce a chiarire due "vocazioni": quella dello spazio e quella del tempo. Per lo spazio si pone l'interrogativo: *A chi appartiene il mondo?* La domanda riconduce l'attenzione sul riconoscimento dei confini del cosmo per giungere alla questione dell'orientamento! Per il tempo: *Chi è l'autore della storia?* Superato il dato di fatto che non sono gli oggetti dello spazio che fanno la storia, ma l'azione e la parola, emerge il vero motore della storia, la parola, e come trarre profitto dalle sue lezioni. Da qui un *Epilogo* che invita al dialogo tra opinioni quale chiave del successo di una costruzione.

L'agilità delle pagine costituisce un invito a una lettura attenta e proficua in vista di una "spiritualità" che si articoli su linee nuove e diversificate rispetto all'ottica più specificamente cristiana. Gli autori di cultura ebraica hanno il merito di aver aperto un dialogo che non può non coinvolgere qualunque altra cultura entro cui si muove il mondo dell'architettura finalizzata alla costruzione dell'edificio "sacro". E la bibliografia che completa l'opera ne è un segno eloquente e invitante.

MANLIO SODI



MON TIREI, *Il mistero dell'universo. Un dialogo tra scienza e fede* (= *Sapientia ineffabilis*, 19), IF Press, Roma 2019, ISBN 978-88-6788-172-7, 264 pp., € 20,00 (ill. n.t.).

La presente opera è frutto del lavoro di numerosi scienziati. L'autore Mon Tirei (pseudonimo letterario di Timur Timerbulatov), membro dell'Accademia delle scienze di Mosca, ne sintetizza i risultati sottolineando soprattutto il dialogo tra scienza e fede. In questa linea si pone il valore della *Presentazione* di S.Em.za il card. Ó.R. Maradiaga (che riportiamo in parte) e la *Postfazione*

nell'ottica della «ricapitolazione in Cristo», di M. Sodi.

Il mistero dell'universo. Un titolo affascinante e insieme rischioso, in quanto se da una parte sollecita lo sguardo a essere aperto su un orizzonte senza confine, dall'altra può dare adito a supposizioni ardite. I due aspetti, però, hanno bisogno di dialogare fra di loro perché è tipico della persona cercare di rispondere ai tanti *perché* che la vita e il desiderio di conoscere presentano all'intelligenza umana. L'opera che si apre con questo titolo – e per di più con un sottotitolo molto impegnativo –, si presenta come una lunga “lettera” scritta da un autore appassionato nella ricerca, che guarda al mistero della creazione nei suoi molteplici aspetti, per decifrarne qualche piccolo elemento con l'aiuto di risultati che provengono da numerosi ambiti della scienza.

In questa linea si tratta di accostare l'opera non per cercarvi formule o soluzioni definitive, ma con l'intento sapienziale di leggere le principali lettere di quell'alfabeto del macro e del microcosmo che parla di una mente suprema che ha pensato tutto e che continua a “scrivere” nel mistero della vita di ogni uomo con i segni del creato.

Nello sviluppo culturale dell'umanità le varie branche della scienza in tempi recenti hanno conseguito traguardi fino a poco fa impensabili, salvo le supposizioni o i teoremi o i postulati di grandi scienziati e pensatori anche dell'antichità. Ma i traguardi odierni si presentano come un modesto

approccio a tutto ciò che sembra racchiudere l'infinitamente grande o l'infinitamente piccolo della natura. Il percorso non termina, anzi: più la scienza percorre ipotesi o realizza traguardi, più si ritrova a dover constatare di aver appena scalfito una realtà, qual è quella della creazione, di cui non si riesce a immaginare il confine; né forse lo raggiungerà mai.

I sei capitoli entro cui si muove il pensiero dell'autore offrono al lettore la possibilità di confrontarsi con numerosi aspetti del mistero della creazione. Sono "percorsi" senza dubbio illuminati da una prospettiva di fede in Dio creatore. È in questa ottica che si riesce a trovare la risposta a un'infinità di *perché* e di interrogativi di vario genere che il lettore incontrerà disseminati in queste pagine. Nel loro insieme possono costituire un'ottima piattaforma per rimanere sempre in atteggiamento di ricerca.

Nel contesto, il dialogo fra scienza e fede viene a essere non un intralcio né una commistione di elementi diversi, ma un'opportunità per dare un senso non tanto alle leggi essenziali della natura e dell'universo quanto invece a un'ottica che può costituire un punto di riferimento per dare senso a tutto ciò che permane e rimarrà sempre un "mistero".

Ci vengono incontro e ci incoraggiano le prime parole con cui Cartesio dà l'avvio alla sua opera: *I principi della filosofia* (1644). In apertura egli scrive: «Poiché siamo nati infanti e abbiamo portato vari giudizi sulle cose sensibili prima che avessimo l'intero uso della nostra ragione, siamo allontanati dalla conoscenza del vero da molti pregiudizi, dai quali sembra che non possiamo liberarci se non cercando una volta nella vita di dubitare di tutte quelle cose in cui troveremo il benché minimo sospetto di incertezza».

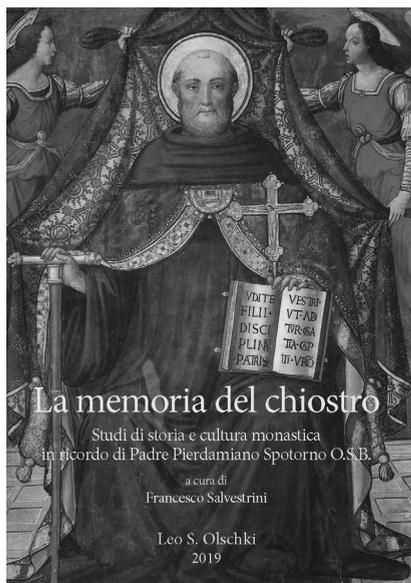
È questa «conoscenza del vero» che può orientare verso una comprensione del creato; comprensione che non potrà mai essere esauriente, dato il limite della natura umana. Qui si pone la luce della fede, di una fede che superando ogni fideismo invita a osservare il creato senza per questo condizionare la ricerca propria della scienza; anzi, incoraggiando la scienza a fare il proprio percorso, sempre accompagnato dalla consapevolezza di un limite che solo in un orizzonte superiore può trovare l'intento e l'energia per andare oltre, com'è possibile ipotizzare anche a partire da quanto elaborato dal pensiero di san Paolo presentato nella *Postfazione*, o argomentato da Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Fides et ratio* (1998).

Il titolo della collana in cui appare l'opera, «Sapientia ineffabilis», costituisce un richiamo e un invito. Il richiamo è a volgere lo sguardo a

quella *sapientia* che secondo la fede cristiana ha Dio come origine e termine ultimo. L'invito è a fare tesoro di quanto racchiuso in quell'*ineffabilis*: un termine che denota una realtà ma i cui contorni, e non solo, invitano a sollevare lo sguardo. Quando la scienza dice la sua *pen*-ultima parola, rimane sempre uno spazio che dà adito alle prospettive offerte dal mistero.

A conclusione dell'opera: *Le confessioni*, sant'Agostino scrive: «Il settimo giorno è senza tramonto e non ha occaso, poiché l'hai santificato affinché duri eternamente. Il riposo che tu hai preso il settimo giorno, una volta compiute le tue opere molto buone [...], quel riposo è per noi un segno che ci predice la voce del tuo Libro...» (XIII, 36,51). È questa «voce» dell'insieme della creazione che come un'*ineffabilis sapientia* può costituire come la stella polare di una lettura e insieme continuare a guidare e sorreggere la ricerca.

DAMIANO PASSARIN



FRANCESCO SALVESTRINI (ed.), *La memoria del chiostro. Studi di storia e cultura monastica in ricordo di Padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)* (= Studi sulle Abbazie storiche e Ordini religiosi della Toscana, 3), L.S. Olschki Editore, Firenze 2019, ISBN 978-8822-26590-6, X+767 pp., € 78,00.

Un vero e proprio “monumento” in memoria di Pierdamiano Spotorno è il volume che racchiude un'ampia serie di studi che ora appaiono in una recente e promettente collana che intende valorizzare pagine di storia relative alle abbazie e agli Ordini religiosi che hanno operato in Toscana. Il merito va riconosciuto all'avvocato Paolo Tiezzi Maestri appassionato bibliofilo e cultore di storia, e all'editore per le soluzioni grafiche così accurate.

Per coloro che hanno studiato nell'Istituto liturgico «S. Anselmo» in Roma confrontarsi con quest'opera sarà un motivo per rallegrarsi nel ritrovare questo omaggio all'allora segretario, sempre tanto accogliente e preciso. In questa linea è per me motivo di riconoscenza questa recensione sia per quegli anni e sia per la condivisione e l'incoraggiamento ricevuti in ordine alla pubblicazione del *Graduale Mediceo* (2 voll.) e del *Missale monasticum secundum ordinis Vallisumbrosae* (1503) apparsi nella collana «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica» rispettivamente come nn. 10-11 (2001) e 71 (2013) presso la LEV.

Il “certosino” lavoro del curatore è condensato in due pagine di *Premessa*: i 31 contributi sono articolati in tre sezioni; il tutto è completato da un profilo (*Un grato e affettuoso ricordo*) di padre Spotorno per opera della prof. Sofia Boesch Gajano. Per un'opera come questa ci saremmo aspettati un indice dei nomi, ma l'ampiezza del volume fa comprendere la difficoltà e invita, comunque, a immergersi nei singoli lavori.

La prima sezione raccoglie studi che offrono essenzialmente pagine di riflessione storica; anche se la lettura può apparire pesante, credo che almeno il percorso dei titoli permetta richiami puntuali ed eventuali occasioni di sviluppi: A. Benvenuti, *Berta di Cavriglia tra inventio erudita e devozione popolare*; C. Caby, *Influenze e insediamenti vallombrosani in Francia? Nuove risposte per una domanda superata*; F. Salvestrini, *La mobilità dei monaci nell'Ordine di Vallombrosa. Italia centrale e settentrionale, XI-XIV secolo*; M. Dell'Omo, *Montecassino in Umbria. Un visita canonica dell'abate vallombrosano Bono di san Fortunato di Todi alla dipendenza cassinese di san Magno di Quadrelli a Montecastrilli (Terni)*; S. Pagano, *Una fortunata conservatoria di Giovanni XXII per Vallombrosa (1322)*; P. Foschi, *L'abbazia vallombrosana di Santa Cecilia della Croara (Bologna) nel XIV secolo*; R. Zagnoni, *I monasteri vallombrosani della collina e montagna bolognesi nel periodo della decadenza: la visita pastorale del 1373*; U.A. Fossa, *Un piccolo monastero camaldolese nella diocesi di Fiesole in territorio di influenza vallombrosana: Santa Margherita di Tosina*; F.G.B. Trolese, *L'abate di San Daniele in Monte Smeraldo Rustega († 1474) e l'abbazia di Santa Giustina di Padova alla luce di un testamento del 1450*; M. Navoni, *Federico Borromeo e Vallombrosa nel carteggio della Biblioteca Ambrosiana*; G. Spinelli, *Vescovi vallombrosani in età moderna*; U. Paoli, *Il primo capitolo generale della Congregazione Vallombrosana-Silvestrina (26 aprile-8 maggio 1665)*; A. D'Ambrosio, *Le regole per la cucina di Monte Oliveto*

Maggiore (sec. XVIII); M. Mazzucotelli, *L'abate vallombrosano Francesco Maratti (1704-1777) lettore di botanica pratica alla Sapienza e prefetto dell'Orto Medico Accademico di Roma*; L. Roselli, *L'archivio del monastero di San Bartolomeo di Ripoli a Firenze*; S. Sassolini, *Le visite pastorali del vescovo di Fiesole mons. Ranieri Mancini agli istituti religiosi maschili nel 1789 e 1790. Le visite all'abbazia di Vallombrosa*; R. Cecchini, *Per una storia dei Vallombrosani fra Otto e Novecento. San Giuseppe, un insediamento nella diocesi di Pescia*.

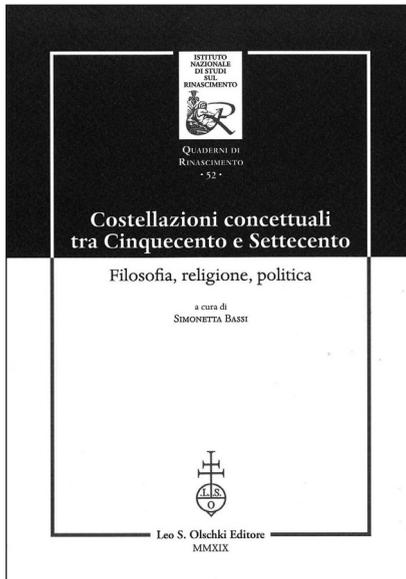
Nella seconda sezione l'orizzonte spazia tra filosofia, liturgia, codicologia e letteratura, con questi contributi: R. Nardin, *Il Cur deus homo di Anselmo d'Aosta. Ermeneutiche e prospettive*; A. Degl'Innocenti, *Un'inedita abbreviazione della Vita s. Iohannis Gualberti di Gregorio di Passignano (BHL 4400)*; S. Brambilla - M. Tagliabue, *Al «priere dormiglioso». Comunicare per lettera alla fine del Medioevo*; G. Farnedi, *Il breviario trecentesco di San Pietro di Perugia. Il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 461*; N. Togni, *Il Breviario Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 461. Descrizione codicologica, paleografica e dell'apparato decorativo*; D. Frioli, *Girolamo da Raggiolo e Giacomo da Pratovecchio: praeceptor e discipulus a Vallombrosa nella seconda metà del secolo XV*; R. Angelini, *L'ultimo Verino: i carmi in lode di san Giovanni Gualberto*; M. Sodi, *Il canto liturgico nei libri della riforma tridentina (1568-1614)*; G. Baroffio, *Appunti sulla Miscellanea di Zanobi Piazza (1636)*.

I contributi della terza parte, infine, si muovono nell'orizzonte tra arte e architettura: I. Moretti, *Per un atlante degli insediamenti vallombrosani: proposta di scheda*; M. Caperna, *Il monastero vallombrosano di Santa Prassede a Roma: caratteri dell'insediamento e vicenda urbana*; C. Fabbri, *Fra Diamante di Feo: un vallombrosano pittore nella Cappella Sistina (1478)*; A. Natali, *La quale poi fu posta in San Salvj. Osservazioni sulla destinazione e sulla cronologia del Battesimo di Cristo di Verrocchio e Leonardo*; L. Bencistà, *Artisti noti e meno noti per San Cassiano a Montescalari: Verrocchio, del Brina, Boccacci e Cornacchini in una descrizione della chiesa di don Fulgenzio Nardi*.

La molteplicità dei lavori più che un ostacolo costituisce un invito a tenere per quanto possibile ampio l'orizzonte dell'attenzione culturale. Attorno ad abbazie e Ordini religiosi si sono mossi capitoli importanti di cultura di vario genere, che hanno strutturato e dato vita al tempo dell'umanesimo e del rinascimento. Il merito del curatore dell'opera si unisce all'impegno che l'Ordine vallombrosano continua a perseguire secondo il proprio carisma.

Queste pagine chiamano in causa l'attenzione dello storico tra Medioevo ed età moderna, del filosofo, del liturgista, del letterato e dello studioso di codicologia. Sono ambiti che meritano la dovuta attenzione qualora si voglia comprendere una "pagina" di storia qual è quella abbracciata dai lavori qui raccolti e che offrono – secondo le diverse prospettive – un contributo prezioso per comprendere più in profondità idee ed eventi dell'età moderna.

MANLIO SODI



SERENA BASSI (ed.), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica* (= Pubblicazioni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Quaderni 52), L.S. Olschki Editore, Firenze 2019, ISBN 978-88-2226-633-0, VIII+187 pp., € 25,00.

Per un certo ambito accademico il titolo costituisce un invito allettante per entrare in un dialogo o, per lo meno, per confrontarsi o approfondirne gli aspetti, quello del tempo che abbraccia il periodo così detto del rinascimento. Un tempo certamente complesso, e proprio per questo bisognoso di studi e di

approfondimenti; la collana delle «Pubblicazioni» in cui appare la presente opera è senza dubbio meritoria.

Gli ambiti che qui vengono presi in considerazione sono subito annunciati nel sottotitolo: *Filosofia, religione e politica*. È interessante in opere miscelanee come questa osservare i singoli contributi per trarne poi alcune considerazioni. Questi i lavori introdotti dalla curatrice: M. Lenci, *Il sacerdozio universale e l'idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del «rational dissent»*; S. Bassi, *Lo spazio della profezia fra Bruno e Campanella*; L. Bianchi, *Il Rinascimento italiano tra*

Naudé e Bayle; L. Brotto, *Il tema della profezia e la figura di Savonarola nel Dictionnaire di Bayle*; A. Del Prete, *Che cosa ci insegna l'aristotelismo padovano? Immortalità dell'anima, empietà e problemi di metodo storico*; A. Angelini, *Lastro di Pietro Ramo all'alba del «nuovo giorno per la scienza». Le voci ramiste nelle enciclopedie di Bayle, d'Alembert e Diderot*; V. Lepore, *Dal metodo critico alla storiografia filosofica nel secondo illuminismo. Bruno, Cardano e Pomponazzi nell'Encyclopédie*; G. Paoletti, *I fantasmi di Hobbes. Ragione, religione e paura in alcune voci dell'Encyclopédie*; G. Mori, *Bayle nella Encyclopédie: modello o nemico?*

Nell'impossibilità di entrare in dialogo con tutti i contributi, resta anzitutto l'atteggiamento di doveroso ringraziamento per quanto offerto. Ogni lavoro è frutto di ricerca appassionata e di confronto con documenti e soprattutto con idee che da prospettive diversificate hanno posto il loro influsso nella costruzione di un tessuto culturale che poi rifluirà nell'illuminismo.

A partire dai tre termini del sottotitolo: *filosofia, religione e politica*, il lettore si lascia prendere da singoli specifici percorsi che nella loro unicità aprono uno squarcio o invitano a sollevare lo sguardo per cogliere idee portanti. Come evidenziato nell'*Introduzione*, «i saggi [...] mirano a mettere in evidenza la fitta trama di letture che sta all'origine di alcune strutture costitutive del pensiero della prima età moderna, dalla critica della religione al nuovo concetto di storia e alla nuova idea di conoscenza che si realizza nelle grandi enciclopedie sei-settecentesche» (p. VII).

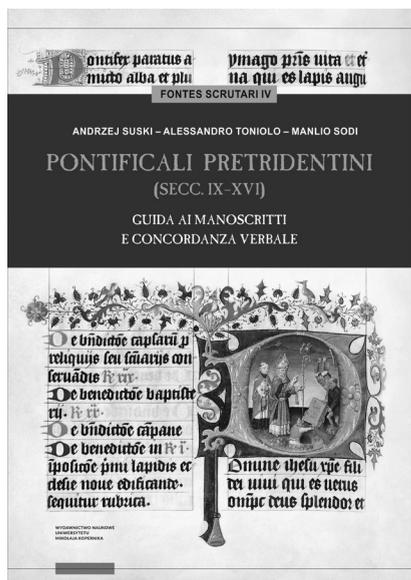
È un tempo, infatti, questo da considerarsi come un vero e proprio "laboratorio", determinato da un insieme di altri elementi con i quali risulta opportuno il confronto. Si pensi alla scoperta dei documenti del culto cristiano propri del primo millennio, alla logica che ha ispirato l'arte e soprattutto l'architettura ecclesiale (e non solo), al confronto con le nuove culture da poco apparse all'orizzonte mondiale, alla specificità vissuta del sacerdozio comune nelle tante forme della pietà popolare, ai capolavori musicali espressione anch'essi di un'idea filosofica o ancor più di una percezione religiosa... L'elenco potrebbe continuare proprio per cogliere quanto le prospettive appena accennate possono aver influito nei percorsi culturali qui delineati. Credo che il dialogo culturale abbia bisogno di continuare tenendo conto di una gamma di elementi che nel loro insieme permettono di continuare a dare forma a quell'*Encyclopédie* perennemente *in progress!*

E in questo orizzonte la teologia in genere e la teologia liturgica in particolare non si tirano indietro.

In conclusione, per muoversi nell'ambito di "costellazioni" è doveroso tener presente l'orizzonte di riferimento costituito: *a*) dagli elementi portanti del pensiero filosofico (supportato anche dalle prime edizioni a stampa tra il XV e XVI secolo) che poi influenzeranno anche la «rivoluzione scientifica» dal XVI secolo in poi; *b*) dalla storia della teologia (almeno occidentale; il termine "religione" può risultare un po' limitante) che permette di cogliere il metodo e i contenuti del nuovo percorso cosiddetto della «manualistica» successivo all'evento del Concilio di Trento e prima ancora alle *Summae* medievali; *c*) da quella complessa congerie di eventi politici che almeno in Europa ruotano attorno all'età dell'assolutismo, alla guerra dei trent'anni, alla prima rivoluzione inglese, al raggiungimento di un certo equilibrio europeo attraverso le guerre di successione per confluire poi nell'età dell'illuminismo.

Penso che il lettore si ritrovi perfettamente in linea con la curatrice quando auspica che «lo studio del pensiero della prima modernità possa oggi attuarsi solo attraverso un metodo che permetta di integrare materiali diversi [...], all'interno di una prospettiva storiografica basata sulla ricostruzione delle reti concettuali» (p. VII). Ed è proprio il problema del metodo che oggi continua a interpellare chiunque si accosti allo studio del pensiero, e quindi degli eventi, che dà vita a «costellazioni concettuali» non solo «tra Cinque e Settecento». Il volume ne offre un interessante contributo che è di stimolo anche per l'ambito teologico (e non solo religioso).

MANLIO SODI



ANDRZEJ SUSKI - ALESSANDRO TONIOLO - MANLIO SODI, *Pontificali pretridentini (secc. IX-XVI). Guida ai manoscritti e concordanza verbale* (= Fontes scrutari IV), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Miłołaja Kopernika, Toruń 2019, ISBN 978-83-231-4201-0, 732 pp. (s.p.).

Lo studio del libro liturgico costituisce da tempo un ambito di ricerca quanto mai vasto per la molteplicità di interessi che esso racchiude e cui può dare ulteriori sviluppi man mano che se ne approfondisce la storia. Il libro liturgico è un'opera *sui generis*, nel senso che i testi ivi racchiusi non appartengono a

un solo autore – quasi sempre sconosciuto –, ma sono la risultante di numerosi elementi costituiti essenzialmente dall'intreccio di tre ambiti: da una parte, la sorgente ispiratrice offerta dalla Sacra Scrittura che nella liturgia rinasce come Parola viva trasformandosi in preghiera; dall'altra, la sensibilità e preparazione teologico-liturgica di coloro che hanno predisposto i testi da proclamare nella celebrazione; infine, dall'orizzonte culturale in cui un determinato testo è stato pensato e poi affidato a espressioni linguistiche latine. Accostare, pertanto, un libro liturgico diventa motivo per cogliere nel singolo testo o nell'insieme di un formulario una prospettiva di teologia liturgica propria di uno specifico momento culturale: saper approfondire e avvalorare questa linea è un compito che chiama in causa molteplici e variegate competenze.

E i manoscritti? Perché questa specifica opera che, tra l'altro, si pone in linea con altre apparse recentemente? Possiamo ipotizzare ulteriori sviluppi? Esaurita ormai la serie delle pubblicazioni relative all'*editio princeps* e all'ultima *editio typica* dei libri tridentini (cf. le collane «Monumenta Liturgica Concilii Tridentini» e «Monumenta Liturgica Piana» editate dalla LEV), l'attenzione viene ora ricondotta alle fonti che hanno poi avuto il loro esito ufficiale nelle prime edizioni a stampa tra il XV e il XVI secolo, per confluire successivamente nell'edizione tridentina del XVI e XVII secolo. In questa linea, dopo le edizioni della *Guida ai manoscritti*, nella

collana «Veritatem inquirere» della Lateran University Press (Città del Vaticano), dei *Sacramentari e Messali pretridentini* (2016) e dei *Sacramentari gregoriani* (2018), e poi dei *Messali manoscritti pretridentini*, nella collana «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica» della LEV nel 2019, e anche delle Concordanze dei sacramentari, nella collana «Veterum et coaeorum sapientia» della LAS di Roma: *Gregorianum* (2012), *Veronense* (2013) e *Gelasianum* (2014), è ora la volta dei *Pontificali pretridentini* di rito romano.

L'ambito dei Pontificali – com'è ampiamente illustrato nell'*Introduzione* – richiede anch'esso una particolare attenzione in quanto mentre lo specifico libro si pone a servizio del ministero episcopale, dall'altra permette di cogliere – sempre attraverso i testi delle celebrazioni – vari aspetti propri della comunità di fede e insieme il ruolo della figura dell'*episcopus* quale successore degli apostoli e garante della comunione di ogni comunità locale. L'indicizzazione dei manoscritti – ben 848, lavoro sicuramente improbo! – intende essere una risposta al desiderio di tanti studiosi di avere a disposizione anche i frammenti per cogliere sia la sempre più ampia documentazione e sia l'eventuale evoluzione che un determinato testo o uno specifico formulario ha avuto lungo il tempo dell'età di mezzo, fino all'invenzione della stampa.

Chi si accosta a queste pagine si trova dinanzi a un repertorio che, con l'aiuto della *Concordanza verbale* (cf. pp. 541-715) e dei vari *Indici* (cronologico, topografico e luogo di conservazione) permette di cogliere una documentazione che, comunque, non presume di essere esauriente. Sicuramente molti archivi possono ancora riservare sorprese con ulteriore documentazione.

Edita dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Toruń (Polonia), la collana che ospita la presente opera – la quarta della serie – ha come titolo *Fontes scrutari*: un titolo che sembra esprimere al meglio non solo i risultati di un accostamento alle fonti, ma soprattutto un invito a proseguire nel cammino di ricerca. Continuerà ad avvantaggiarsene la storia del libro liturgico, che in definitiva è la risultante di una storia vissuta di fedeli e soprattutto di comunità di credenti in cammino nella storia.

GIUSEPPE RUPPI

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 18 (2019)

Editoriales

O'CALLAGHAN P., « <i>Gaudete et exsultate</i> ». <i>Chiamati alla santità sempre e dovunque</i>	3-6
MASPERO G. - WOŹNIAK R.J., « <i>Semper cum Domino erimus</i> ». <i>Ricerche di escatologia</i>	253-256

Studia

AMATO A., <i>José Sánchez del Río (28 marzo 1913 - 10 febbraio 1928). Ragazzo martire</i>	99-107
ASTI F., <i>La santità, punto d'incontro tra sacerdote e laico. L'esempio di San Vincenzo Romano e San Nunzio Sulprizio</i>	179-199
CALABRESE G., <i>Ecclesiologia ed escatologia. Una sinergia e una mutua tensione</i>	419-444
CAVALCOLI G., <i>La condanna dello gnosticismo nella Gaudete et exsultate di papa Francesco e i rimedi proposti dal Servo di Dio Tomáš Týn, OP</i>	83-97
DEL CURA ELENA S., <i>Escatología contemporánea. Un ámbito donde reconstruir teológicamente la esperanza</i>	307-350
DEL POZO G., <i>Edith Stein: memoria e icono crucificado del vínculo espiritual de la Iglesia con el pueblo judío</i>	201-216
GIRAUDO C., <i>Lucien Botovasoa: primo martire malgascio. Padre di famiglia - maestro di scuola - catechista</i>	123-148
JERUMANIS A.-M., <i>Il venerabile vescovo Boleslas Sloskans: «Hostia pro fratribus»</i>	165-178
KAETHLER A.T.J., <i>The God Who Draws Near to Us: A Ratzingerian Approach to Christology, Eschatology, and Protology</i>	399-418
KARAKUNNEL G., <i>Blessed Kunjachan: Mission of Mercy and Compassion</i>	109-121

LÉTHEL F.-M., <i>San Paolo VI testimone dell'amore di Cristo e della sua Chiesa</i>	149-163
MANOUSSAKIS J.P., <i>The Cup of Time: Christology and Eschatology</i>	445-459
MASPERO G., <i>Ontologia ed escatologia. Schizzo di teologia della storia</i>	351-370
MAZZINGHI L., <i>Escatologia biblica: note introduttive</i>	257-268
O'CALLAGHAN P., <i>Il significato ermeneutico della chiamata universale alla santità cristiana. Una riflessione intorno all'Esortazione apostolica Gaudete et exsultate</i>	23-41
O'CALLAGHAN P., <i>L'escatologia medievale. Elementi del pensiero di Tommaso d'Aquino</i>	291-306
PIETRAS H., <i>Escatologia patristica. Alcuni tratti</i>	269-289
RIZZO F. - SCARAFONI P., <i>La santità comunitaria è il sogno di Dio</i>	65-81
SCARAFONI P. - RIZZO F., <i>La santità comunitaria è il sogno di Dio</i>	65-81
SEDLMAIER F.X., « <i>Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig</i> » (Lev 19,2). <i>Aspekte der Heiligkeit im Alten Testament</i>	9-21
SMUNIEWSKI C., <i>Between Eternal Life, Politics and Peace: Thoughts on Contemporary Challenges for Eschatology</i>	479-494
STAGLIANÒ A., <i>Santità della/nella ragione. Prolegomeni a una futura pop-Theology come «teologia popolare o dell'immaginazione», in ginocchio e in uscita</i>	34-56
TREMBLAY R., <i>La sainteté effacée. Le cas de la veuve de l'obole du trésor du Temple</i>	57-63
VAN GEEST P., <i>Awareness of God's Incomprehensibility and his Presence as a Challenge for Mystical Theology and Eschatology as Subdisciplines of Theology</i>	461-478
WOŹNIAK R.J., <i>Methodological Prolegomena to the Trinitarian Eschatology</i>	371-397
ZACCARIA G., « <i>Perché Dio sia tutto in tutti</i> » (1Cor 15,28). <i>Lineamenti di escatologia liturgica</i>	495-523

Collectanea

BORDIGNON B., <i>L'educazione cristiana. Don Bosco e l'assistenza ai giovani</i>	233-249
DAL COVOLO E., <i>Ambrogio e Agostino maestri di teologia e di vita spirituale</i>	217-232

Vita Academiae

FERRI R., <i>Vita Academiae 2018-2019</i>	525-531
<i>Academicorum Opera anno MMXVIII edita</i>	533-534

Recensiones

D. BANON - D. DERHY, <i>Lo spirito dell'architettura. Dialogo o Babele?</i> Qiqajon, Magnano (BI) 2014, 159 pp. (M. SODI) ..	541-542
S. BASSI (ed.), <i>Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica</i> , L.S. Olschki, Firenze 2019, VIII+187 pp. (M. SODI).....	548-550
G. BOSELLI (ed.), <i>La cattedrale. Atti del XVI Convegno liturgico internazionale. Bose, 31 maggio - 2 giugno 2018</i> Qiqajon, Magnano (BI) 2019, 308 pp. (M. SODI)	535-537
G. BOSELLI (ed.), <i>Viste da fuori. L'esterno delle chiese. Atti del XIV Convegno liturgico internazionale. Bose, 2-4 giugno 2016</i> Qiqajon, Magnano (BI) 2017, 320 pp. (M. SODI)	539-541
B. FIORINI (ed.), <i>Oltre il duomo</i> , Edizioni Effigi, Arcidosso (GR) 2019, 329 pp., (D. PASSARIN)	537-539
F. SALVESTRINI (ed.), <i>La memoria del chiostro. Studi di storia e cultura monastica in ricordo di Padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)</i> L.S. Olschki, Firenze 2019, X+767 pp. (M. SODI)	545-548
A. SUSKI - A. TONIOLO - M. SODI, <i>Pontificali pretridentini (secc. IX-XVI). Guida ai manoscritti e concordanza verbale</i> Uniwersytetu Miłojaja Kopernika, Toruń 2019, 732 pp. (G. RUPPI)	551-552
M. TIREI, <i>Il mistero dell'universo. Un dialogo tra scienza e fede</i> , IF Press, Roma 2019, 264 pp., (D. PASSARIN)	543-545
Index totius voluminis 18 (2019)	553-555



X Forum Internazionale LO SPIRITO ARTISTA DIVINO ALL'OPERA...



27-28 gennaio 2020

Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 - Aula "Pio XI"

Lunedì 27 gennaio

Ore 9:30 Saluto del **Prof. Vincenzo Buonomo**, Rettore Magnifico della P.U.L.
Saluto di **S.E. Mons. Ignazio Sanna**, Presidente
Introduzione (**Prof. Riccardo Ferri**, Prelato Segretario)

Prima Sessione

Ore 10:00 Prolusione: Il cosmo, profusione di bellezza in cielo e sulla terra (**S.Em.za Card. Gianfranco Ravasi**, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura)

Ore 10:45 L'opera più alta e meravigliosa dello Spirito del Padre: il Figlio risorto
(**S.E. Mons. Bruno Forte**)

Ore 11:30 Pausa

Ore 11:45 Dibattito

Seconda Sessione

Ore 15:00 Assemblea dei soci ordinari

Ore 15:30 L'uomo "disegnato" a immagine del Figlio
(**Prof. Stefano Zamboni, S.C.J.**)

Ore 16:15 L'arte umana, prolungamento della bellezza divina. La pittura, viaggio verso il senso più profondo della vita.
(**P. Andrea Dall'Asta, S.I.**)

Ore 17:00 Pausa

Ore 17:15 La Chiesa Santa, madre dei Santi (**S.Em.za Card. Angelo Amato**)

Ore 18:00 Dibattito

Martedì 28 gennaio

Terza Sessione

Ore 9:00 Il culto della Chiesa e i luoghi del suo compimento: raggi di bellezza eterna nello spazio e nel tempo
(**Mons. Pasquale Iacobone**)

Ore 9:45 La bellezza invisibile e compiuta: angeli e beati
(**Prof. Marco Salvati, O.P.**)

Ore 10:30 Pausa

Ore 11:00 La visio Dei: eterna fruizione della bellezza divina
(**Prof. Réal Tremblay, C.S.S.R.**)

Ore 11:45 Dibattito

Ore 12:30 Conclusioni (**S.E. Mons. Ignazio Sanna**, Presidente)