

DOMENICO MAIO

Eschaton e Speranza: un orizzonte teologico per l'enciclica Spe salvi di Benedetto XVI¹ (seconda parte)

Infrastrutture antropologiche dell'escatologia cristiana

Tanto nella sua dimensione personale (sopravvivenza personale dell'individuo umano oltre la morte nella risurrezione), quanto nella sua dimensione comunitaria (pienezza dell'umanità e della sua storia alla "fine dei tempi"), l'eschaton cristiano si rivela *come dono*, cioè *come grazia assoluta di Dio in Cristo*, come partecipazione alla vita glorificata del Risorto.

Questo dato primordiale della rivelazione cristiana pone alla teologia la questione delle dimensioni previe, che rendono l'uomo e la storia, radicalmente capaci di ricevere il dono assolutamente gratuito, della loro pienezza trascendente oltre il tempo (aspetto particolare del problema teologico sul rapporto "grazia-natura").

Per trovare una risposta a tale questione si deve partire dall'analisi della speranza sperante dell'uomo dinanzi alla morte (eschaton personale) e dinanzi alla storia (eschaton comunitario).

La vita cristiana è intessuta di speranze concrete, sempre nuove e sempre penultime, attraverso cui l'uomo continua sempre a sperare oltre: ogni traguardo concreto raggiunto viene immediatamente superato dall'impulso dell'insopprimibile sperare oltretutto il raggiunto. Da questa esperienza sorge la questione: che cosa posso sperare definitivamente, in

* Il presente articolo costituisce continuazione alla prima parte pubblicata in «La Chiesa nel Tempo», XXIV, 3, (2008), p. 17.

¹ Tutto questo è stato ben esposto dal Vaticano II, in *Lumen Gentium*, cap. VII e *Gaudium et Spes*, 10-25.

ultima analisi? Qual è l'ultimo del mio sperare? Se le speranze intrastoriche compiute non possono sopprimere la speranza sperante, qual è il senso ultimo della vita umana, segnata radicalmente dallo sperare sempre sperante? Verso dove l'uomo è portato finalmente dalla sua speranza?

Questa domanda, a livello personale, urta frontalmente con l'esperienza e con la realtà di un limite, che fa di essa una questione significativa: il limite inevitabile della morte.

Allora, il "che cosa posso sperare" assume un realismo drammatico. La frontiera della morte pone radicalmente in questione il senso della speranza e della vita umana come totalità: lo sperare sperante dell'uomo si riduce all'ambito della sua esistenza nel mondo, o tende oltre la barriera della morte? Appare così che la questione circa *l'ultimo della speranza e della vita umana, come totalità*, si impone come valida e significativa. Se l'uomo non può tacere né sulla sua speranza né sulla morte, cioè, se non può fare a meno di porsi la questione del senso ultimo della sua vita, deve parlare del suo avvenire personale ultimo, della "ultimità" della sua esistenza. Ma la morte ha ancora da dire qualcosa da dire qualcosa di più sul senso ultimo della vita e della speranza dell'uomo. La questione posta dalla morte, anzi la questione che è la morte stessa, non ammette risposta che all'interno del dilemma seguente: *o sprofondamento della persona umana nel nulla, o transito a una vita nuova (sopravvivenza)*.

La morte come caduta nel nulla implicherebbe che la vita umana ha, come senso ultimo, il camminare verso il nulla finale. E questo nulla finale si ripercuoterebbe inevitabilmente nel nulla come sostegno ultimo di tutta la vita, cioè nel nonsenso come senso della vita. Tutte le speranze e tutto lo sperare dell'uomo tenderebbero finalmente verso il nulla: la speranza e la vita umana non sarebbero, in ultima analisi, che un fenomeno di miraggio, illusione totale e alienazione inguaribile.

Se, invece, la vita umana ha senso proprio in quanto sostenuta dalla speranza, vuol dire che la morte nella sua negatività rivela che il senso ultimo dello sperare radicale dell'uomo trascende la morte verso una vita nuova, che l'uomo non può raggiungere con le proprie risorse, ma soltanto sperarla fiduciosamente e riceverla come dono gratuito.

Questo atteggiamento, che corrisponde fedelmente alla situazione esistenziale dell'uomo dinanzi alla morte, costituisce la sua apertura a Dio come speranza ultima, cioè come Colui di cui l'uomo non può disporre

in nessun modo, ma soltanto accoglierlo come la Grazia assoluta della sua salvezza (apertura della morte alla grazia della risurrezione).

A livello comunitario di tutta l'umanità lungo la storia, portata avanti dalla speranza che unisce le generazioni nella stessa avventura verso il nuovo da venire, la questione *che cosa posso sperare* prende la forma *che cosa possiamo sperare?*

Verso dove va l'umanità e la sua storia? Verso un "ultimo" definitivo di pienezza immanente, infrastorica? Verso un processo indefinito, senza un nessun "ultimo" definitivo? Verso un "ultimo" trascendente riguardo alla storia? Ecco la questione sull'ultimità di senso della storia e della speranza dell'umanità: una questione il cui significato viene verificato nell'esperienza della speranza creatrice del divenire storico.

L'analisi di questa esperienza e della sua ripercussione nel divenire storico permette di formulare in un linguaggio significativo la risposta.

Il divenire storico è condizionato dalle seguenti costanti fondamentali dell'azione dell'umanità nel mondo:

La speranza sperante dell'uomo che ha spinto e continua a spingere le generazioni umane verso il nuovo da venire

L'oggettivazione dell'attività umana lungo i secoli, in avvenimenti storici concreti;

Il dislivello insuperabile fra speranza sperante e i risultati oggettivi raggiunti dall'umanità: lo sperare umano tende sempre oltre ogni meta raggiunta dall'umanità nella storia.

Appare così che la condizione radicale di possibilità del divenire storico sta nella trascendenza inesauribile dello sperare umano riguardo a tutto il nuovo già avvenuto o da avvenire all'interno della storia: la speranza sperante ha il primato ontologico assoluto sul divenire storico, e perciò lo trascende.

Una pienezza intrastorica definitiva e immanente della storia (K. Marx, E. Bloch) finirebbe in un vicolo chiuso: il dislivello tra la soggettività umana e la sua oggettivazione nella trasformazione della natura sarebbe radicalmente superata e allora l'umanità si troverebbe irrimediabilmente imprigionata nel carcere che essa stessa avrebbe edificato lungo la storia: l'uomo non potrebbe né sperare, né scoprire, né fare niente, nemmeno potrebbe avere coscienza di se stesso. Una volta soppressa la con-

dizione fondamentale, che rende possibile e significativo ogni suo rapporto con il mondo, l'umanità soccomberebbe per asfissia: la sua vittoria finale sarebbe in realtà la sua sconfitta definitiva, il suo assorbimento nella natura trasformata, cioè nell'opera delle sue mani.

L'interpretazione della storia come un processo immanente e indefinito implica logicamente l'assolutizzazione del divenire in quanto tale, senza nessun altro fine che il divenire stesso: mero divenire per divenire sarebbe il senso ultimo della storia.

La forza, che in ultima analisi spingerebbe incessantemente l'umanità in avanti, non potrebbe essere che la forza fatale del destino: pure in questo caso l'uomo resterebbe incarcerato nella fatalità nel non-senso.

Paradossalmente, tanto la pienezza immanente quanto il processo immanente indefinitivo della storia implicano la stessa sconfitta dell'umano e il non-senso della storia, perché ambedue dimenticano il primato della speranza sperante dell'umanità come radice ultima del divenire storico.

E allora, il divenire storico, nella sua struttura fondamentale del dislivello fra l'inesauribile sperare umano e tutti i risultati intrastorici raggiunti o da raggiungere, si rivela come permanentemente aperto a una pienezza metastorica, che l'umanità non può raggiungere da sé, ma soltanto accogliere come grazia assoluta: cioè, la storia è da se stessa aperta all'Avvenire Assoluto e trascendente, a Dio nella gratuità della sua venuta, della sua autorivelazione e autodonazione definitiva e ultima.

L'analisi dello sperare umano, nella sua dimensione personale e comunitaria ha mostrato che l'uomo porta in se stesso l'esperienza presente della sua "ultimità" (eschaton) e che questa esperienza giustifica la validità e la significatività del linguaggio sull'"ultimo" dell'uomo e della sua storia: il linguaggio prolettico (anticipatore) della speranza. Ma ha mostrato inoltre che la storia, in ogni momento del suo divenire, resta aperta alla grazia della venuta di Dio come Avvenire Assoluto (pienezza trascendente della storia), e che quindi la storia è da sé aperta all'eventualità di una irruzione di Dio in essa, cioè, aperta a un evento di rivelazione e di salvezza definitiva che anticipi effettivamente (non soltanto come eventualmente possibile) la venuta ultima di Dio e la pienezza ventura della storia. La fede cristiana sull'eschaton dell'uomo, del mondo e della storia, altro non è che la proclamazione di questo evento: CRISTO.

Originalità dell'escatologia cristiana

La comparazione è specialmente con l'escatologia dell'Antico Testamento, di cui perciò diamo una sintesi.

L'evento dell'Esodo e la sua comprensione crescente hanno marcato il pensiero di Israele su Dio, la vita umana, il mondo. Il "credo" di *Dt 26,3-10* sorto dall'esperienza dell'Esodo e dall'ulteriore riflessione ha preso la forma di narrazione degli interventi salvifici in cui Jahvè si è manifestato come Dio di Israele. La fede jahvista non è sorta come sacralizzazione dei cicli naturali, ma da una visione della storia portata da Dio verso l'avvenire, verso la terra promessa. La formula è: "io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo" (Cfr. *Es 6,7; Lv 26,22; Ger 7,23; Ger 11,4; Ger 24,7; Ger 30,22; Ger 31,1; Ez 37,27; 2Sam 7,24;*). Jahvè è il dio della promessa protesa verso l'avvenire. Il nome stesso di Jahvè indica una rivelazione del suo mistero nella storia. Il contenuto della promessa era *la terra*, ma il promettere di Dio punta oltre il contenuto concreto. Egli promette e compromette se stesso. Giustamente Moltman parla per l'Esodo di escatologia embrionale. Potremmo parlare di escatologia immanente nel contenuto, ma trascendente nella promessa. Escatologia aperta al *novum* che saranno la dinastia davidica e il Tempio, che a loro volta rinviano al futuro. La rovina della monarchia e del Tempio, sono state vissute nell'esperienza privilegiata dei profeti, nel paradosso del fallimento delle promesse nei contenuti storici, e della fedeltà di Jahvè, vissuta come promessa nuova: un atto nuovo di grazia di Javhè, definitivo: alleanza imperitura (cfr. *Gr 31, 31-32*). Questa visione profetica è un passo nuovo verso l'eschaton, ancora non trascendente, o almeno non proposto esplicitamente come tale. Uno sguardo di insieme ci mostra che c'è una dialettica costante fra la fedeltà di Jahvè e il suo agire imprevedibile.

L'escatologia cristiana si mostra originale sia riguardo ai profeti che ai libri apocalittici, canonici e non canonici. L'escatologia apocalittica era tutta rivolta al metastorico, come rottura totale fra la storia e il nuovo eone già deciso da Dio, e perciò preconosciuto. L'escatologia cristiana non è una somma delle escatologie, profetica e apocalittica. La sua originalità sta nell'atto salvifico già compiuto nella storia, con il suo nesso con l'"ultimo" finale. Gesù ha vissuto l'escaton prima di esprimerlo nel suo messaggio. Sono importanti per questo le parole di Gesù sul frutto della

vita nel regno del Padre (*Lc* 22, 17-18). Nel suo unico rapporto con il padre Gesù viveva l'escaton come già presente e venturo nella sua morte. Per questo il messaggio di Gesù si incentra sul Regno di Dio che sta già venendo e che verrà. Perde, quindi, importanza la questione se Gesù abbia alluso all'imminenza della parusia. È certo che Gesù si è rifiutato di dire quando verrà il Regno e l'ha riservato al Padre (cfr. *Lc* 17,20-23).

Dalle più antiche lettere di Paolo appare che le prime comunità hanno vissuto della realtà dell'evento salvifico definitivo della morte e risurrezione di Gesù e dell'attesa del suo ritorno. Tale è stata pure l'esperienza di Paolo, che vi ha anche riflettuto e ha approfondito teologicamente.

Potremmo così precisare le categorie paoline sull'escatologia:

Salvezza e vivere con Cristo e per Cristo (*Rm* 6); il credente vive già con Cristo, e continuerà dopo la morte.

Siamo già adesso riconciliati con Dio in Cristo, tanto più saremo salvi nella sua venuta (cfr. *Rm* 5, 10-11).

Siamo già giustificati nella fede, tanto più saremo salvi (cfr. *Gal* 2,15-16).

Adozione filiale (cfr. *Gal* 4,6) come partecipazione all'esperienza di Cristo. Ma ne attendiamo la piena manifestazione.

Lo Spirito dimora nel credente come principio e pegno della glorificazione futura (cfr. *Rm* 8).

Lettere della cattività. Siamo conresuscitati con Cristo e conglorificati , ma attendiamo la sua manifestazione gloriosa che sarà anche la nostra (cfr. *Col* 3,1-4).

Il presente e il futuro sono, per Paolo, mutuamente e strettamente legati. L'identità del Risorto e del Venturo fonda il legame fra anticipazione e futuro anticipato.

Gli scritti giovannei ci riservano una sorpresa. Sperare, speranza, attendere, attesa non appaiono mai nel quarto Vangelo e una volta sola in *I Gv* 3,3. Sembrerebbe che la speranza escatologica venga eliminata negli scritti giovannei. Il termine "vita eterne" designa una realtà già presente. In questo Bultmann ha creduto di trovare il fondamento per la deescatologizzazione del Nuovo Testamento, che inizierebbe negli scritti paolini e culminerebbe in quelli giovannei. Ma questo urta contro alcuni dati: *Gv* 13-17 ha come prospettiva dominante la morte e risurrezione di Gesù come ritorno al Padre, ma riguarda anche la sorte ventura dei credenti: *Gv* 14,1-3. Gesù entra nella dimora del Padre e

promette ai suoi la stessa sorte; Giovanni 17,24: parole che coincidono con 14,1-3: partecipazione dei credenti alla gloria del crocifisso risorto (cfr. *Gv* 13,31-36).

Anche prima del capitolo 13, il IV Vangelo parla sette volte dell'ultimo giorno (*Gv* 6,39; 6,40; 6,43; 6,54; 11,24; 12,48;) in cui Cristo resusciterà (futuro) i morti. Molte volte Giovanni parla della vita eterna al presente, ma altre volte usa lo stesso termine per descrivere la realtà futura, dopo la resurrezione. È difficile ammettere che nel IV Vangelo ci siano due escatologie discordanti. Per la Chiesa primitiva la resurrezione di Gesù era un fatto realmente accaduto, nella persona di Gesù: identità fra il crocifisso e il risorto. Per Bultmann la resurrezione non è qualcosa che è accaduto nella persona di Gesù. Il significato del Kerygma sarebbe che nella persona di Gesù, Dio ha insieme rivelato la condanna e riconciliazione dell'umanità. Ora questa concezione è in urto frontale con la fede della Chiesa primitiva. Se tale è la differenza divisione sulla resurrezione, diversissima sarà pure l'escatologia di Bultmann da quella della Chiesa primitiva. Secondo Paolo (cfr. *I Cor* 15) se Cristo non è risorto noi siamo i più disgraziati perché non abbiamo speranza dopo questa vita. La dottrina di Bultmann è un doctetismo esistenzialista. Non ha senso neanche la Croce, perché su di essa non si è compiuta la riconciliazione, ma solo si è rivelata, e non ha importanza se Cristo è morto nella fiducia o nella disperazione. La rivelazione poteva accadere in qualsiasi altro fatto. È nota la dipendenza di Bultmann da Heidegger. Ora Heidegger nelle sue opere, trascura completamente la speranza a cui dedica solo mezza pagina, dicendo che essa è una disposizione derivata e secondaria. Fondamentale è invece l'angoscia. Quando arriva al senso della morte come alternativa fra affondamento nel nulla o vita ulteriore, dice che è una questione che non si può risolvere. Bultmann sulla scia di Heidegger, annulla la speranza cristiana, perché dove non c'è avvenire non ci può essere speranza. Ora la questione della morte è cruciale nel Nuovo Testamento.

Caratteri propri dell'escatologia cristiana

Il "già e non ancora". Formula ben trovata (Culmann) da capire bene. La congiunzione "e" non indica pura aggiunta, ma mutua implicazione

fra il “già” e il “non ancora”. La salvezza si compie attualmente come anticipazione della salvezza ventura e viceversa. Conseguenza importante: è vero che San Tommaso parlava già di *fides inchoatio visionis* e *gratia inchoatio gloriae*, ma è vero che nella teologia successiva e nella predicazione si parlava della salvezza come puramente futura.

Diversità radicale con l'escatologia profetica che era solo annuncio della salvezza, e di una salvezza non chiaramente trascendente. Diversità radicale anche dall'escatologia apocalittica che era priva del “già” e del nesso fra storia e metastoria.

L'originalità dell'escatologia cristiana sta nel fatto che l'atto salvifico di Dio è già compiuto in Cristo ed è indivisamente storico e metastorico (Cristo morto e resuscitato).

L'escatologia cristiana integra tutte le dimensioni dell'esistenza umana: Dio, mondo, storia, uomini ecc.

L'escatologia cristiana risulta dall'interazione fra libertà di Dio e libertà dell'uomo. È l'uomo che fa la storia e la sua libertà viene potenziata nell'alleanza con Dio.

Dialettica fra speranza ed esigenza, compite nell'affidamento dell'uomo a Dio.