

Antonio Nitrola

Appunti del corso T302

Dogmatica III
b) Escatologia

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE

“ECCLESIA MATER”

Anno accademico 2012-2013

ad uso degli studenti

INDICE

Indice	2
Le tappe del corso.....	3
Introduzione.....	4
Parte prima.....	8
I.....	9
II.....	13
Parte seconda.....	18
III	19
IV.....	23
Parte terza	28
V	29
VI.....	32
VII	45
VIII.....	54
Appendice I	60
Appendice II	67
Appendice III.....	70

LE TAPPE DEL CORSO

Introduzione

Parte prima: Le “coordinate” dell’escatologia

- I. La coordinata orizzontale: postmodernità ed ermeneutica
- II. La coordinata verticale: escatologia: un termine, un trattato, una storia

Parte seconda: L’apertura escatologica della Scrittura

- III. L’eschaton: Dio futuro dell’uomo in Gesù Cristo
- IV. L’attesa della parusia e il rinnovamento del tempo

Parte terza: “De novissimis” ovvero “Sulla parusia”

- V. La parusia (I): il dato di fede e la sua interpretazione
- VI. La parusia (II): la risurrezione dei morti
- VII. La parusia (III): il compimento
- VIII. La parusia (IV): il giudizio

INTRODUZIONE

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν·
ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν,
καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova:
infatti il cielo e la terra di prima erano passati,
e il mare non c'era più

Ap 21,1

L'ultima parola che ho da dire [...] non è un concetto come la "grazia", ma un nome: Gesù Cristo.

Egli è la grazia, ed è lui l'ultimo, al di là del mondo, della chiesa, e anche della teologia. Non possiamo "catturarlo". Ma con lui abbiamo a che fare.

Ciò che mi ha occupato per tutta la mia lunga vita è stato dare sempre più rilievo a questo nome e dire: là...!

In nessun nome c'è salvezza, se non in questo.

E là appunto è anche la grazia. Là è anche l'impulso al lavoro, alla lotta; l'impulso alla comunione, all'essere insieme agli altri uomini.

Là è tutto quanto ho provato nella mia vita, nella debolezza e nella stoltezza.

Ma tutto è là.

KARL BARTH

BIBLIOGRAFIA GENERALE

A) MANUALE DI RIFERIMENTO

NITROLA A., *Trattato di escatologia*, 2 v., Cinisello Balsamo 2001-2010.

B) TRATTATI ADATTI AD UN USO SCOLASTICO

ANCONA G., *Escatologia cristiana*, Brescia 2003.

BORDONI M., CIOLA N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 2000².

CASTELLUCCI E., *La vita trasformata*, Cittadella 2010.

MOIOLI G., *L'”Escatologico” cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1994.

O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana*, Roma 2012 (or. ing.).

POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1990⁵ (or. sp.).

RUIZ DE LA PEÑA J. L., *L'altra dimensione*, Roma 1988 (or. sp.).

ID., *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996.

C) TRATTATI CLASSICI

BARTMANN B., *Manuale di Teologia Dogmatica*, III: “Sacramenti, Escatologia”, Alba 1949 (or. ted.).

BILLOT L., *Questiones de novissimis*, Roma 1902.

SAGÜÉS J. F., “De Novissimis seu de Deo consummatore”, AA.VV., *Sacrae Theologiae Summa, iuxta Constitutionem Apostolicam “Deus scientiarum Dominus”*, IV: “De sacramentis. De novissimis”, Madrid 1962⁴, 825-1030.

TANQUEREY A., “De Deo remuneratore seu eschatologia”, *Synopsis theologiae dogmaticae*, III: “De Deo sanctificante et remuneratore seu de gratia, de sacramentis et de novissimis”, Paris 1930²¹, 751-858.

D) ALTRI TRATTATI

BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V; “L'ultimo atto”, Milano 1985 (or.

ted.; sp.).

BOFF L., *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi 1984³, (or. port.; sp.).

COLZANI G., *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Milano 2001.

BRUNNER E., *L'eternità come futuro e tempo presente*, Bologna 1973 (or. ted.).

KEHL M., *Eschatologie*, Würzburg 1988 (sp.).

LIBANIO J. B., BINGEMER M. C. L., *Escatologia cristiana*, Assisi 1988 (or. port.).

Mysterium salutis, X, Brescia 1978, 557-594; XI, Brescia 1978.

MOLTMANN J., *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998 (or. ted.; ing., fr., sp.).

PANNENBERG W., *Teologia sistematica*, III, Brescia 1996 (or. ted.; ing.).

RATZINGER J.-BENEDETTO XVI, *Escatologia*, Assisi 2008 (or. ted.; sp., ing., fr.).

TAMAYO-ACOSTA J.-J., *L'escatologia cristiana*, Roma 1996 (or. sp.).

E) SAGGI

AA.VV., "Escatologia", *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, XVI, Roma 1997.

AA.VV., "La fine dei tempi. L'escatologia giudaica e cristiana antica. Sacrofa-
no 15-17 ottobre 1998", *Annali di storia dell'esegesi* 16 (1999) n. 1.

ALFARO J., "Riflessioni sull'escatologia del Vaticano II", R. LATOURELLE (a
cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*,
1962/1987, II, Assisi 1987, 1049-1060 (sp., fr., ing.).

BALTHASAR H. U. VON, "Lineamenti di escatologia", *Lo Spirito e l'istituzione*,
Brescia 1979, 352-391 (or. ted.).

CANOBBIO G., FINI M. (a cura di), *L'escatologia contemporanea. Problemi e
prospettive*, Padova 1995.

CASTELLUCCI E., "Nella pienezza della gioia pasquale. La centralità

dell'ermeneutica nell'escatologia cristiana”, *Sacra Doctrina* 43 (1998) n. 3-4.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia* (1992), CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (a cura di), *Temi attuali di escatologia*, Città del Vaticano 2000, 39-86.

KEHL M., *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, Brescia 2001 (or. ted.).

LADARIA L. F., “Les grandes lignes actuelles de la théologie des ‘eschata””, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 45 (1993) 21-41.

“Le realtà ultime nella predicazione e nella teologia”, *CivCatt* 138 (1987) IV, 313-323.

MARTINI C. M., *Credo la vita eterna*, Cinisello Balsamo 2012.

MASCIARELLI M. G., *Maria icona di speranza per gli uomini e le donne del terzo millennio*, Milano 2000.

MOLTMANN J., *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Brescia 2004 (or. ted.; ing.).

OSSORGUINE N., “Eschatologie et cycles liturgiques”, A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (a cura di), *Eschatologie et liturgie. (Conférences Saint-Serge XXXI^e semaine d'études liturgiques, Paris 26-29 juin 1984)*, Roma 1985, 207-226.

SCHILLEBEECKX E., “Riflessioni sull'interpretazione dell'escatologia”, *Concilium* 5 (1969) 1, 58-73.

“Vigilare nell'attesa della venuta del Signore”, *CivCatt* 143 (1992) IV, 437-449.

WESTERMANN C., *Principio e fine nella Bibbia*, Brescia 1973 (or. ted.).

Parte prima

Le “coordinate” dell’escatologia

Ogni discorso è sempre situato, in quanto hic et nunc utilizza materiale esistente, quanto meno nelle parole, e perciò è sempre un “tradurre”, più o meno originale, qualcos’altro. Anche quello teologico non sfugge a questa realtà ermeneutica. Anch’esso deve fare i conti con un dato che cerca di “portare avanti” e, in questo modo, viene a proporsi come parola rivolta, invito al dialogo, annuncio, appello. Due sono le coordinate entro cui si snoda il discorso di colui che parla, il quale, anche se attraverso una sua libera, o addirittura “creativa”, elaborazione, deve pur sempre considerarle.

Una coordinata è quella “orizzontale”, ossia quella del contesto, in cui il discorso si forma e di cui deve rispettare la “lingua” se vuole essere comprensibile e diventare elemento di quel dialogo che è la storia degli uomini. Questo contesto è lo stesso sia per le scienze empiriche, come per quelle umane e perciò anche per la teologia: è quell’oggi, quell’hic et nunc, che non si può non tenere presente se si vuole restare con i piedi per terra. Lo chiamiamo postmodernità.

L’altra coordinata è quella “verticale”, ossia quella della storia, costituita dalla tradizione, dal “passato”, da ciò che è stato detto ed è stato affidato all’ascolto del domani: un vero patrimonio di cui non si può, neanche volendolo, fare a meno. Per la teologia questa tradizione è innanzitutto quella con la maiuscola, ma anche quella con la minuscola rappresentata dalla storia della teologia, qui per noi particolarmente quella del trattato escatologico, una storia in cui ogni teologo si pone – si deve umilmente porre! – come l’ultimo anello di una catena.

Iniziamo così il nostro trattato avvicinando queste due coordinate per individuare come il “luogo” in cui il discorso escatologico prenderà una forma significativa e perciò capace di farsi comprendere.

I

LA COORDINATA ORIZZONTALE: POSTMODERNITÀ ED ERMENEUTICA

TESTI: Eco (24), Gadamer (26), Heidegger (29), Ratzinger (46), Sini (52), Heidegger (58).

1. Postmodernità e globalizzazione

(*Trattato*, I, 106-137)

- 1.1. Moderno, *post*-moderno
- 1.2. Heidegger, il *Ge-stell* e la globalizzazione tecnica
- 1.3. Tecnica, nichilismo e frammentazione del senso

2. Postmodernità ed ermeneutica

- 2.1. “Ormai solo un Dio ci può salvare”
- 2.2. Pensiero calcolante e pensiero meditante
- 2.3. Pensare come ermeneutica
- 2.4. L’ermeneutica e le *due* origini dell’Occidente
- 2.5. Una teologia ermeneutica?

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SUL TERMINE E IL CONCETTO DI POSTMODERNITÀ

BRAGUE R., *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Milano 1998 (or. fr.; sp.).

CACCIARI M., *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1994.

GANERI M., *Postmodernismo*, Milano 1998.

JAMESON F., *Postmodernismo ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*, Roma 2007 (or. ing.).

KÖHLER M., "Postmodernismo': un panorama storico-concettuale", *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*, P. CARRAVETTA e P. SPEDICATO (a cura di), Milano 1984, 109-122 (or. ted.).

SALAMONE N., *Postmodernità. Quotidiano e orizzonte nella società contemporanea*, Roma 1999.

SEVERINO E., "Senso e destino dell'Europa", *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma 1989², 9-25.

B) SUL PENSIERO NELLA E DELLA POSTMODERNITÀ

AA.VV., *Prospettive etiche nella postmodernità*, Cinisello Balsamo 1994.

GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

HEIDEGGER M., "L'abbandono", *L'abbandono*, Genova 1989, 25-43 (or. ted.).

ID., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Parma 1976 (or. ted.).

LUHMANN N., *Osservazioni sul moderno*, Roma 1995 (or. ted.).

LYOTARD J. F., *La condizione postmoderna*, Milano 1987³ (or. fr.; sp., ing., ted.).

MARCOLUNGO F. L., *Provocazioni del pensiero post-moderno. Contributi al LIII Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate*, Torino 2000.

NITROLA A., *Pensare l'attualità*, Roma 2005.

VATTIMO G., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultu-*

ra postmoderna, Milano 1985 (sp., fr., ing.).

ID., *Credere di credere*, Milano 1996.

VOLPI F., *Il nichilismo*, Roma-Bari 1996.

C) SUL PENSARE TEOLOGICO NELLA POSTMODERNITÀ

ANTISERI D., VATTIMO G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli 2008.

CESCON B., *La liturgia nel postmodernismo*, Citta del Vaticano 2012.

COSENTINO F., *Un Dio possibile. Cristianesimo immaginazione e "morte di Dio"*, Assisi 2009.

GENRE E., *Con quale autorità? Ripensare la catechesi nella postmodernità*, Torino 2008.

LORIZIO G., "Prospettive teologiche del postmoderno", *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 539-559.

MANNION G., *Chiesa e postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo*, Bologna 2009 (or.ing.).

MENDOZA-ÁLVAREZ C., *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*, Guadalajara, 2010 (fr.).

METZ J. B., "Verso una teologia post-idealistica", *Sul concetto della nuova teologia politica: 1967-1997*, Brescia 1998, 81-92 (or. ted.; sp.).

SABETTA A., "Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità", G. LORIZIO (a cura di), *Teologia fondamentale*, III: "Contesti", Roma 2005, 127-170.

SEQUERI P., *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011.

D) SULL'ERMENEUTICA E L'ERMENEUTICA TEOLOGICA

"Fine della *koiné* ermeneutica?", *Fenomenologia e società* 23 (2000).

EBELING G., "Hermeneutik", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen 1959, 242-262.

FERRARIS M., *Storia dell'ermeneutica*, Milano 1989².

- GADAMER H. G., *Verità e metodo*, Milano 1989⁶ (or. ted.; ing.; fr.).
- GEFFRÉ C., “Dall’ermeneutica filosofica all’ermeneutica teologica”, G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia e teologia nel futuro dell’Europa*, Genova 1992, 131-144.
- ID., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002 (or. fr.).
- HEIDEGGER M., “Da un colloquio nell’ascolto del linguaggio”, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1990, 83-125 (or. ted.; ing.).
- ID., *Essere e tempo*, Milano 2006 (or. ted.; ing.; fr.; sp.).
- JEANROND W. G., *L’ermeneutica teologica*, Brescia 1994 (or. ing.; fr.).
- KERÉNYI K., “Origine e senso dell’ermeneutica”, *Archivio di filosofia* 31 (1964): “Ermeneutica e tradizione”, 129-137 (or. ted.).
- MOLINARO A. (a cura di), *Il conflitto delle ermeneutiche*, Roma 1989.
- MORETTO G., “Ermeneutica teologia”, *Hermeneutica* 4 (1997) 137-170.
- PLEBE A., EMANUELE P., *Contro l’ermeneutica*, Bari 1990.
- RICOEUR P., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia 1977 (or. fr.).
- SCHILLEBEECKX, “Verso un impiego cattolico dell’ermeneutica. Identità della fede nella sua reinterpretazione”, E. SCHILLEBEECKX, P. SCHOONENBERG, *Fede e interpretazione*, Brescia 1985², 25-81 (or. ol.).
- TODISCO O., *Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura*, Roma 1994.
- VATTIMO G., “Ermeneutica nuova koiné”, *Etica dell’interpretazione*, Torino 1989, 38-48.

II

LA COORDINATA VERTICALE: ESCATOLOGIA: UN TERMINE, UN TRATTATO, UNA STORIA

AT: Sir 7,36

TESTI: von Balthasar (4), Barth (13), Congar (20), Daniélou (22), Jüngel (30), Moltmann (33), Pannenberg (39), Sagüés (47).

1. “Escatologia”

1.1. Etimologia: ἔσχατος/ον - λόγος

1.2. L’oggetto dell’*escato-logia* nella teologia recente

- Escatologia come discorso sulle realtà ultime
- Escatologia come discorso sul futuro
- Escatologia come discorso sul definitivo
- Escatologia come prospettiva di tutta la teologia

2. Il trattato escatologico e la sua storia

(*Trattato*, I, 28-90)

2.1. Origine e sviluppo

- Il *Prognosticum futuri saeculi* e la teologia medioevale
- Il “*De novissimis*” e la sua crisi

2.2. La svolta escatologica del XX secolo

- Escatologia trascendentale: Barth, Bultmann
- Escatologia e *historia salutis*: Cullmann, Pannenberg
- Escatologia e cristologia: Congar, Daniélou
- Escatologia ed ermeneutica: von Balthasar, Rahner
- Escatologia e teologia politica: Moltmann, Metz

3. Il trattato escatologico nella postmodernità

(Trattato, I, 90-99; 207-251)

3.1. Un trattato “in questione”

3.2. La questione del linguaggio dell’escatologia

- Linguaggio simbolico?
- Linguaggio analogico?
- Linguaggio metaforico: la μεταφορά dell’escatologia

3.3. La portata “pratica” della metafora e dell’escatologia

Excursus: escatologia ed escatologie

Nel discorso sull’escatologia cristiana non possiamo non considerare che essa rappresenta una delle varie escatologie delle tante “culture” religiose presenti e passate. D’altra parte, però, a questa importante questione, che situa il discorso teologico in un panorama più ampio, non possiamo dedicare un’esplicita attenzione. Rimandiamo, allora, al chiaro, anche se estremamente schematico, testo del famoso storico Jacques Le Goff, che riportiamo di seguito. Riguardo un tema così importante, in un’epoca in cui la mentalità “ecumenica” si impone con sempre maggiore urgenza, al procedere del nostro trattato basta il tenere a mente “che non siamo soli” e che alla fine il confronto a cui la teologia è chiamata, in se stessa e nelle sue varie discipline, quindi anche nell’escatologia, non è riducibile ad uno spesso ristretto dialogo intra moenia. Per un eventuale approfondimento si possono vedere gli spunti bibliografici relativi.

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SULL'ETIMOLOGIA DEL TERMINE ἔσχατος

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue graeque* (nouvelle édition avec supplément), Paris 1999, 380.

KITTEL G., “ἔσχατος“, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1967, 995-1000 (or. ted.; ing).

B) SULLA STORIA DEL TRATTATO ESCATOLOGICO

DALEY B., *The Hope of Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.

FERNANDEZ A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticon futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, a cura di T. STANCATI, Napoli 2012.

MOIOLI G., “Dal ‘De novissimis’ all’escatologia”, *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576.

MULLER-GOLDKUHLE P., “Le diverse accentuazioni postbibliche del pensiero escatologico nel corso della storia”, *Concilium* 5 (1969) 1, 40-57.

POZO C., “La doctrina escatológica del ‘Prognosticon futuri saeculi’ de San Julián de Toledo”, *Estudios eclesiásticos* 45 (1970) 173-201.

SCHMAUS M., GRILLMEIER A., SCHEFFCZYK L., SEYBOLD M. (a cura di), *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV: “Sakramente-Eschatologie”, Freiburg-Basel-Wien 1971-1987, e precisamente: B. DALEY, “Patristische Eschatologie”, B. DALEY, J. SCHREINER, H. E. LONA, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, IV/7a, 84-248; L. OTT, E. NAAB, *Eschatologie in der Scholastik*, IV/7b; E. KUNZ, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, IV/7c/1; P. SCHÄFER, *Eschatologie. Trient und Gegenreformation*, IV/7c/2; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, IV/7c.

STANCATI T., “Alle origini dell’Escatologia cristiana sistematica: il *Prognosticon futuri saeculi* di San Giuliano di Toledo (sec. VII)”, *Angelicum* 73 (1996) 401-433.

C) SULLA SVOLTA ESCATOLOGICA DEL XX SECOLO

BALTHASAR H. U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967 (or. ted.; sp.).

BARTH K., *L'Epistola ai Romani*, Milano 1989² (or. ted.; fr., ing.).

BULTMANN R., *Storia ed escatologia*, Brescia 1989 (or. ted.; fr, ing.).

CONGAR Y., “ Il purgatorio”, AA.VV., *Il mistero della morte*, Alba 1958, 224-272. (or. fr.).

CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Bologna 1965 (or. ted. ; sp., fr., ing.).

DANIÉLOU J., “Christologie et Eschatologie”, *Das Konzil von Chalkedon*, A. GRILLMEIER, H. BACHT (a cura di), III, Würzburg 1954, 269-286.

METZ J. B., *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969 (or. ted.; sp., fr., ing.).

MOLTMANN J., *Religione, rivoluzione e futuro*, Brescia 1971 (or. ing.; il saggio “Religion, Revolution and The Futur” si trova: sp.: “Religión, revolución y futuro”, *El futuro de la esperanza*, W. CAPPS (a cura di), Salamanca 1972; ted.: “Umkehr zur Zukunft”, *Umkehr zur Zukunft*, München-Hamburg 1970).

ID., *Che cos'è oggi la teologia?* Brescia 1991 (or. ted.; sp., ing.).

PANNENBERG W., “Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione”, W. PANNENBERG (a cura di), *Rivelazione come storia*, Brescia 1969, 161-195 (or. ted.; ing.).

RAHNER K., “Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche”, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Brescia 1969, 399-440 (or. ted.; sp., fr., ing.).

D) SULLA QUESTIONE DEL LINGUAGGIO

CACCIARI C. (a cura di), *Teorie della metafora*, Milano 1991.

ECO U., “Il modo simbolico”, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1996, 199-254 (ing.).

ID., “Metafora e semiosi”, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, 141-198.

FAUSTI S., *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una*

ermeneutica teologica, Bologna 2012.

GRECO C., MURATORE S., *La conoscenza simbolica*, Cinisello Balsamo 1998.

JÜNGEL E., *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Berlin 1964.

MELCHIORRE V., “Linguaggio analogico e linguaggio dell’essere”, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Milano 1993⁴, 166-190.

MOLINARO A., “Domande sull’analogia”, G. CASSETTA (a cura di), *Origini e sviluppi dell’analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Roma 1987, 17-36

RICOEUR P., JÜNGEL E., *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 1978 (or. ted.).

RICOEUR P., *La metafora viva*, Milano 1976 (or. fr.; sp., ing., ted.).

SINI C., “La funzione simbolica del linguaggio”, A. ALES BELLO, A. MOLINARO (a cura di), *Il linguaggio. Struttura espressione simbolo referenza*, Roma 1984, 65-77.

WUNENBURGER J. J., *Filosofia delle immagini*, Torino 1999 (or. fr.).

E) SULLE ESCATOLOGIE NON CRISTIANE

BOWKER J., *La morte nelle religioni. Ebraismo Cristianesimo Islam Induismo Buddismo*, Cinisello Balsamo 1996 (or. ing.).

CASPAR R., “L’eschatologie Musulmane”, *StMiss* 32 (1983) 195-218.

CRAGG K., “Finality in Islam”, *StMiss* 32 (1983) 219-230.

DHAVAMONY M., “Hindu Eschatologie”, *StMiss* 32 (1983) 143-180.

GRAVRAND H., “Eschatologie Africaine”, *StMiss* 32 (1983) 25-47.

Gruppo di ricerca e di informazione sulle sette, *Il destino dell’uomo secondo i cattolici e secondo le sette*, Leumann 1991.

MORALDI L., *L’aldilà dell’uomo, nella civiltà babilonese, egizia, greca, latina, ebraica, cristiana e musulmana*, Milano 1985.

WAYMAN A., “Eschatology in Buddhism”, *StMiss* 32 (1983) 71-94.

Parte seconda

L'apertura escatologica della Scrittura

Dopo aver analizzato le due coordinate del trattato escatologico odierno, per riuscire a cogliere la concreta possibilità che ha di parlare come “vangelo” e non soltanto come generico discorso scientifico, dobbiamo considerare che esso, proprio perché è teologico, non può che essere cristocentrico, cioè fondato sulla Parola di Dio, il suo Verbum. Deve, cioè, situarsi all'interno del kerygma apostolico, esserne esplicitamente una concreta spiegazione, accanto a tutte le altre spiegazioni rappresentate dalle varie discipline teologiche. Siamo allora chiamati a centrarci su Gesù, che, come abbiamo visto è ἔσχατος, ossia ἔσχατον in persona, perché colui che è venuto e che verrà. Ma questo comporta considerarlo all'interno di una storia aperta al futuro, che è precisamente quella che troviamo nell'AT e quindi nel NT, la quale, alla luce di Gesù, ridefinisce anche la visione di Dio. Da questo modo cristiano di aprirsi al futuro, visto come il tempo della venuta del Signore, la comunità primitiva ha ricevuto un criterio per interpretare il tempo e la storia, il quale è stato capace di segnare tutto lo sviluppo della civiltà occidentale.

III

L'ESCHATON: DIO FUTURO DELL'UOMO IN GESÙ CRISTO

AT: Is 2,2-4; 4,3; 6,13; 11,11; 41,18-19; 52,7; Ger 23,20; Ez 37,1-14; 38,16; Dn 2,31-45; 7,13-14; 12,1; Os 2,23-24; 3,5.
NT: Mt 6,10; 10,23; Mc 1,14-15; 9,1; 13,30-32; Lc 11,2.20; 13,1-5; 2Cor 1,20; Gal 4,4.
TESTI: von Rad (42).

1. Il Dio del futuro nell'AT: escatologia della promessa

- 1.1. La promessa di Jahvé come la continuità dell'AT
 - Escatologia veterotestamentaria?
 - Religione di epifania, religione di promessa
 - La promessa, la storia e il *futuro*
- 1.2. La storia della promessa
 - Il senso di una storia della promessa
 - La radicalizzazione della promessa nei profeti
 - La promessa e l'apocalittica
 - Apocalittica ed escatologia

2. Il futuro di Dio nel NT: Gesù Cristo

- 2.1. “Κατὰ τὰς γραφάς“
- 2.2. Gesù e il regno di Dio

- Il “regno di Dio”
- Il rapporto di Gesù con Giovanni Battista
- Regno presente o futuro?

2.3. Gesù e la *realizzazione* della promessa

- La persona di Gesù e il regno
- Il regno e la croce
- La risurrezione e la promessa

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SULLA PROMESSA E LA SUA STORIA NELL'AT

DEISSLER A., *Che cosa accadrà alla fine dei giorni? Visioni bibliche del futuro*, Brescia 1992 (or. ted.).

MAAG V., "Malkût Jhwh", *Supplements to Vetus Testamentum*, VII: "Congress Volume, Oxford 1959", Leiden 1960, 129-153.

MOLTMANN J., *Teologia della speranza*, Brescia 1976⁵ (or. ted.; sp., fr., ing.).

RAD G. VON, "Verheissung", *Evangelische Theologie* 13 (1953) 406-413.

ID., *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Brescia 1974 (or. ted.; sp., fr., ing.).

ZIMMERLI W., "Verheissung und Erfüllung", *Evangelische Theologie* 12 (1952-53) 34-59.

B) SULL'APOCALITTICA

COLLINS J. J. (a cura di), "Apocalypse: The Morphology of a Genre", *Semeia* 14 (1979).

CORSANI B. *L'Apocalisse e l'apocalittica del Nuovo Testamento*, Bologna 1996.

HELLHOLM D. (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983.

RUSSELL D. S., *L'apocalittica giudaica (200 a.C - 100 d.C.)*, Brescia 1991 (or. ing.).

SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

SCHMITHALS W., *L'apocalittica*, Brescia 1985² (or. ted.; ing.).

VANNI U., "Apocalittica come teologia", *Dizionario teologico interdisciplinare*, I, Casale Monferrato 1977, 388-401.

C) SUL REGNO DI DIO NELL'AT E NEL NT

BUBER M., *La regalità di Dio*, Genova 1989 (or. ted.; ing.).

LUNDSTRÖM G., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day*, Edinburgh-London 1963.

MERKLEIN H., *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Brescia 1994 (or. ted.).

PERRIN N., *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Philadelphia 1976.

ROSSETTO G., "La tensione del regno. Tappe di un cammino", *Rivista biblica* 43 (1995) 391-428.

SCHNACKENBURG R., *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971 (or. ted.; sp., fr., ing.).

IV

L'ATTESA DELLA PARUSIA E IL RINNOVAMENTO DEL TEMPO

AT: Am 5,18.

NT: Mt 10,23; 16,27; 24,3.27.37.39.44; 25,31; Mc 13; Lc 12,40; 17,24; 18,8; Gv 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48; At 1,6-7; Rm 2,16; 1Cor 1,7.8; 3,13; 5,5; 7,29; 15,23; 2Cor 1,14; 1Tes 2,19; 3,13; 4,15-17; 5,2.23; 2Tes 1,6-10; 2,1.2.8.9; Fil 1,6.10; 2,16; Ef 4,30; Col 3,4; 1Tm 3,16; 6,14; 2Tm 1,10.12.18; 4,8.18; Tt 1,3; 2,11.13; 3,4; 1Pt 1,7.16; 2,12; 3,4.12; 4,13; 5,1.4; 2Pt 3,3-10; Gc 5,7.8; 1Gv 2,28; 3,2; Eb 10,25.

TRADIZIONE: AGOSTINO, *Le confessioni*, XI, 14-30.

MAGISTERO: *Catechismo della Chiesa cattolica*, 668-677; 2816-2821.

TESTI: Barth (14), Cacciari (17), Gadamer (27), Löwith (31), Moltmann (34, 35, 37), Pannenberg (38), von Rad (41), Rahner (43), Schlier (51).

1. La comunità primitiva e la parusia

1.1. παρουσία

1.2. La *prima* formulazione della fede e la tradizione

2. Il ritardo della parusia e la storia

2.1. Abbozzo della questione

- Bultmann
- Il dato del NT
- Cullmann

2.2. Ripensare il ritardo della parusia

- La prima traduzione e i suoi problemi
- La traduzione di 1Cor 7,29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν
- Luca, il “protocattolicesimo” e la *historia salutis*

3. L'ermeneutica escatologica del tempo

3.1. *Tra tempi*

3.2. Tempo ed ermeneutica

- I limiti del tempo della scienza
- Essere-da-per
- *Futurum, adventus*

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SULLA PARUSIA

AA.VV., *Le retour du Christ*, Bruxelles 1983.

CULLMANN O., *Il ritorno di Cristo, speranza della Chiesa*, Roma 1948 (or. fr.).

DURRWELL F. X., “Mystère pascal et Parousie”, *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 253-278.

GLASSON F., *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, London 1962.

KEHL M., “Bis du kommst in Herrlichkeit...”, AA.VV., *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zürich 1990, 95-136.

MOORE A. L., *The Parousia in the New Testament*, Leiden 1966.

OEPKE A., “παρουσία”, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IX, Brescia 1974.

PLEVNIK J., *Paul and the Parousia. An Exegetical and Theological Investigation*, Peabody 1997.

RIGAUX B., “La seconde venue de Jésus”, AA.VV., *La venue du Messie, Messianisme et eschatologie*, Bruges 1962, 173-216.

B) SULLA PROBLEMATICA DEL CRISTIANESIMO PRIMITIVO

FUSCO V., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997.

KÄSEMANN E., *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985 (or. ted.; sp., fr., ing.).

KÜNG H., “Der Frühkatholizismus in Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem”, *Theologische Quartalschrift* 142 (1962) 385-424.

NEUFELD K. H., “‘Frühkatholizismus’ – Idee und Begriff”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972) 1-28.

ID., “‘Frühkatholizismus’ - woher? Überlegungen zu einer These”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 96 (1974) 353-384.

ID., “Richtigstellungen in Sachen ‘Frühkatholizismus’”, *Zeitschrift für katho-*

lische Theologie 98 (1976) 440-446.

ID., “Frühkatholizismus - systematisch”, *Gregorianum* 62 (1981) 431-466.

C) SULLA FILOSOFIA DELLA STORIA

BODEI R., *Se la storia ha un senso*, Bergamo 1997.

DE FUSCO R., *Storia dell'idea di storia*, Napoli 1998.

ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla 1989 (or. fr.; sp., ing., ted).

FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992 (or. ing.; sp., fr.).

LÖWITH K., *Significato e fine della storia*, Milano 1989 (or. ing. ; fr.).

D) SULLA TEOLOGIA DELLA STORIA

AA.VV., *Dio e la storia*, Torino 1990.

ANCONA G., *La pienezza del tempo. Gesù Cristo verità della storia*, Assisi 2011.

BALTHASAR H. U. VON, *Teologia della storia*, Brescia 1959 (or. ted.; fr., sp., ing.).

BULTMANN R., *Storia ed escatologia*, Brescia 1989 (or. ted.; fr., ing.).

CULLMANN O., *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966 (or. ted.; sp., fr., ing).

DANIÉLOU J., *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957 (or. fr.; sp.).

HENGEL M., *La storiografia protocristiana*, Brescia 1985 (or. ted.).

NITROLA A., “Provvidenza e senso: appunti di un viaggio filosofico-teologico all'interno della 'storia'”, *Alpha Omega* 4 (2001) 147-175; 341-379.

RAD G. VON, *Scritti sul Vecchio Testamento*, Milano 1984 (or. ted.; sp.)

E) SULLA QUESTIONE DEL TEMPO E DEL FUTURO

BORDONI M., *Il tempo. Valore filosofico e mistero teologico*, Roma 1965.

ELIAS N., *Saggio sul tempo*, Bologna 1986 (or. ted.; sp., ing.).

MOLTMANN J., *Futuro della creazione*, Brescia 1980 (or. ted.; ing.; sp.).

RAHNER K., “Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo”, *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 619-626 (or. ted.; fr., ing.).

RUGGIU L. (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano 1998

ID. (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Milano 1997.

SINI C., “La storia, il tempo e la parola”, *Il silenzio e la parola, Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Genova 1989, 73-87.

ID., *Il tempo e l'esperienza*, Milano 1985.

Parte terza

“De novissimis” ovvero “Sulla parusia”

Il percorso che abbiamo seguito, attraverso l'interpretazione escatologica della storia, ci ha portato alle soglie di quella che chiamiamo parusia, la “seconda” venuta del Signore. È a questo punto che ci si apre davanti la trattazione dei classici novissimi, cioè quelle realtà ultime che, eccessivamente cosificate da una cattiva teologia, devono invece essere viste come un tentativo di “spiegazione” di ciò che in verità resta sempre oltre ogni parola: il mistero dell'incontro definitivo con il Signore.

È opportuno usare a questo punto proprio la parola novissimi perché sia chiaro che una teologia per essere viva non può, anzi non deve, svalutare l'elaborazione che l'ha preceduta, ma semplicemente tradurla. Il fatto che usiamo la parola classica dice che ciò che abbiamo alle spalle non viene dimenticato; il fatto poi che i novissimi vengano trattati solo a questo punto, piuttosto che rappresentare il tutto del trattato escatologico, rivela la consapevolezza che l'escatologia odierna, fedele alla sua storia e agli insegnamenti del recente passato, non può che essere anche una teologia della storia, la prospettiva dell'apertura al futuro, in cui le realtà “ultime” vengono considerate all'interno del “tutto” e non come cose a se stanti. Ma poiché il rinnovamento dell'escatologia ci ha insegnato che questo “tutto” non può che essere considerato cristologicamente, la nostra “traduzione” altro non sarà che una riflessione sulla seconda venuta del Signore, la parusia.

V

LA PARUSIA (I): IL DATO DI FEDE E LA SUA INTERPRETAZIONE

NT: Mc 13; Lc 5,3; Rm 11,25-27; 1Cor 15,28; 1Ts 4,16-17; 2Ts 1,6-10; 1Gv 2,18-22; 4,3; 2Gv 7.

TESTI APOCALITTICI: Giub 23, 12-14.17-20; 2Bar 26,1-27,15.

TRADIZIONE: *Didaché*, 10, 6; 16, 1-8; ERMA, *Il pastore*, 58, 3; *Lettera a Diogneto*, 7,6-9; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai filadelfesi*, 9, 2; GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 14, 8; 31, 1; 32, 1-2; 49, 2; 49, 8; 52, 1; 110, 2; 121, 3; *I Apologia*, 52, 3; IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 22, 2; 33, 1; TERTULLIANO, *Contro Marcione*, III, 7; CIPRIANO, *A Demetriano*, 3; ORIGENE, *Contro Celso*, I, 56; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali*, XV, 3; BASILIO, *Lettera 174*; GREGORIO MAGNO, *Omellie sui vangeli*, I, 1.

MAGISTERO: *Simbolo della chiesa armena* (DH 6); IPPOLITO, *Traditio apostolica* (DH 10); *Salterio di Etelstano* (DH 11); *Codex laudianus* (DH 12); AMBROGIO, *Spiegazione del simbolo* (DH 13); *Simbolo apostolico* (DH 30); EUSEBIO DI CESAREA, *Simbolo* (DH 40); CIRILLO DI GERUSALEMME, *Simbolo* (DH 41); EPIFANIO DI SALAMINA, *Simbolo* (DH 43.44); *Grande simbolo della chiesa armena* (DH 48); TEODORO DI MOPSUESTIA, *SIMBOLO* (DH 51); *Costituzioni degli apostoli* (DH 60); *Simbolo ps.-atanasiano "Quicumque"* (DH 76); *Simbolo di Nicea* (DH 125); *Simbolo costantinopolitano* (DH 150); CONC. LATERANENSE IV, *Definizione contro gli albighesi e i catari* (DH 801); CONC. DI LIONE II, *Professione di fede di Michele Paleologo* (DH 852); CONC. VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 8; *Lumen Gentium*, 48.49; *Ad Gentes*, 9; *Gaudium et Spes*, 39; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Recentiores episcoporum synodi* (DH 4655).

TESTI: von Balthasar (3), Barth (13), Bultmann (16).

1. La parusia e l'escatologia

1.1. Escatologia personale ed escatologia globale

- I due discorsi tradizionali dell'escatologia
- Il terzo discorso dell'escatologia

1.2. L'escatologia come "parusialogia"

2. Il dato di fede e la tradizione

2.1. La semplicità del dogma

2.2. La trasformazione del dato neotestamentario

- La duplice operazione dei padri
- La (nostra) razionalizzazione dell'attesa della parusia

3. I "segni" della parusia

3.1. La questione dei segni della parusia

3.2. I segni (d) e l'evento

- Tentativi ermeneutici
- Ermeneutica cristologica

3.3. La parusia e la fine (del mondo)

4. Pensare la parusia

4.1. Le metafore della metafora

4.2. Le metafore in prospettiva

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SULLA PARUSIA COME ELEMENTO DEL DOGMA

KEHL M., “Bis du kommst in Herrlichkeit...”, AA. VV., *Hoffung über den Tod hinaus*, Zürich 1990, 95-136.

MICHEL A., “La doctrine de la parousie et son incidence dans le dogme et la théologie”, *Divinitas* 3 (1959) 397-437.

SESBOÛE B., “Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne”, AA.VV., *Le Retour du Christ*, Bruxelles 1983, 121-166.

B) SULLA PARUSIA NEI PADRI

TIMMERMANN J., *Nachapostolisches Parusiedenken untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens*, München 1968.

ZOCCA E., “La ‘senectus mundi’. Significato, fonti e fortuna di un tema cipriano”, M. SIMONETTI, P. SINISCALCO (a cura di), “Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara”, 2 v., *Augustinianum* 35 (1995) 641-677.

C) SULLA QUESTIONE TEOLOGICA DELLA FINE DEL MONDO

CONGAR Y., “Ritorno e Venuta del Signore », *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma 1965², 239-259 (or. fr.; sp., ing.).

MUSSNER F., *Il cristiano e la fine del mondo*, Roma 1969 (or. ted.).

SANNA I., *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia 1996.

VI

LA PARUSIA (II): LA RISURREZIONE DEI MORTI

AT: Gn 2,7; 3,19; 5,21-24; 15,15; 25,8; 35,29; Es 23,26; Dt 8,3; 32-47; Gd 8,31; Gs 23,14; 1Sam 2,31; 1Re 2,2; 2Re 11,12; 2Mac 7,1-29; 12,43-44; Sal 6,6; 16,9-11; 39,6-7; 49,12-16; 73,24-26; 88,6; 102,24-25; 115,17-18; Gb 22,15-16; 34,14-15; 42,17; Pro 11,19; Qo 2,13-16; Sir 38,16-21; Sap 2,23-3,10; Is 26,19; 38,10-12.18; Ger 31,30; Ez 18,1-4.23; 37,1-14; Os 6,1-2.

NT: Mt 10,28.39; Mc 8,35; 12,18-27; Lc 12,4-5; 1Cor 15; 2Cor 5,1-10; 1Ts 4,14-17; Fil 1,20-23.

TESTI APOCALITTICI: 1En 22,8-13.

TRADIZIONE: *Didaché*, 10, 5-7 ; 16, 1-8 ; *Lettera di Barnaba*, 4, 1-5; 9-10; 21, 3; CLEMENTE, *Lettera ai corinti*, 14, 1-5; 15, 1-4; 16, 1-3; 23, 4-5; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai tralliani*, 9; *Lettera ai romani*, 5, 2-3; 6, 1; *Lettera agli efesini*, 11, 2; *Lettera agli smirnesi*, 7, 1; ATENAGORA, *La risurrezione dei morti*; GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 80, 4; TERTULLIANO, *La risurrezione della carne*; ORIGENE, *I principi*, I, 6, 4; 7, 1.4; II, 1, 3; 2, 1-2; 3, 4.7; 8, 3; III, 1, 13; 6, 1; IV, 4, 9; *Contro Celso*, 7, 32; GREGORIO DI NISSA, *L'anima e la risurrezione*; TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, 78-89; *Summa theologiae*, I, 75, 1.6; *Questione disputata de anima*, 1, ad 12.

MAGISTERO: IPPOLITO, *Traditio apostolica* (DH 10); *Simbolo apostolico* (DH 30); Sacramentario gelasiano, *Simbolo* (DH 36); EPIFANIO DI SALAMINA, *Simbolo* (DH 42-44); *Costituzioni degli apostoli* (DH 60); *Fides Damasi* (DH 72); *Simbolo ps.-atanasiano "Quicumque"* (DH 76); *Simbolo di Costantinopoli* (DH 150); CONC. DI TOLEDO I, *Simbolo* (DH 190); *Anatemi* (DH 200); CONC. DI CARTAGINE XV (DH 222); CONC. DI ORANGE II (DH 372); SIN. DI COSTANTINOPOLI, *Anatematismi contro Origene* (DH 407.411); CONC. DI TOLEDO IV, *Simbolo trinitario-cristologico* (DH 485); CONC. DI TOLEDO XI, *Professione di fede* (DH 540); CONC. DI TOLEDO XVI, *Professione di fede* (DH 574); INNOCENZO III, *Professione di fede prescritta ai valdesi* (DH 797); LEONE IX, *Professione di fede* (DH 684); CONC. LATERANENSE IV, *Definizione contro gli albigesi e i catari* (DH 800); CONC. DI LIONE II, *Professione di fede di Michele Paleologo* (DH 854.857-858); CONC. DI VIENNE, *Costituzione Fidei catholicae* (DH 902); BENEDETTO XII, *Benedictus Deus* (DH 1000.1002); CONC. DI FIRENZE, *Bolla di unione con i greci "Laetentur caeli"* (DH 1305-1306); CONC. LATERANENSE V, *Bolla Apostolici regiminis* (DH 1440); CONC. DI TRENTO, *Decreto sul peccato originale* (DH 1511-512); PIO VI,

Costituzione “*Auctorem fidei*” (DH 2617); PIO IX, Breve *Eximiam tuam* (DH 2828); CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 14; 18; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Recentiores episcoporum synodi* (DH 4651-4655); *Traduzione dell’articolo “Carnis resurrectionem” del Simbolo apostolico; Catechismo della Chiesa cattolica*, 363; 365; 988-1016.

TESTI: Cullmann (21), Daniélou (23), Heidegger (28), Platone (40), Rahner (44) Epicuro (56); Vico (57).

1. Il terminus a quo: la morte come il grande interrogativo

1.1. La morte come domanda

1.2. Pensare la morte

- La morte *tra* filosofia e teologia
- La morte dal morire dell’altro
- La morte come *finis* della vita: *la fine, il fine, il con-fine*

1.3. La morte come fatto culturale:

- L’idea di Giambattista Vico
- La tradizione cristiana tra Atene e Gerusalemme

2. La risposta greco-platonica: immortalità

(*Trattato*, II, 98-137)

2.1. All’inizio sempre Omero

- La morte a due facce
- La *ψυχή* e la sua “apertura”

2.2. La *ψυχή* nell’esperienza religiosa

2.3. L’idea filosofica di *ψυχή* e l’immortalità

- Le origini
- Platone: la *ψυχή* come il vero io
- La *ψυχή* di Aristotele e la sua novità

3. La risposta biblica (I): la risurrezione nell'AT

(Trattato, II, 138-188)

- 3.1. La posizione originaria: lo *sheol*
 - L'uomo, un mortale
 - Le prospettive della morte
 - La morte come il nemico

- 3.2. La lenta "nascita" della risurrezione
 - La crisi dello *sheol*
 - I salmi "mistici"
 - Risurrezione come restaurazione del popolo (Os, Ez)
 - Risurrezione personale (Is, ma soprattutto Dn e 2Mac)

- 3.3. La "resistenza" dello *sheol* (Qo, Sir)

- 3.4. L'influenza della filosofia greca (Sap)

- 3.5. L'apocalittica e la risurrezione
 - La terza forma della fede nel Dio più forte della morte
 - L'eredità dell'apocalittica

4. La risposta biblica (II): la risurrezione nel NT

- 4.1. Gesù all'inizio della tradizione neotestamentaria
 - Gesù e la risurrezione dei morti
 - Salvare e perdere la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$

- 4.2. Dalla risurrezione di Gesù alla risurrezione dei morti
 - Il *kerygma* primitivo
 - 1Ts 4

- 4.3. La riflessione sulla risurrezione dei morti in 1Cor 15
 - La *negazione* della risurrezione
 - Il *fatto* della risurrezione
 - *Il modo* della risurrezione

- Il *quando* della risurrezione
 - 1Cor 15 a confronto con 1Ts 4
- 4.4. Evoluzione dell'escatologia paolina?
- Fil 1,20-23
 - 2Cor 5,1-10
 - Alcune conclusioni sulla teologia di Paolo

5. La chiarificazione della risposta di Dio alla morte

(Trattato, II, 247-290)

- 5.1. Gli inizi della tradizione nel segno dell'apocalittica
- 5.2. La risurrezione e l'apologetica
- 5.3. La risurrezione nella prospettiva platonica
- 5.4. La risurrezione nella prospettiva aristotelica
- Tommaso
 - La falla escatologica e la *storia dell'anima*

6. La Tradizione tra risurrezione e immortalità

- 6.1. La storia dell'anima nel *De novissimis*
- 6.2. La messa in questione della storia dell'anima
- Il rifiuto dell'immortalità dell'anima
 - La morte come inizio della risurrezione
 - La risurrezione nella morte
- 6.3. I punti fermi della fede della chiesa
- Dimensione teologica della morte
 - La risurrezione dei morti
 - L'immortalità dell'anima

- Lo “stato intermedio”

6.4. Ripensare la storia dell’anima alla luce del dogma

- Metafore e non elementi di una descrizione
- La questione della morte e la speranza in Cristo

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SULLA MORTE IN PROSPETTIVA FILOSOFICA

“La morte nella tecnopoli postmoderna”, *La Civiltà Cattolica* 140 (1989) IV, 209-217.

ARIÈS P., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 1980 (or. fr.; ted.).

BAUMAN Z., *Il teatro dell'immortalità. Morte, immortalità e altre strategie di vita*, Bologna 1995 (or. ing.).

CATTORINI P., *La morte offesa. Espropriazione del morire ed etica della resistenza al male*, Bologna 1996.

CURI U., *Via di qua. Imparare a morire*, Torino 2011.

DERRIDA J., *Aporie. Morire – attendersi al “limiti della verità”*, Milano 1999 (or. fr.; ing.).

FUCHS W., *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino 1973 (or. ted.).

GADAMER H. G., “La morte come problema”, *L'enigma del tempo*, Bologna 1996, 134-159 (or. ted.).

JANKÉLÉVITCH V., *La mort*, Paris 1977.

ID., *Pensare la morte ?*, Milano 1995 (or. fr.).

LANDSBERG P. L., *Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte*, Milano 1995 (or. fr.).

MELCHIORRE V., *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Milano 1998.

MORIN E., *L'uomo e la morte*, Roma 2002 (or. fr.).

SCHERER G., *Il problema della morte nella filosofia*, Brescia 1995 (or. ted.).

VOVELLE M., *La morte e l'Occidente dal 1300 ai nostri giorni*, Roma-Bari 1993 (or. fr.).

B) SULLA MORTE IN PROSPETTIVA TEOLOGICA

- BORDONI M., *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969.
- CANOBBIO G., “Di fronte alla morte o alle morti? Considerazioni sulle visioni biblico-cristiane della morte”, G. CANOBBIO (a cura di), *Dio, l’anima, la morte. Percorsi per far pensare*, Brescia 2012, 153-171.
- JÜNGEL E., *Morte*, Brescia 1972 (or. ted.).
- LEON-DUFOUR X., *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, Torino 1982 (or. fr.).
- LOHFINK N., “L’uomo di fronte alla morte”, *Attualità dell’Antico Testamento*, Brescia 1968, 201-244 (or. ted.).
- LORIZIO G., *Mistero della morte come mistero dell’uomo. Ipotesi di un confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea*, Napoli 1982.
- MARTIN-ACHARD R., *La mort en face selon la Bible hébraïque*, Genève 1988.
- MESSORI V., *Scommessa sulla morte. La proposta cristiana: illusione o speranza*, Torino 1982.
- PERI C., *Il regno del nemico. La morte nella religione di Canaan*, Brescia 2003.
- RAHNER K., *Sulla teologia della morte*, Brescia 1965 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- SCHÜRMAN H., *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Brescia 1983 (or. ted.).
- TILLARD J.-M. R., *La morte: enigma o mistero?*, Torino 1998 (or. fr.).
- ZUCCARO C., *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*, Brescia 2002.
- C) SULLA CONCEZIONE GRECA DELLA MORTE E DELL’IMMORTALITÀ
- BACHOFEN J.J., *La dottrina dell’immortalità della teologia orfica*, Milano 2003 (or. ted.).
- BERTI E., “Soggetto, anima e identità personale in Aristotele”, M. SÁNCHEZ SORONDO (a cura di), ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, *De homine. Antropologia nuovi approcci*, Roma 1994, 1-14.
- GADAMER H. G., “Le prove dell’immortalità nel *Fedone* di Platone”, *Studi platonici*, II, Genova 1984, 73-87 (or. ted.).
- MAGRIS A., “Le anime dei morti secondo Omero”, G. CANOBBIO (a cura di),

- Dio, l'anima, la morte. Percorsi per far pensare*, Brescia 2012, 81-94.
- NUYENS F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.
- ROHDE E., *Psyche*, 2 v., Roma-Bari 1989² (or. ted.; sp., ing.).
- SARRI F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.
- SNELL B., "L'uomo nella concezione di Omero", *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1973, 19-47 (or. ted.; fr., sp.).
- STEINER P. M., *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992.
- VEGETTI M., "'Athanatizein'. Strategie di immortalità nel pensiero greco", *Aut aut* (2001) n. 304, 69-80.
- VERNANT J. P., "Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del 'doppio': il kolossós", *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1978, 343-358 (or. fr.; sp.).
- ID., *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna 1987 (or. fr.; sp.).

D) SULLA CONCEZIONE BIBLICA DELLA RISURREZIONE

- BECKER J., *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1991 (or. ted.).
- BEAUCHAMP P., "Le salut corporel des justes et la conclusion du Livre de la Sagesse", *Biblica* 45 (1964) 491-526.
- BOISMARD M. E., "LA nostra vittoria sulla morte secondo la Scrittura", *Concilium* 11 (1975) 827-838.
- BONORA A., "Il linguaggio di risurrezione in Dn 12,1-3", *Rivista biblica* 30 (1982) 111-125.
- CAVALLIN H. C. C., *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Death in 1Cor 15, I: "An Inquiry into the Jewish Background"*, Lund 1974.
- CONGAR Y., "Credo nella resurrezione della carne", *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma 1965², 261-272 (or. fr.; sp., ing.).
- DANIÉLOU J., *La risurrezione*, Torino 1970 (or. fr.).

- DE LORENZI L. (a cura di), *Résurrection du Christ et des chrétiens (1Co 15)*, Roma 1985.
- DUPONT J., ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'union avec Christ suivant s. Paul*, Brügge-Löwen-Paris 1952.
- FEUILLET A., "La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor. V,1-10 et contribution à l'étude des fondaments de l'eschatologie paulienne", *Revue des sciences religieuses* 44 (1956) 161-192; 360-402.
- GNILKA J., "La risurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea", *Concilium* 6 (1970) 1913-1929.
- GUNDRY R. H., *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge-London-New York-Melbourne 1976.
- HARNISCH W., *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Göttingen 1973.
- HERMAN Z. I., "Il significato della morte e della risurrezione di Gesù nel contesto escatologico di 1Ts 4,13-5,11", *Antonianum* 55 (1980) 327-351.
- HOLLEMAN J., *Resurrection and Parousia. A Traditio-historical Study of Paulus Eschatology in 1Corinthians 15*, Leiden-New York-Köln 1996.
- HOFFMANN P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966.
- HORSLEY R. A., "Pneumatikos v. Psychikos Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians", *Harvard Theological Review* 69 (1976) 269-288.
- KÄSEMANN E., "La nozione di 'corpo' nella teologia di Paolo", *Protestantismo* 42 (1987) 1-17.
- KREMER J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1Kor 15,1-11*, Stuttgart 1966
- MARCHESELLI-CASALE C., *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a.C.-II sec. d.C.*, Bologna 1988.
- MARTIN-ACHARD R., *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956.

- MARXEN W., “Auslegung von 1 Thess 4,13-18”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66 (1969) 22-37.
- MOORE M. S., “Resurrection and Immortality: Two Motifs Navigating Confluent Theological Streams in the Old Testament (Dan 12,1-4)”, *Theologische Zeitschrift* 39 (1983) 17-34.
- MORISSETTE R., “L’antithèse entre le ‘psychique’ et le ‘pneumatique’ en 1 Corinthiens XV, 44 à 46”, *Revue des sciences religieuses* 46 (1972) 97-143.
- ID., “L’expression ΣΟΜΑ en 1Cor 15 et dans la littérature paulinienne”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 223-239.
- ID., “La condition de ressuscité. 1 Corinthiens 15,35-39: structure littéraire de la péricope”, *Biblica* 53 (1972) 208-228.
- MÜLLER P., *Der Sōma-Begriff bei Paulus. Studien zum paulinischen Menschenbild und seine Bedeutung für unsere Zeit*, Stuttgart 1988.
- MYRE A., *Per il futuro del mondo. La risurrezione rivisitata*, Roma 2012 (or.fr.).
- NICKELSBURG G. W. E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge 1972.
- PEARSON B. A., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians*, Missoula 1973.
- PUECH E., *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d’une croyance dans le judaïsme ancien*, 2 v., Paris 1993.
- RIGAUX B., *Dio l’ha risucitato. Egesi e teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1976 (or. fr.).
- ROSSO-UBIGLI L., “La concezione della vita futura a Qumran. Aggiornamenti della questione”, *Rivista Biblica* 30 (1982) 35-49.
- SCHWANKL O., *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr.)*, Frankfurt 1987.
- SELLIN G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten*, Göttingen 1986.
- TEANI M., *Corporeità e risurrezione. L’interpretazione di 1Corinti 15,35-49 nel Novecento*, Roma-Brescia 1994.
- TUCKETT C. M., “The Corinthians Who Say ‘There is no resurrection of the

dead' (1Cor 15,12)", R. BIERINGER (a cura di), *The Corinthian Correspondence*, Leuven 1996, 247-275

WILCKENS U., "Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1.Kor 15,1-11", P. HOFFMANN, *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, Darmstadt 1988, 139-193.

ID., *Risurrezione*, Brescia 1975; sp.: *La resurrección*, Barcelona 1981 (or. ted.).

WOLFF H. W., *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993³ (or. ted. ; ing., port.).

E) SU ALCUNI MOMENTI DELLA TRADIZIONE

BARNARD L. W., "Athenagoras: De resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise of the Resurrection", *Studia Theologica* 30 (1976) 1-42.

BERTOLA E., "Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 65 (1973) 248-302.

CROUZEL H., *Les fins dernières selon Origène*, Aldershot-Brookfield 1990.

DENNIS T. J., "St. Gregory of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection", *Ekklesiastikos Pharos* 60 (1978) 580-624 ; 61 (1979) 480-562.

DORIVAL G., "Origène et la resurrection de la chair", L. LIES (a cura di), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenenkongresses* (Innsbruck, 2-6 September 1985), Innsbruck-Wien 1987, 291-321.

EIJK T. VAN, *La Résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris 1974.

FIERRO A., "Las controversias sobre la resurrección en los siglos II-IV", *Revista española de Teología*, 28 (1968) 3-21.

HEINZMANN R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laôn bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965.

- LE BOULLUEC A., “Corporéité ou individualité? La condition finale des ressuscités selon Grégoire de Nysse”, *Augustinianum* 35 (1995) 307-326.
- LOBATO A. (a cura di), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (Atti del congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Roma, 2-5 gennaio 1986)*, Milano 1987;
- LONA H. E., “Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift ‘De resurrectione mortuorum’ und die altchrisliche Auferstehungsapologetik”, *Salesianum* (1990) 525-578.
- ID., *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin-New York 1993.
- MATEO SECO L. F., “La muerte y su más allá en el ‘Diálogo sobre l'alma y la resurrección’ de Gregorio de Nisa”, *Scripta theologica* 3 (1971) 75-109.
- PEROLI E., “Platonismo e cristianesimo. Gregorio di Nissa e il problema dell'anima”, *Medioevo* 22 (1996) 1-38.
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di S. Tommaso. Partecipazione-spiritualità-immortalità*, Bologna 1996.
- SINISCALCO P., *Ricerche sul “De resurrectione” di Tertulliano*, Roma 1966.

F) SULLA QUESTIONE RISURREZIONE/IMMORTALITÀ

- AHLBRECHT A., *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964.
- CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Brescia 2009.
- CULLMANN O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1967 (or. fr.; sp.; ing.).
- GRESHAKE G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- ID., “Seele’ in der Geschichte der christlichen Eschatologie”, W. BREUNIG, V. HERDER (a cura di), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 107-158.
- GRESHAKE G., KREMER J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.

- GRESHAKE G., LOHFINK G., *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg-Basel 1986⁵.
- MENOUD P. H., *Dopo la morte : immortalità o resurrezione ?*, Torino 1970 (or. fr.).
- “Morte, immortalità dell’anima e risurrezione dei morti”, *La Civiltà Cattolica* 143 (1992) I, 209-220.
- RAHNER K., “La vita dei morti”, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969², 441-454 (or. ted. ; sp., fr., ing.).
- ID. “La resurrezione della carne”, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 443-465 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- ID., “A proposito dello ‘stato intermedio’”, *Teologia dall’esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, 557-570 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- RATZINGER J., “Zwischen Tod und Auferstehung. Eine Erklärung der Glaubenscongregation zu Fragen der Eschatologie”, *Internationale katholische Zeitschrift* 9 (1980) 209-223.
- RUINI C., “Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi”, *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 102-115; 189-206.

VII

LA PARUSIA (III): IL COMPIMENTO

AT: Gn 2,1-3.8-17; Es 3,2; 18,18; 24,17; Gd 6,21; 1Re 18,38-40; 2Mac 12,39-45; Sal 11,7; Is 43,18-19; 65,17-18; 66,22; Ger 27,5; Ez 36,34-35.

NT: Mc 7,20-23; 16,19; Lc 23,43; 24,51; Gv 6,51; At 1,9-11; 2,2; 1Cor 3,10-17; 13,12; 15,28; 2Cor 5,17; 12,4; Gal 6,15; Rm 8,18-24.39; 1Ts 1,10; 4,16; Fil 3,20; 4,8; Col 1,15; 1Tm 1,5; 5,22; 6,16; 1Pt 1,4; 2Pt 3,11-14; 1Gv 3,2; Ap 2,7; 20,1-15; 21,1-5.

TESTI APOCALITTICI: 1En 91,15-17.

TRADIZIONE: GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 80, 1-2; 81, 3-4; TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolico*, I, 2-7; IRENEO, *Adversus haereses*, V, 5, 1; V, 32, 1.33, 3.35, 1; *La passione di Perpetua e Felicita*, 7-8; TERTULLIANO, *Contro Marcione*, IV, 34; *De corona militis*, III, 2.3; CIPRIANO, *Lettera 55*, 20, 1; EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, III, 28, 1-6; VIII, Introd.24, 1-2.6; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, V, 11, 71, 3-4; VI, 12, 102, 1-2; VII, 10, 56, 7 - 57, 3; ORIGENE, *I principi*, II, 11, 2.3.6; GREGORIO DI NISSA, *Le beatitudini*, 6; AGOSTINO, *Le confessioni*, XI, 29-30; XII, 29; *Lettera 147*, 8,20; *Sulla Trinità*, XV; *La Genesi alla lettera*, XII; *La città di Dio*, I, premessa.35; XI, 1.6; XII, 16; XIV, 1.28; XV, 1; XVIII, 54; XIX, 28; XX, 6-7.30; 7, 2-3; 8, 3; 9, 1; 11; XXI, 13.16.21.26; XXII, 29-35; *Enchiridion*, 29, 109-110; 69; DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, I, 4, 592; PIETRO LOMBARDO, *Libri Sententiarum*, IV, 20-21; 45; TOMMASO, *Commento alle Sentenze*, IV, 20, 1, 1-3; 21, 1, 1-3; 45, 1, 1-3; 2, 1-3; *Summa theologiae*, I, 12, 7; I/II, 4, 5.

MAGISTERO: *Simbolo apostolico* (DH 30); *Simbolo gelasiano* (DH 36); *Simbolo di Cirillo di Gerusalemme* (DH 41); *Simbolo di Epifanio di Salamina forma lunga* (DH 44); *forma breve* (DH 42); *Il grande simbolo di fede della chiesa armena* (DH 48); *Simbolo battesimale antiocheno* (DH 50); *Simbolo di Teodoro di Mopsuestia* (DH 51); *Costituzione degli apostoli* (DH 60); *Fides Damasi* (DH 72); *Simbolo pseudo-atanasiano "Quicumque"*, (DH 76); *Simbolo costantinopolitano* (DH 150); INNOCENZO IV, *Lettera Sub catholicae professione* (DH 838); CONC. DI LIONE II, *Professione di fede di Michele Paleologo* (DH 854.856); GIOVANNI XXII, *Ne super his* (DH 991); BENEDETTO XII, *Benedictus Deus* (DH 1000-1001); CONC. DI FIRENZE, *Bolla di unione con i greci Laetentur caeli* (DH 1304-1305); LEONE X, *Bolla Exsurge Domine* (DH 1453-1454; 1487-1490); CONC. DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione* (DH 1580); *Decreto sulla penitenza* (DH 1672.1712); *Decreto sul purgatorio* (DH 1820); CONC. VATICANO I, *Dei Filius* (DH 3016); S. UFFIZIO, *Decreto De millenarismo* (DH 3839); CONC. VATICANO II, *Lu-*

men gentium, 48-50; *Gaudium et spes*, 33-34.37.39; CONG. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Recentiores episcoporum synodi* (DH 4654.4657); *Catechismo della Chiesa cattolica*, 676; 1030; 1472

TESTI: Alfaro (1), von Balthasar (8. 9), Moltmann (36), Sanna (48), Schaeffler (49).

1. Il compimento

1.1. Che vuol dire compimento?

1.2. Il compimento in prospettiva

2. Il compimento in prospettiva cosmica

(*Trattato*, II, 337-358)

2.1. Tutto è stato creato verso Cristo

2.2. La nuova creazione

- La nuova creazione nel mondo dell'AT
- Il passaggio terminologico al NT: *καινός*
- Nuova creazione ed ecologia

3. Il compimento in prospettiva storica

(*Trattato*, II, 358-407)

3.1. Storia ed eschaton: un dibattito sempre aperto

- L'individuazione delle domande
- Escatologismo ed incarnazionismo

3.2. Dal *progressus* al *procursus*

3.3. Il millenarismo

- Ap 20,1-15 e le sue letture
- Messianismo, millenarismo e politica

4. Il compimento in prospettiva personale

4.1. Le metafore spaziali

- Paradiso
- Cielo

4.2.. La metafora visiva: la visione beatifica

- La visione di Dio nella Scrittura
- La visione di Dio dal mondo greco a quello cristiano
- La visione di Dio nella spiritualità orientale
- La visione di Dio nella spiritualità occidentale
- La visione di Dio tra Oriente e Occidente

4.3. La metafora privilegiata: la vita

- Ζωὴ αἰώνιος, *vita aeterna*
- *Aeternitas, aevum, tempus*
- Da un'eternità pesante a un'eternità leggera
- Vita eterna?

5. Il compimento attraverso la purificazione: il purgatorio

5.1. La purificazione del purgatorio

5.2. *Ex sacris Litteris*

- La debolezza dei testi classici
- La metafora del fuoco
- L'idea della purificazione

5.3. *Ex antiqua Patrum traditione*

- La preghiera per i morti
- La *Passio di Perpetua*
- L'alba del purgatorio a Cartagine

- Il precisarsi della teologia della purificazione: Agostino
- 5.4. Il sec. XII e la “nascita” del purgatorio
- L’eredità agostiniana e le *Sentenze* di Pietro Lombardo
 - Il *purgatorium* come luogo intermedio
 - Il purgatorio tra teologia e diritto
- 5.5. Il dogma dal confronto con l’altro
- La disputa con la spiritualità e la teologia dell’Oriente
 - La disputa con la Riforma
- 5.6. L’esigenza di ripensare il dogma, e non altro

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SUL COMPIMENTO IN PROSPETTIVA COSMICA

ALETTI J. N., *Colossiens 1,15-20: Genre et Exégèse du texte Fonction de la thématique sapientielle*, Roma 1981.

BALZ H. R., *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8,18-39*, München 1971.

BARBAGLIO G., “Creazione e nuova creazione nella teologia paolina”, P. GIANNONI (a cura di), *La creazione. Oltre l’antropocentrismo?*, Padova 1993, 187-238.

BENOIT P., “L’hymne christologique de Col 1,15-20: Jugement critique sur l’état des recherches”, J. NEUSNER (a cura di), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, I, Leiden 1975, 226-263.

HESCHEL A., *Il sabato. Il suo significato per l’uomo moderno*, Milano 1999 (or. ing.).

MALDAME J. M., *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, Cinisello Balsamo 1995 (or. fr.).

MOLTMANN J., *Dio nella creazione*, Brescia 1986 (or. ted.; fr., sp., ing.).

NEGRETTI N., *Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico*, Roma 1973.

RAHNER K., “Compimento immanente e trascendente del mondo”, *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 669-689 (or. ted.; sp., fr., ing.).

ROSSI B., *La creazione tra il gemito e la gloria. Studio esegetico e teologico di Rm 8,18-25*, Roma 1992.

SCHLIER H., “Ciò di cui tutto è in attesa. Un’interpretazione di Rom 8,18-30”, *La Fine del Tempo*, Brescia 1974, 285-306 (or. ted.).

B) SUL COMPIMENTO IN PROSPETTIVA STORICA

ALFARO J., *Teologia del progresso umano*, Assisi 1969 (or. sp.).

BESRET B., *Incarnation ou eschatologie. Contribution à l’histoire du vocabu-*

- laire religieux contemporain: 1935-1955*, Paris 1964.
- BOUYER L., “Christianisme et eschatologie”, *La vie intellectuelle* 16 (1948) n. 10, 6-38.
- CHON N., *I fanatici dell’Apocalisse*, Torino 2000 (or. ing.).
- COLOMBO G., “Escatologismo e incarnazionismo. Le due posizioni”, *La Scuola Cattolica* 87 (1959) 344-376; 401-424.
- DANIÉLOU J., “La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif”, *Vigiliae christianae* 2 (1948) 1-16.
- DONADIO F., “Storia ed Eschaton. La ripresa di un’idea teologica nel contesto di una filosofia cristiana della storia con un’intenzione pratica”, E. CATTANEO (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo*, II: “L’ingresso della categoria ‘storia’”, Roma 1985, 146-153.
- GIANOTTO C., “Il millenarismo giudaico”, *Annali di storia dell’esegesi* 15 (1998) n. 1: “Il millenarismo”, 21-51.
- LÖWITH K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1989 (or. ing.; sp.).
- MALEVEZ L., “Deux théologies catholiques de l’histoire”, *Bijdragen* 10 (1949) 225-240.
- MARA M. G., “Agostino e il millenarismo”, *Annali di storia dell’esegesi* 15 (1998) n. 1: “Il millenarismo”, 217-230.
- MOLARI C., “Storia e Regno di Dio: problemi teologici e conflitti pastorali prima e dopo il Concilio”, S. DIANICH, E. R. TURA (a cura di), *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, Roma 1985, 10-70.
- NARDI C., Chiliasmo, età dell’oro, utopia. Fonti e temi classici e cristiani”, *Religioni e società* 19 (1994) 84 (62-97).
- ID., “Il regno millenario nelle attese dei primi cristiani”, M. NALDINI (a cura di), *La fine dei tempi. Storia ed escatologia*, Fiesole 1994, 50-75.
- ID., “Il millenarismo nel cristianesimo primitivo. Cronografia e scansione del tempo”, A. N. TERRIN (a cura di), *Apocalittica e liturgia del compimento*, Padova 2000, 145-183.
- SIMONETTI M., “Il millenarismo cristiano dal I al V secolo”, *Annali di storia*

dell'esegesi 15 (1998) n. 1: "Il millenarismo", 7-20.

ID., "L'Apocalissi e l'origine del millennio", *Vetera Christianorum* 26 (1989) 337-350.

SNELL B., "Le origini della coscienza storica", *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1973⁵, 210-225 (or. ted.; fr., sp.; ing.).

THILS G., *Teologia della storia*, Alba 1967² (or. fr.).

ID., *Théologie des réalités terrestres*, 2 v. Paris-Bruges 1947-1949.

VANNI U., "Apocalisse e interpretazioni millenaristiche", N. CIOLA (a cura di), *Spirito, eschaton e storia*, Roma 1998, 189-215.

C) SUL COMPIMENTO IN PROSPETTIVA PERSONALE

BEIERWALTES W., *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7*, Milano 1995 (or. ted.).

BENVENISTE E., "Expression indo-européenne de l'éternité", *Bulletin de la société de linguistique de Paris* 38 (1937) 103-112.

DE CONTENSON P.M., "La théologie de la vision de Dieu au début du XIIIe siècle. Le De retributionibus sanctorum de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241", *Revue des Sciences Théologique et Philosophique* 46 (1962) 409-444.

DONDAINE H. F., "L'objet et le 'medium' de la vision béatifique au XIIIe siècle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952) 60-130.

DYKMANS M., *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma 1973.

FYRYGOS A., *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005.

GILSON É., "Sur la problematique thomiste de la vision béatifique", *Achives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 31 (1964) 67-88.

GOSSELIN R., "Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 18 (1929) 193-222.

LOSSKY V., *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962.

MCDANNEL C., LANG B., *Storia del paradiso*, Milano 1991 (or. ing.).

- MEYENDORFF J., *S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino 1976 (or. fr.).
- PETER C. J., *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*, Roma 1964.
- RAHNER K., “Sul concetto di mistero nella teologia cattolica”, *Saggi teologici*, Roma 1965, 391-465 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., “L’elemento di proiezione e la fede nel cielo”, *Concilium* 15 (1979) 112-126.
- SCIUTO I., “Il concetto di aevum nel pensiero medievale”, L. RUGGIU (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Milano 1997, 130-141.
- SPITERIS Y., *Palamas: la grazia e l’esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1966.
- TROTTMANN C., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995.
- VACCARO A., *Il dogma del paradiso*, Roma 2005.
- VANNI U., “Tempo ed eternità nell’Apocalisse: traccia per una riflessione teologico-biblica”, A. CASALEGNO (a cura di), *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, Cinisello Balsamo 2002, 25-71.
- WETTER F., *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gotteschau*, Roma, 1954.

D) SULLA PURIFICAZIONE

- CIPRIANI S., “Insegna 1Cor 3,10-15 la dottrina del Purgatorio?”, *Rivista biblica* 7 (1959) 25-43.
- CONGAR Y., “Il purgatorio”, AA.VV., *Il mistero della morte*, Alba 1958, 224-272 (or. fr.).
- GARCÍA MARTINEZ F., “Il problema della purità: la soluzione qumranica”, F. GARCÍA MARTINEZ, J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Brescia 1996, 225-253 (or. sp.).

- GNILKA J., *Ist 1Kor. 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf 1955.
- LANNE E., “L’enseignement de l’Église catholique sur le purgatoire”, *Irénikon* 64 (1991) 205-229.
- LE GOFF J., *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982 (or. fr.; sp., ted.).
- MERKT A., *Das Fegfeuer: Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt 2005.
- NTEDIKA J., *Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Paris 1966.
- ID., *L’évocation de l’au-de-là dans la prière pour les morts. Étude de patristique e de liturgie latines (IV^e-VIII^e siècles)*, Louvain-Paris 1971.
- RAHNER K., “A proposito dello stato intermedio”, *Teologia dall’esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, 557-570 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- ID., “La dottrina sulla penitenza in S. Cipriano di Cartagine”, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma 1968², 573-705 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- ID., “La teologia della penitenza in Tertulliano”, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma 1968², 523-574.
- ID., “Osservazioni sulla teologia delle indulgenze”, *La penitenza nella Chiesa*, 195-229.
- ID., “Purgatorio”, *Nuovi saggi*, VIII: “Sollecitudine per la chiesa”, Roma 1982, 523-541 (or. ted.; sp., fr., ing.).
- ID., “Sulla dottrina ufficiale odierna dell’indulgenza”, *La penitenza nella Chiesa*, 231-276.
- ID., “Trattatello teologico sull’indulgenza”, *La penitenza nella Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma 1968², 171-193.
- SACCHI P., *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Brescia 2007.
- STUIBER A., *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabekunst*, Bon 1957.

VIII

LA PARUSIA (IV): IL GIUDIZIO

AT: Gs 15,8; Gdc 3,10; 1Sam 8,5; 1Re 3,9; 2Re 15,5; 16,3; 21,6; Is 66,24; Ger 7,32; 18,6; 19,2; Am 5,18-20.

NT: Mt 3,1-12; 5,22.29-30; 6,12; 7,1-2.22-23; 10,15.28; 11,21-24; 12,36-42; 13,24-30.47-50; 18,9; 23,33.37-39; 25,31-46; 26,28; Mc 2,9; 9,43-45.47-48; 14,24; Lc 7,36-50; 11,29-32; 12,51; Gv 3,17; 5,22-30; At 2,31; Rm 2,5-6; 3,24; 1Cor 4,5; 1Tm 2,4; 2Tm 4,1; Ef 1,9-10; 1Pt 3,19; 4,6; Gc 3,6.

TESTI APOCALITTICI: 1En 27,1-3; 4Esd 7,36-38.

TRADIZIONE: IGNAZIO, *Lettera agli efesini*, XI, 1; XVI, 1-2; *Lettera agli smirnesi*, VI, 1; *Martirio di Policarpo*, II, 3; XI, 3; BARNABA, *Lettera*, IV, 1; GIUSTINO, *Apolo-
logia prima*, 52, 3.7-8; 19, 8; TERTULLIANO, *La risurrezione*, 35, 6; *Gli spettacoli*, 30; ORIGENE, *I principi*, I, 6, 2-3; II, 1, 2; 10, 4; III, 1, 23. 6, 13; ORIGENE, *Om-
elie su Ezechiele*, I, 2; *Om-
elie su Geremia*, XIV, 18; *Commento a Giovanni*, I, 16, 91; RUFINO, *Libro sulla falsificazione dei libri di Origene*, 7; GREGORIO DI NISSA, *La
verginità*, XII, 4; GREGORIO DI NISSA, *L'anima e la risurrezione*, PG 46, 97. 101.
148; *In illud: Tunc et ispe*, PG 44, 1012; *La vita di Mosè*, II, 82, 1-5; *Grande ca-
techesi*, XXXV, 106-127; AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, III, 15, 44 *Enchiridion*, 23,
92-93; 29, 111; *La città di Dio*, XIII, 2; XXI, 9. 10. 12. 13; *Il castigo e il perdono
dei peccati e il battesimo dei bambini*, I, 9, 9; 12, 15; 16,21; *Ad Simplicianum*, I,
2; GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, IV, 36; FULGENZIO DI RUSPE, *La regola della vera
fede*, 34. 68; ANSELMO, *Proslogion*, 4-10; PIETRO LOMBARDO, *Libri delle Sentenze*,
II, 33, 5; IV, 1, 6; ALESSANDRO DI HALES, *Glossa ai quattro libri delle Sentenze di
Pietro Lombardo*, II, 33, 9; IV, 1, 19; 2, 4, 2; TOMMASO D'AQUINO, *Summa theolo-
giae, Supplementum*, 97, 1, ad 1. 97, 5-6. 2. 4; *Scritto sui libri delle Sentenze di
Pietro Lombardo*, IV, 50, 2, 3, 4; *Quaestioni disputate de veritate*, 28, 3, 3.

MAGISTERO: IPPOLITO, *Traditio apostolica* (DH 10); *Salterio del re Etelstano* (DH 11); *Simbolo apostolico* (DH 30); *Costituzioni apostoliche* (DH 60); *Fides Da-
masi* (DH 72); *Simbolo ps.-atanasiano "Quicumque"* (DH 76); *Simbolo di Nicea*
(DH 125); *Simbolo costantinopolitano* (DH 150); SIN. DI COSTANTINOPOLI, *Ana-
tematismi contro Origene* (DH 411); *Fides Pelagii* (DH 443); CONC. LATERANENSE IV, *Definizione contro gli albigesì e i catari* (DH 801); CONC. DI LIONE II, *Professione di fede di Michele Paleologo* (DH 852.857-859); BENEDETTO XII, *Benedictus Deus* (DH 1000.1002); CONC. DI FIRENZE, *Bolla di unione con i greci Laetentur caeli* (DH 1306); CONC. VATICANO II, *Lumen gen-*

tium, 48; *Ad gentes*, 1.3.7; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Recentiores episcoporum synodi* (DH 4657); GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale di mercoledì 28 luglio 1999*, *L'Osservatore Romano*, 29 luglio 1999, 4; *Catechismo della Chiesa cattolica* 51.1021.1033-1037.

TESTI: von Balthasar (2. 5. 6. 7. 11), Congar (18), Habermas (55).

1. Verrà a giudicare

- 1.1. Il dogma da spiegare
- 1.2. Il giudizio di Dio dall'AT al NT
 - Governare, giudicare, salvare
 - Il giudizio nuovo di Gesù
- 1.3. Il criterio del giudizio

2. I due tipi di giudizio nella Scrittura

- 2.1. Il giudizio come sentenza o punizione: l'inferno
 - Dallo *sheol* alla *γέεννα*
 - Il NT, l'*ἄδης* e la *γέεννα*
 - Una chiara tradizione
 - L'essenzialità della fede della chiesa
 - La questione del limbo
- 2.2. Il giudizio come giustificazione
 - I testi del NT
 - Una deriva da interpretare: l'apocatastasi

3. “Cerca di capire, Dio non è così”

- 3.1. Lo “scandalo” dell'inferno

3.2. Giustizia e/o misericordia?

3.3. L'inferno dentro e non fuori il vangelo

- La proposta di von Balthasar
- Oltre von Balthasar

3.4. L'opzione finale e la speranza

SPUNTI BIBLIOGRAFICI

A) SUL GIUDIZIO

BOVATI P., *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma 1986.

GEORGE A., “Il giudizio di Dio. Saggio di interpretazione di un tema escatologico”, *Concilium* 5 (1969) n. 1, 25-39.

JEREMIAS J., “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh”, *Journal of Semitic Studies* 4 (1959) 77-109.

VARONE F., *Il Dio Giudice che ci attende*, Bologna 1995 (or. fr.).

ZEINDLER M., *Dio giudice. Un aspetto irrinunciabile della fede cristiana*, Torino 2008 (or. ted.).

B) SULL'INFERNO

BALTHASAR H. U. VON, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1993³ (or. ted.; fr., ing.).

ID., *Sperare per tutti*, Milano 1989 (or. ted., ing., fr.).

CONGAR Y., “L'inferno esiste, ma non è quello dei diavoletti cornuti...”, *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma 1965², 111-129 (or. fr.; sp., ing.).

GOZZELINO G., “L'inferno eterno: una realtà incompresa e contestata”, E. QUARELLO (a cura di), *Il mistero dell'aldilà*, Roma 1979, 65-86.

MINOIS G., *Piccola storia dell'inferno*, Bologna 1995 (or. fr.).

VORGRIMLER H., *Storia dell'inferno*, Casale Monferrato 1995 (or. ted.).

C) SUL LIMBO

CARPIN A., “Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo”, *Sacra Doctrina* 50 (2005) n. 5, 1-180.

ID., “Il Limbo nella teologia medievale”, *Sacra Doctrina* 51 (2006) n. 1, 7-181.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza Battesimo*, Città del Vaticano 2007.

CONGAR Y. M., “Morti prima dell’aurora della ragione”, *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma 1965², 227-238 (or. fr.; sp., ing.).

DYER G. J., *Limbo. Unsettled Question*, New York, 1964.

GAULLIER B., *L’état des enfants morts sans baptême d’après saint Thomas d’Aquin*, Paris 1961.

GUMPEL P., “Limbo”, SM IV, 767-771.

WILKIN V., *From Limbo to Heaven. An Essay on the Economy of Redemption*, New York 1961.

D) SULL’APOCATASTASI

CROUZEL H., “L’apocatastase chez Origène”, L. LIES (a cura di), *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenenkongresses* (Innsbruck, 2-6 September 1985), Innsbruck-Wien 1987, 282-290.

ID., “L’Hadès et la Géhenne selon Origène”, *Gregorianum* 59 (1978) 291-329.

DANIÉLOU J., “L’apocatastase chez Grégoire de Nysse”, *Recherches de science religieuse* 30 (1940) 328-347.

FESSARD G., “Enfer éternel ou salut universel?”, E. CASTELLI (a cura di), *Il mito della pena*, Roma 1967, 223-264.

MASPERO G., “Lo schema dell’*exitus-reditus* e l’apocatastasi in Gregorio di Nissa”, *Annales theologici* 18 (2004) 85-111.

RIUS CAMPS J., “La hipótesis origeniana sobre el fin ultimo (peri telous)”, U. BIANCHI, H. CROUZEL (a cura di), *Arché e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (Atti del colloquio di Milano, 17-19 maggio 1979), Milano 1981, 58-121.

SACHS J. R., “Apocatastasis in Patristic Theology”, *Theological Studies* 54 (1993) 617-640.

SIMONETTI M., “La controversia origeniana: caratteri e significato”, *Augustinianum* 26 (1986) 7-31.

E) SULLA PREDESTINAZIONE

GESCHÉ A. (a cura di), *Destin, prédestination, destinée*, Paris 1995.

- MAGRIS A., *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008.
- MOLTMANN J., *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961.
- NYGREN G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustinus*, Göttingen 1954.
- PALUCH M., *La profondeur de l'amour divin: évolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2004.
- RONDET H., "La prédestination augustinienne: Genèse d'une doctrine", *Sciences ecclésiastiques* 18 (1966) 229-251.
- ROSTAGNO S., *I predestinati. Religioni e religione nel protestantesimo*, Torino 2006, 15-78.
- TOURN G., *La predestinazione nella Bibbia e nella storia. Una dottrina controversa*, Torino 1978.
- TRAPÈ A., "A proposito di predestinazione. S. Agostino e i suoi critici moderni», *Divinitas* 7 (1963) 243-284.

Appendice I

Escatologie extra-bibliche

J. LE GOFF, “Escatologia”, *Storia e memoria*, Torino 1982, 270-277:

«*Escatologie non giudaico-cristiane. Escatologie “primitive”*. Secondo Eliade, “in forma sommaria si potrebbe dire che, per i primitivi, la fine del mondo è già avvenuta, benché si debba ripetere in un avvenire più o meno lontano”.¹ In effetti, le cosmogonie dei primitivi sono spesso integrate dai miti dei cataclismi cosmici (terremoti, incendi, spostamenti di montagne, epidemie), i più frequenti dei quali sono i miti del diluvio. D'altra parte, a confronto con i miti che narrano della fine del mondo nel passato, i miti che si riferiscono a una fine a venire sono stranamente poco numerosi presso i primitivi. Secondo Lehmann,² questa pretesa rarità di un'escatologia vera e propria dei primitivi proviene forse soprattutto da errori degli etnologi, i quali, nel loro lavoro, raramente si sarebbero posti tale problema, e, inoltre, avrebbero mal interpretato il fatto che le lingue di questi primitivi spesso ignorano il tempo futuro.

Le condizioni della fine del mondo sono in generale concepite in tre modi principali dalle società “primitive”. O ciò avviene per colpa degli uomini che hanno commesso peccati o errori rituali. Per esempio, un'etnia di un'isola delle Caroline, Namolut, crede che un giorno il Creatore annienterà l'umanità a causa dei suoi peccati, ma gli dei continueranno ad esistere. O, invece, è la pura volontà di un dio che metterà fine al mondo. Questo dio può essere buono o cattivo. Per i Kui della Nuova Guinea, il Creatore Mâlenfung, che si è addormentato dopo aver creato l'universo, si risveglierà per distruggere il cielo che si abatterà sulla terra e farà sparire ogni forma di vita. I Negritos della penisola della Malacca pensano che il dio Kurei, che definiscono “cattivo”, distruggerà un giorno uomini e mondo senza distinzione di buoni e cattivi. Di contro, per gli abitanti delle isole Andamane, il dio Puluga distruggerà la terra e la volta celeste con un terremoto, ma risusciterà gli

¹M. ELIADE, *Myth and Reality*, New York 1963, 71.

²Cf. F. R. LEHMANN, “Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker”, *Zeitschrift für Ethnologie* 71 (1931) 103-115.

uomini, corpi e anime di nuovo uniti, che vivranno in eterno felici, ignorando malattie, morte e matrimonio. O, infine, la causa della fine del mondo può essere dovuta semplicemente alla sua decadenza, secondo un processo di degradazione continua. Per esempio, per gli Indiani Cherokee dell'America del Nord, “quando il mondo sarà vecchio e consumato, gli uomini moriranno, le corde che tengono la terra legata al cielo si romperanno e la terra si inabissierà nell'oceano”.³

Per alcuni popoli la fine del tempo vedrà il ritorno di un personaggio benevolo, che riporterà la prosperità e la felicità dei primi tempi. Per esempio, i Pigmei del Gabon attendono il ritorno di Kmvum, il primo uomo. I Tatari degli Altai pensano che l'imperatore dei cieli, Tengere Kaira Khân – che viveva sulla terra con gli uomini dell'alba dei tempi, e che poi li lasciò a causa dei loro peccati –, tornerà sulla terra, dopo la scomparsa del male, per giudicare gli uomini. Gli indiani Salish, nel Nord-Ovest dell'America del Nord, credono che quando il mondo sarà diventato vecchio un coyote annunzierà il ritorno del capo sulla terra e la fine del mondo, che sarà seguita da una ri-creazione e dalla resurrezione degli uomini che vivranno allora nella felicità. Questa attesa di un salvatore alla fine dei tempi si avvicina a certe affermazioni escatologiche “primitive” del millenarismo e del messianismo giudaico-cristiano.

Per gli Indiani d'America, in particolare, “la maggioranza dei miti della Fine implicano sia una teoria ciclica (come per gli Artici), sia la credenza che la catastrofe sarà seguita da una nuova creazione, sia infine la credenza in una rigenerazione universale che si verifica senza cataclisma”.⁴ Tali credenze avvicinano l'escatologia di questi popoli a quella delle religioni orientali che professano il mito dell'eterno ritorno e, in definitiva, dell'eternità del mondo, dato che a ogni distruzione succede una ri-creazione.

L'escatologia spettacolare di un'etnia dell'America del Sud, i Guaraní, ha dato luogo a parecchi studi. Dall'inizio del XVI secolo si conosce una serie di migrazioni dei Guaraní attraverso l'America del Sud, senza che questi movimenti possano essere messi in relazione con l'arrivo degli Spagnoli, ma il contatto con i bianchi ha certamente reso più cupa ed esasperata la loro escatologia. Sembra che queste migrazioni siano state dapprima orientate verso Est, dove era situato il paradiso escatologico, ma che attualmente la direzione principale sia la ricerca del centro della terra e dello zenit. Questi movimenti migratori sono stati studiati con particolare attenzione dall'etnologo brasiliano Nimuendajú che, nel 1912, incontrò vicino a São Paulo un gruppo

³H. B. ALEXANDER, *North American Mythology*, Boston 1916, 223.

⁴M. ELIADE, *Myth and Reality*, 76.

di Guaraní provenienti dall'Ovest, che se ne tornavano con la certezza che il loro fallimento nella ricerca del paradiso fosse causato dal fatto di aver adottato l'abbigliamento e il cibo dei bianchi. I Guaraní credono che una catastrofe naturale, incendio o diluvio, abbia distrutto un mondo anteriore, e sono convinti che si ripeterà. La sola possibilità di sfuggire a questo cataclisma ultimo è di rifugiarsi in tempo nella "Terra senza male" o "Cielo", fuori dal tempo e dalla storia, senza dolore, né malattie, né ingiustizie. Queste migrazioni poggiano sull'idea che il mondo conosce un esaurimento, una stanchezza cosmica tale che esso stesso aspira alla propria fine, e la invoca al Creatore che potrà compiere poi una nuova creazione. Per trovare la "Terra senza male", i Guaraní si abbandonano a lunghe danze che hanno lo scopo di accelerare la distruzione del mondo decrepito e di dare la rivelazione del "cammino" che porta al paradiso. In tutte le credenze e in tutte le pratiche, gli sciamani (ñanderu), che sono esperti del "cammino" e maestri in escatologia, svolgono un ruolo importante.

Escatologie dell'eterno ritorno. Queste dottrine predominano in Oriente e in Estremo Oriente, con numerosi aspetti di cui è impossibile qui parlare dettagliatamente. Che il mondo sia stato o no creato, che il creatore sia un dio o una dea, un uomo (il Primo, o Progenitore) oppure la potenza impersonale del destino, esso passa, secondo ritmi e processi diversi, attraverso fasi di declino, di morte e di rigenerazione: le fini del mondo non sono che fini provvisorie. Questo concetto si esprime attraverso un duplice sistema ciclico, il ciclo annuale, che è processo di morte e al tempo stesso di resurrezione. Di qui l'importanza essenziale del Nuovo Anno, rito di rinascita e di ricreazione.⁵

La religione cinese antica sostiene che il mondo subisce un'alternanza di lunghi cicli di attività e di ibernazione per il gioco tra il principio maschile yang e il principio femminile yin, i quali operano anche nel ciclo annuale. Quando lo yang domina, ci sono l'attività, la fecondità, la luce, il calore, la siccità (primavera e estate). Quando lo yin ha la meglio, ci sono invece la passività, l'oscurità, il freddo, l'umidità (autunno e inverno). Un mondo soggetto a questo eterno ciclo non ha né principio né fine.

Allo stesso modo, nell'induismo, il mondo, che non ha né principio né fine, passa attraverso dei cicli che terminano con la scomparsa del mondo

⁵Cfr. ID., *Le mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition*, Paris 1949; J. LE GOFF, P. TOUBERT, "Une histoire totale du Moyen Age est-elle possible?", *Actes du 100^e Congrès National des Sociétés savantes, Paris 1975*, Secrétariat d'Etat aux Universités (a cura di), Paris 1977.

attuale, seguita dalla creazione di un nuovo mondo effettuata da un nuovo demiurgo. Ciascun mondo passa per quattro età (yuga), e mille yuga formano un kalpa, che rappresenta una giornata del dio Brahmâ, attuale delegato del Dio supremo, che è eterno. Tra uno yuga e l'altro, Brahmâ si addormenta, e l'universo è sospeso tra la fine di un mondo e il principio di un altro. La vita di Brahmâ deve durare cento kalpa. Il mondo attuale è all'ultima fase, fase di decadenza (cattivo yuga di Kâlî). Individualmente gli uomini vivono all'interno di una certa parte di un ciclo, nel corso del quale passano da uno stato umano a uno stato animale o vegetale, per metempsicosi. La durata di questa vita multipla e la forma delle reincarnazioni individuali dipendono dalle azioni e dai meriti dell'individuo (karman). Alla fine di questa esistenza, sia per esaurimento del suo karman, sia per grazia divina, l'anima individuale ritorna alla terra, o, se è salvata, viene accolta nel cielo divino, dove conduce una vita felice sul modello della vita terrena.

Anche nel buddhismo c'è, per ciascun mondo che compone il macrocosmo, una successione di periodi di esistenza e poi di distruzione, seguite da una nuova generazione. Ciascuno passa per periodi di progresso e periodi di decadenza. Alla fine, gli ultimi uomini si uccidono fra loro in una battaglia finale, ad eccezione di alcuni sopravvissuti rifugiatisi nella foresta, che diventano i progenitori dell'umanità successiva. Alla fine di venti periodi di crescita e di declino, il mondo viene distrutto dall'acqua, dal fuoco o dal vento, in attesa della creazione di un altro mondo. Nel corso della loro vita gli uomini possono meritare di sfuggire a questi cicli eterni, entrando nella vita eterna e priva di dolori del nirvâna, che non può essere descritto. In questa redenzione il prezzo della sofferenza ha un posto molto importante.

Due religioni – che accolgono il concetto dell'eterno ritorno, benché l'escatologia non vi occupi un posto molto importante – hanno esercitato un'influenza non trascurabile sull'escatologia giudaico-cristiana: la religione greca antica e la gnosi, anche se, in verità, si tratta di movimenti o idee religiose piuttosto che di religioni vere e proprie.

Le religioni dell'antichità -salvo poche eccezioni- hanno mostrato scarso interesse per l'escatologia, perché credevano nella solidità dell'ordine del mondo stabilita dalla creazione divina. Tutt'al più si può notare la paura di un indebolimento dell'ordine cosmico e dello scatenarsi di un cataclisma naturale che provocherebbe la distruzione del mondo: presso i Celti, i Lapponi, gli Eschimesi si è potuta constatare soprattutto la paura della caduta del cielo; per i popoli indogermanici esisteva il terrore di un inverno terribile; presso le popolazioni dell'Europa atlantica quello della sopraffazione della terra da parte dell'oceano. Ma da Babilonia all'Estremo Occidente, dall'Egitto

all'Artico, la paura della fine del mondo e il desiderio di un mondo migliore non compaiono affatto. Nel celebre poema di Esiodo *Le opere e i giorni* (metà del VII s. a.C.), il cui tema è la successione declinante delle età della terra, non si parla affatto della fine del mondo. Per questi popoli dell'antichità, vi è soltanto un interesse più o meno grande, come si è visto, per la sorte individuale degli uomini dopo la morte. Questa preoccupazione è particolarmente viva presso gli antichi Egiziani, per i quali si è creduto persino di poter intravedere delle tracce, incerte e difficili da interpretare, di escatologia.⁶

Tuttavia esistono due notevoli eccezioni. Una, nel quadro della mitologia germanica, è la profezia di Ragnarök nel poema dell'Edda intitolato *Völuspà*, che è una descrizione del mondo dal suo principio alla sua fine. L'ultimo episodio mette gli dei alle prese con le forze demoniache (per esempio il combattimento di Thor col serpente). Essi si uccidono l'un l'altro, la terra si inabissa nel mare e il mondo scompare nel fuoco e nel fumo. Ma dall'oceano sorge un nuovo mondo, verde e giovane, dove gli Asi fanno di nuovo regnare la giustizia e gli dei si riconciliano.

L'altra eccezione è la celebre Egloga IV di Virgilio. Sono da collocarsi nella linea degli oracoli attribuiti alla Sibilla – letteratura di profezie a carattere escatologico, molto viva nell'ambiente orientale ellenizzato, per esempio ad Alessandria – i celebri versi (dove si narra di un'ultima età (ultima aetas), del ritorno della Vergine (iam redit et Virgo) e di un bambino salvatore, che nulla hanno a che vedere con la Vergine Maria e con il Cristo, e neppure con la famiglia dell'imperatore Augusto), che fanno riferimento a un ritorno dell'età dell'oro.⁷

Si tratta dunque – come per i popoli primitivi – di una escatologia volta al passato. Questa letteratura sibillina trasmette il concetto greco fondamentale di un “tempo circolare”, col quale proprio il giudaismo e il cristianesimo rompono per sostituirvi il concetto di un tempo lineare. Cullmann ha molto insistito su questo cambiamento essenziale: “È necessario che noi partiamo da questa constatazione fondamentale, e cioè che per il cristianesimo primitivo, come pure per il giudaismo biblico e la religione iraniana, l'espressione simbolica del tempo è la linea, mentre per l'ellenismo è il circolo.”⁸

Ora, il concetto cristiano del tempo è stato molto presto contaminato, se

⁶Cf. G. LANCKOWSKI, *Altägyptischer Prophetismus*, Wiesbaden 1960.

⁷Cf. J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue*, Paris 1930; H. JEANMAIRE, *Le messianisme de Virgile*, Paris 1930; *Le Sybille et le retour de l'âge d'or*, Paris 1939.

⁸O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965, 74.

non “soffocato” (per usare l’espressione di Cullmann), da questo concetto greco, e, come si vedrà, una delle tendenze principali del rinnovamento escatologico cristiano attuale – e in particolare della “demitizzazione” di Bultmann – consiste nella contaminazione ellenica.

Non solo ellenica, ma anche gnostica. È questa la constatazione di Cullmann: “La prima alterazione della concezione del tempo propria del cristianesimo primitivo non si riscontra nell’epistola agli Ebrei e neppure negli scritti giovannei... ma nello gnosticismo”.⁹ La stessa cosa è sostenuta da Jeanmaire, ma egli aggiunge che queste influenze sono anteriori al cristianesimo, ed è in effetti proprio nel cristianesimo primitivo che il concetto di tempo che si svolge verso le origini e non verso l’avvenire è stato introdotto nell’apocalittica giudaico-cristiana della gnosi precristiana ellenizzata.

La gnosi affermava che il mondo, come l’uomo, doveva seguire un corso circolare, simbolizzato dal serpente che si morde la coda; l’uomo e il mondo, allontanandosi da Dio fin dalla creazione, si inabissano nelle tenebre, da cui Dio li fa riemergere seguendo a ritroso un percorso circolare, inviando un salvatore che deve anch’esso seguire questo tipo di percorso: incarnarsi ed entrare nelle tenebre, per tornare alla luce e all’origine, salvando così gli uomini, ai quali la γνῶσις “conoscenza” ha insegnato quale via sia da seguire verso la salvezza.¹⁰

Una forma di gnosticismo ha sviluppato una escatologia esplicita e coerente, il manicheismo, che teorizza il dualismo tra il Bene e il Male, la Luce e le Tenebre; ciascuna di queste entità ha il proprio Principe o Dio. Il mondo è nato dalla separazione dei due principi, e la sua storia è quella della loro lotta all’esterno e all’interno dell’uomo, è la lotta tra materia (o carne) e spirito. Dopo il grande travaglio finale il Bene prevarrà, Cristo verrà sulla terra per un breve ultimo regno, il mondo sarà poi distrutto e la luce, definitivamente separata, e vittoriosa sulle tenebre, regnerà in eterno.

Le religioni dell’avvenire. In questa categoria, che è quella del giudaismo e del cristianesimo, si trovano le grandi religioni rivelate, lo zoroastrismo (e il parsismo) e l’islamismo. Tali religioni considerano la storia come una rivelazione nel corso della quale Dio per mezzo dei suoi profeti, annunzia e giuda la realizzazione del suo regno: “La storia è paragonabile ad un dramma che corre verso la sua inevitabile fine”.¹¹

⁹Ibid., 78.

¹⁰Cf. soprattutto H. CH. PUECH, *La Gnose et le temps*, Paris 1978.

¹¹C. J. BLEEKER, *The Sacred Bridge; Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963.

Nello zoroastrismo la lotta comincia con la creazione del mondo tra Asa, la verità e Druj, la menzogna, e continuerà sino alla vittoria finale di Asa ottenuta dopo una grande battaglia e un giudizio dei buoni e dei cattivi mediante la prova del metallo ardente o del fuoco. Ma la scena finale è piuttosto una scena di rinnovamento che un processo. La parte ottimistica dell'escatologia zoroastriana si è ulteriormente accentuata nella sua forma indiana ortodossa, il parsismo. La scena finale, nella parte più recente dell'Avesta, si presenta come una “meravigliosa creazione” in cui i cattivi stessi sono purificati e salvati.¹²

L'islamismo ha tratto gran parte della sua escatologia dalla Bibbia e dal cristianesimo. Le sue credenze si basano su taluni passi del Corano, per esempio la sura 81,¹³ e su ulteriori complementi, alcuni dei quali riflettono influenze popolari.

Segni, prodigi e rivelazioni devono annunciare l'approssimarsi della fine del mondo. In particolare apparirà un mostro – Dadjdjal, l'Anticristo – il quale sarà ucciso da un profeta, Isa (Gesù) o il Mahdi. Dopo un periodo di pace, la prima tromba suonerà e tutti gli uomini moriranno. Poi la seconda tromba li risusciterà per il giudizio. Allah, consultando i libri delle Buone e delle Cattive Azioni, separerà i Buoni ricevuti in paradiso dai Cattivi relegati nell'inferno. Paradiso e inferno saranno suddivisi in gradi secondo i meriti o i misfatti di ciascuno».

¹²N. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris 1901.

¹³Cf. C. J. BLEEKER, *The Sacred Bridge*, 270, n. 1.

Appendice II

Alcuni testi apocalittici

Giub 23, 12-14.17-20: «In quel tempo, se un uomo avrà vissuto un giubileo e mezzo, si dirà di lui che ha vissuto molto. E la maggior parte dei suoi giorni sarà malattia, fatica, afflizione e non vi sarà pace perché saranno flagelli su flagelli, odio su odio, afflizione su afflizione, male su male, malattia su malattia e ogni simile condanna malvagia e cioè vermi, grandine, neve, cenere, infiammazione, gelo, torpore, carestia, morte, spade, predazione ed ogni flagello e malattia. E tutto ciò verrà con la stirpe malvagia che farà peccare la terra con la fornicazione impura, con la impurità e con l'abominia delle loro azioni [...]. Poiché tutti loro avranno agito male ed ogni bocca dirà cose peccaminose e tutte le loro azioni saranno impure ed abominio e tutto il loro modo di agire sarà impurità, turpitudine e corruzione, ecco che la terra perirà per tutte le loro azioni e non vi sarà né seme di vite né olio, perché il loro modo di agire sarà [solo] ribellione e, a causa dei figli dell'uomo, periranno tutti insieme: fiere, animali, uccelli e tutti i pesci del mare. E si combatteranno gli uni con gli altri: i giovani coi vecchi e i vecchi coi giovani, il povero col ricco, l'umile col grande, il povero col dignitario, a causa della legge e del Patto, poiché avranno dimenticato il Suo ordine e il Suo Patto, la festa, il mese, il sabato, il giubileo e tutto quel che è giusto».

2Bar 26,1-27,15: «E risposi e dissi: “La tribolazione che accadrà durerà dunque molto tempo? Quella calamità occuperà numerosi anni?”. E rispose e mi disse: “Quel tempo è stato diviso in dodici parti e ciascuna di loro è custodita per quel che è stato disposto per essa. Nella prima parte avverrà il principio dei sommovimenti; e nella seconda parte uccisioni di grandi; e nella terza parte la caduta nella morte di molti; e nella quarta parte l'invio della spada; e nella quinta parte carestia e ritenzione di pioggia; e nella sesta parte sommovimenti e terremoti; [manca la settima parte] e nell'ottava parte moltitudine di fantasie e incontri di demoni; e nella nona parte caduta di fuoco; e nella decima parte rapina e molta oppressione; e nell'undicesima parte em-

pietà e impudicizia; e nella dodicesima parte la confusione della commistione di tutte insieme quelle precedentemente dette. Le parti di quel tempo sono custodite e saranno mescolate l'una all'altra e si serviranno l'un l'altra. Alcune infatti eccederanno oltre se stesse e prenderanno da quel che è di altre, e alcune compiranno il proprio e quel che è di altre, affinché coloro che saranno sulla terra in quei giorni non comprendano che è il compimento dei tempi».

1En 22,8-13 «E perciò, allora, lo interrogai su di lui e sulla condanna di tutti e dissi: “Perché sono stati separati l'uno dall'altro?”. E mi rispose e mi disse: “Questi tre [monti] sono stati fatti per dividere gli spiriti dei morti. E in egual modo sono state separate le anime dei giusti. Questa è una sorgente d'acqua di luce. Nella stessa maniera è stato creato [un luogo] per i peccatori allorché muoiono e vengono sepolti nella terra e, durante la loro vita, non c'è stato il giudizio contro di loro. E qui si tengono separate le loro anime, in questo grande tormento, fino al gran giorno del giudizio, della punizione e del tormento [fissato] per quelli che maledicono nell'eternità; [vi staranno fino al giorno] della punizione delle loro anime e qui egli li legherà in eterno. E se questo [monte] fin da prima del mondo ed in tal modo è stato separato dagli altri per le anime di coloro che, allorché muoiono in epoca di peccatori, accusano e dimostrano a causa della perdita [della loro anima], è stato così creato per le anime di coloro che non sono stati giusti, ma peccatori, che sono pieni di peccato e sono con i peccatori, sono come loro; ma la loro anima non sarà uccisa nel giorno del giudizio ed essi non risorgeranno da qui”».

1En 91,15-17: «E dopo di ciò, nella decima settimana – in essa vi sono sette parti – [vi sarà] il giudizio eterno ed esso sarà fatto dagli angeli vigilanti e [vi sarà] il cielo eterno, grande, che spunterà in mezzo agli angeli. Ed il primo cielo uscirà, passerà ed apparirà un nuovo cielo e tutte le forze del cielo illumineranno il mondo sette volte di più. E, dopo di ciò, vi saranno molte settimane innumerevoli, in eterno, in bontà e giustizia e, da allora, il peccato non sarà più, per l'eternità, menzionato».

1En 27,1-3: «Allora io dissi: “Perché questa terra benedetta, tutta piena di alberi e questo maledetto burrone al centro di essi?” Allora Uriele, uno degli angeli santi che stava con me, mi rispose e mi disse: “Questo burrone maledetto è per i maledetti in eterno. Qui si raduneranno tutti coloro che dicono con la loro bocca contro il Signore parole sconvenienti e dicono, a proposito della sua gloria, cose gravi. Qui li raduneranno e sarà il loro tribunale. E, nei giorni seguenti, sarà contro di loro lo spettacolo della condanna, giusta, al cospetto dei giusti, eterna».

4Esd 7,36-38: «Apparirà (allora) la fossa dei tormenti e di contro, ci sarà il posto della quiete; si mostrerà il forno della geenna e di contro il paradiso delle delizie. L’Altissimo allora dirà alle genti resuscitate: “Guardate e comprendete Colui che avete negato, o che non avete servito, o i cui comandamenti avete disprezzato. Guardate dunque da questa parte e dall’altra: qui delizie e quiete, là fuoco e tormenti”. Così dirà loro il giorno del giudizio».

ApPt 6: «Gli eletti che hanno compiuto il bene verranno verso di me [Cristo]: nessuno di essi vedrà né la morte né il fuoco divoratore. Ma gli iniqui, i peccatori e gli ipocriti staranno in mezzo agli abissi delle tenebre che non passeranno mai: il loro supplizio sarà il fuoco inestinguibile; angeli faranno venire i loro peccati e prepareranno loro un luogo ove saranno puniti per sempre, ognuno secondo i suoi peccati. L’angelo del Signore, Uriel, farà venire le anime dei peccatori che perirono con il diluvio, tutte quelle che abitano negli idoli di ogni genere, nelle statue fuse, nei simboli lascivi, nelle pitture, le anime di quanti dimorano sulle colline, in pietre e lungo le strade, che gli uomini chiamano dèi: saranno bruciate con essi nel fuoco eterno. Quando tutti costoro saranno distrutti con le loro abitazioni, inizierà la punizione eterna. Allora uomini e donne andranno nel luogo che corrisponde a loro».

Appendice III

Testi filosofici e teologici di riferimento

(1) ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 63-64:

«Di fronte al problema della morte, la visione della storia come divenire indefinito e meramente immanente cade inevitabilmente nella stessa aporia insolubile che è emersa dalla concezione della storia come finalizzata a una pienezza di pura immanenza: tutte le generazioni umane dovrebbero scomparire nel nulla della morte perché il divenire storico possa continuare all'infinito (o perché possa apparire l'uomo nuovo nella "Patria dell'Identità"). Qui si manifesta con la chiarezza dell'evidenza l'inadeguatezza d'ogni tentativo di comprendere il senso della storia all'interno della mera immanenza "umanità-mondo" del divenire storico; infatti senza il ricorso alla trascendenza (a quanto trascende la storia stessa), non è possibile superare l'enorme aporia della scomparsa di tutte le generazioni umane nel vuoto della morte. Solamente così possiamo comprendere l'aspetto più profondo e più umano dell'uomo e della sua dignità di persona, la sua speranza-sperante, che rende solidale e unifica tutta l'umanità lungo il corso della storia: il legame radicale che fa di tutta l'umanità una comunità è quello della stessa speranza. Le due interpretazioni, meramente immanenti, della storia (per tutti gli altri aspetti radicalmente diverse) concordano nella negazione della trascendenza della speranza umana; per questo non possono dire nulla di fronte al problema che nasce necessariamente dalla tremenda realtà del dissolvimento di una generazione dopo l'altra nel nulla della morte. L'analisi del divenire storico ci mostra, pertanto, come non sia possibile comprendere il senso ultimo della storia all'interno del rapporto puramente immanente "umanità-natura", sia che lo si voglia interpretare come tendenza a una pienezza finale di pura immanenza o come dinamismo di un divenire indefinito, pure esso meramente immanente. Ci ha anche mostrato che queste due interpretazioni del divenire storico, a prima vista tanto opposte fra loro, provengono da una stessa radice: la negazione della trascendenza della speranza-sperante rispetto alla natura, all'umanità, alla storia: la speranza che unifica tutte le generazioni umane verso lo stesso futuro, comune a tutti;

per questo sostiene la storia e la conserva sempre aperta a questo futuro di tutta l'umanità, non raggiungibile da essa con le sue forze. Non è possibile una pienezza intrastorica della storia, perché il divenire storico tende verso un "oltre" d'ogni meta raggiunta: la speranza è sempre in esodo verso il nuovo, verso un "oltre" d'ogni intrastorico (immanente nella storia) in quanto tale. Troviamo, quindi, il senso della storia nella sua apertura (speranza) a una pienezza che essa, per se stessa, non può conquistare, ossia a un futuro assolutamente trascendente del quale non può disporre: la storia, aperta al Futuro, che verrà di sua stessa iniziativa, gratuitamente, liberamente, ossia al Futuro Assoluto, Trascendente, Personale, che ha un nome proprio, Dio. L'uomo può solo riceverlo come pura grazia nell'atteggiamento della speranza, o rifiutarlo nell'atteggiamento della di-sperazione».

(2) BALTHASAR H. U. VON, *Breve discorso sull'inferno*, Brescia 1993³, 22-24. 33:

«Nel Nuovo Testamento incontriamo in effetti due serie di affermazioni, che non riusciamo a conciliare in una sintesi armonica. La prima dischiude alla nostra speranza una prospettiva a quanto pare illimitata; noi però non la possiamo isolare dalla seconda, che vieta ogni conclusione superficiale ("tutto alla fine si aggiusterà") e ci pone inesorabilmente di fronte alla possibilità quanto mai seria della nostra perdizione. E precisamente anche quando "abbiamo già gustato la buona parola di Dio e le meraviglie del mondo futuro, e tuttavia siamo caduti". Qualora "crocifiggiamo di nuovo il Figlio di Dio e lo esponiamo all'infamia", non abbiamo più "alcun valore" e siamo "vicini alla maledizione" (Eb 6,4-5.8). Dio, che ha dato per noi la cosa più preziosa che aveva -il Figlio-, quale grazia può avere ancora in serbo per colui che "avrà calpestato il Figlio suo e ritenuto profano quel sangue dell'Alleanza... e avrà disprezzato lo Spirito della grazia?" (Eb 10,29). In Giovanni e nella sua concezione del giudizio di Dio l'intreccio e il contrasto tra le due serie di affermazioni diventa chiarissimo. Gesù dice ambedue le cose di sé: "Non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo" (12,47), e: "Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventano ciechi" (9,39). Ma l'apparente contrasto è subito risolto: Gesù viene come la luce dell'amore assoluto ("sino alla fine", 13,1) per salvare tutti. Ma in che modo, se alcuni sfuggono e respingono consapevolmente questo amore? (3,19; 9,40-41; 12,48). La domanda, cui

non viene data né può essere data alcuna risposta definitiva, suona così: colui che ora oppone un diniego lo opporrà in maniera definitiva? Due sono le risposte possibili: la prima dice semplicemente: sì. È la risposta degli infernalisti. La seconda dice: non lo so, ma ritengo di poter sperare (sulla base della prima serie di affermazioni della sacra Scrittura) che la luce dell'amore divino possa alla fine rischiarare ogni tenebra umana e superare ogni opposizione (...) Non vogliamo contraddire il cristiano, il quale non riesce ad essere felice se non negandoci l'universalità della speranza per poter essere sicuro del suo inferno pieno: questa fu infatti l'opinione di un gran numero di teologi importanti, specie sulla scia di Agostino. Ma come contropartita chiediamo che ci permettano di sperare che l'opera salvifica di Dio verso la sua creazione si concluderà felicemente. Non possiamo averne la certezza, ma la speranza in questo senso è fondata».

(3) BALTHASAR H. U. VON, , *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, 41-43:

«Che la concezione moderna dell'universo, quanto alle strutture statiche della natura che quanto alla sua storia, sia ben altro dalla concezione antropomorfa di tutto il mondo antico, compreso Israele, e che sottrarre la verità cristiana rivelata a questo quadro di rappresentazioni antiche per inserirle nel quadro del pensiero moderno, sia un compito senza dubbio temerario, ma assolutamente necessario, la teologia non ha aspettato Bultmann per farlo rimarcare e per dedicarsi con il senso delle sue responsabilità. In certo modo è stato necessario rifare la stessa esperienza che, all'epoca dei Padri, ha dovuto fare specialmente Origene: egli ha confrontato le affermazioni limitate e millenarie della storia biblica della salvezza con le concezioni più tardive degli "eoni" gnostici ed ha orientato questo confronto, grazie a un cristocentrismo marcato (allora piuttosto logocentrismo), a beneficio della sua fede. Le cifre, vertiginose per il XIX secolo, della storia dell'umanità da Adamo ad Abramo, poi quelle ancor più inimmaginabili degli "eoni" dalla creazione fino ad Adamo, il presentimento delle vere dimensioni del cosmo, forse della sua espansione progressiva, sembrano eliminare senz'altro ogni commensurabilità fra un simile universo e la "fine del mondo" in senso biblico. Non solo è cosa totalmente sorpassata situare i "luoghi" escatologici (cielo, inferno, purgatorio, limbo) all'interno di questo universo -perché, di un cosmo teologico, le cui frontiere superiori e inferiori confinano con il divino e

con il demoniaco, era stato fatto un cosmo fisico- ma è ugualmente sorpassata -anche se ciò fu meno rimarcato- la “fine del mondo (del pianeta terra) come avvenimento teologico di rilievo. Era, dunque, necessario trasferire i “fini ultimi” dell’uomo della sua storia e del cosmo in una dimensione del tutto nuova, che non poteva essere altro che una più stretta fedeltà alla rivelazione e alla fede. Da qui ne verrà una duplice conseguenza: questi *éschata* sono diventati, in una maniera tutta nuova, “non figurativi” per il pensiero (perché tutto il sistema dell’universo e della terra, tutto l’uomo, che nasce vive e muore, si vede ormai rapportato a una dimensione che è stata manifestata al mondo solo mediante la rivelazione divina) e precisamente per questo tutta la teologia si è vista riattaccata agli *éschata* e escatologizzata. Ormai *il mondo, l’uomo e la storia* sarebbero stati veramente tali solo nella misura nella quale essi vengono raggiunti da questo decisivo atto trasformatore di Dio».

(4) BALTHASAR H. U. VON, *I novissimi nella teologia contemporanea*, 43-45:

«I così detti ‘fini ultimi’, sottratti al dominio del figurativo, non solo diventano più reali, ma diventano piuttosto ‘avvenimenti ultimi’ che raggiungono l’uomo e il mondo nel loro essere e nella loro storia. Non sono più i ‘fini ultimi’ ad essere integrati in un cosmo (inteso in un senso teologico antico), ma è il cosmo che è riagganciato alla azione divina. Questo implica indubbiamente un certo pericolo di ‘acosmismo’ e di una relazione diretta della creatura al *Deus nudus*, il quale diventa il suo ‘fine ultimo’ al posto di tutte queste ‘cose’ e ‘stati’. Ma questo non ci porta forse esattamente al tema decisivo della Rivelazione? Molto prima di Bultmann, quel grande esegeta che fu padre Lagrange, rimarcava, a proposito di uno dei testi più belli dell’Antico Testamento, la conclusione del *Salmo 73* (Ma io sono sempre con te...cos’altro ho io in cielo che te?...Per me l’avvicinarmi a Dio è il mio bene...): “Nessuna descrizione dell’inferno o del paradiso, Dio solo c’è nello sguardo del salmista, egli non vuole che Dio. Essere con Dio, in cielo o sulla terra, questo basta. Nessuna cosmologia: così noi siamo al centro della fede di Israele”. Ma non dimentichiamo che nei grandi teologi, come nella stessa Scrittura, quello che è ‘cosmologico’ non è mai stato altro che un accompagnamento del tema musicale di fondo: *Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster* (S. Agostino). E’ Dio il ‘fine ultimo’ della sua creatura. Egli è il cielo

per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da lui, il purgatorio per chi è purificato da lui. Egli è Colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che risuscita per Lui e in Lui. (...) Ma Egli lo è precisamente nel senso in cui è orientato verso il mondo, nel Figlio suo Gesù Cristo che è la rivelazione di Dio e perciò il compendio dei 'fini ultimi'. L'escatologia è dunque in certa maniera, più ancora di ogni altro *locus* teologico, la sintesi dottrinale della verità religiosa».

(5) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V: “L'ultimo atto”, Milano 1985, 163-164:

«Se noi prendiamo sul serio la misteriosa absolutezza della volontà creata e in tal modo la sua possibilità a negarsi senz'altro a Dio -come in genere l'ha fatto la teologia tramandata fino a noi- allora noi non possiamo fare a meno di stupire davanti alla gelida indifferenza di questa stessa teologia, indifferenza con cui essa relega alla perdizione eterna una parte della creazione pur destinata a raggiungere Dio e non riscontra in tutto ciò nessuna possibilità di perdita per la gloria di Dio, nella presunzione che la divina giustizia viene alla fine glorificata in questa parte perduta del mondo altrettanto bene che nella parte salvata. Questa indifferenza non era indubbiamente che obbedienza nei riguardi dei testi scritturali neotestamentari che prevedono un doppio esito del giudizio finale del mondo, esattamente come analoghi testi ebraici ed intratestamentari. Per la teologia obbediente a simili testi, e per la paretesi che attinge da essa, vale per conseguenza l'assioma: “La pietra di paragone per la correttezza della paretesi sarà che, nella teoria, non si gioca in nessun punto con l'apocatastasi” (W. BREUNING, MS). Ma oggi si innalza la controquestione se non si dia un gioco con l'inferno, forse irriflesso, ma non fino in fondo responsabile. Ivan Karamazov restituisce il suo biglietto di ingresso in paradiso finché dei bambini innocenti devono soffrire in questo mondo. In fondo l'Aldilà non gli importa granché. Gl'importa assai di più l'intollerabilità del disordine della terra, un disordine di cui Dio è, per lui, il responsabile. Secondo Dostoevskij Ivan gioca in tutto ciò con il satanico; ma se noi riflettiamo sulle situazioni limite della drammatica intramondana, ci si può chiedere se sia supponibile che degli uomini, che vivono nella miseria impenetrabile di questo mondo, possano essere un giorno discriminati definitivamente in due categorie, eletti e reprobati, e in entrambi i casi eternamente? Esseri che esistono nella contraddizione tra un progetto di senso assoluto

e una certezza di morte, in che modo potrebbero altrimenti che mediante compromessi aprirsi un sentiero, come attraverso una foresta vergine, verso un bene assoluto che di continuo sfugge loro? Il rifiuto di un senso (e quindi di una provvidenza) davanti alle situazioni caotiche del mondo, e nella conseguenza mira volta a beni finiti, i soli raggiungibili, è da bollare senz'altro come diabolica? E con la razionalizzazione progressiva della terra , che fa convergere sempre più il senso dall'infinito verso il particolare, frammentario e precario, non diventa sempre più difficile una decisione vitale per il bene o il male? E la chiesa, davanti a questi epocali spostamenti di coscienza (verso una buona coscienza di scelte limitate nel tempo), potrà mantenere inalterata la teologia del giudizio dei testi neotestamentari, senza passare attraverso forti interrogativi critici? Non ci meravigliamo di trovare oggi un po' dappertutto nei teologi una chiara simpatia per la dottrina dell'apocatastasi».

(6) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V, 256-257:

«La questione che si deve porre è se la libertà finita dell'uomo (prescindiamo per ora dalla questione del diavolo) possa a tal punto sganciarsi da Dio da garantirsi totalmente in se stessa nelle sue decisioni. Essendo posta in se stessa per essenza dalla libertà assoluta, essa non è padrona della sua origine, a partire dalla quale, comunque, si misura il suo fine e il suo oggetto formale: il bene semplicemente. Solo in dipendenza da questo suo prefisso trascendentale essa può decidersi per qualche bene particolare, anche a porre se stessa come proprio bene assoluto. Il sigillo di Dio resta inciso a fuoco nella sua struttura, sia in senso positivo per poter essere in genere libertà (posta e resa libera a se stessa), sia in senso negativo, non potendo essere se stessa che riferita sopra se stessa al bene in assoluto. Se questo suo oggetto formale non può essere da lei cambiato, ciò vale a maggior ragione in quanto questo oggetto è in se stesso, come assolutamente bene, anche assolutamente libero, dunque qualcosa su cui essa non ha nessun potere. Si può dire conseguentemente che la *causa prima*, che possiede l'infinita potenza, non può situare una *causa secunda* nella vera libertà e quindi *autoscelta*, se non lasciandole inciso qualcosa, nella sua struttura di libertà creata, che viene dalla sua origine. Scegliendo se stessa come assolutamente bene, essa si getta in una contraddizione che la consuma: l'oggetto formale in essa -che è in realtà la libertà assoluta infinitamente autonoma- contraddice intrinsecamente la

presunzione della libertà finita a concepirsi come infinita. Una contraddizione che, pensata come definitiva, è l'inferno. Il fuoco che vi arde non è altro che il fuoco di Dio stesso, come giustamente l'ha riconosciuto Scheeben. Lo stato di chi vi brucia "è quindi non solo la negazione, ma addirittura l'immagine rovesciata della divina luce, e per conseguenza altrettanto sovrannaturale e misteriosa nella sua specie».

(7) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V, 312-314:

«La nostra considerazione media dei peccati sulla terra è antropocentrica. Io sono abituato ad ordinare le mie idee e di qui imprimere il corso di esse; ciò ora non più. Non c'è più un rapporto "contrario" dei miei peccati con Dio, ma solo un rapporto "assolutamente contraddittorio". Il peccato è davanti a Dio l'assolutamente e radicalmente escluso. Io mi trovo d'un tratto davanti a un'assoluta autorità, abbandonato al potere che unicamente domina qui. Non è obbedienza (sarebbe un potere mio proprio), ma efficienza di un potere che semplicemente mi "stende". Crolla l'autocoscienza, perché la misura passa a Dio. Nell'evidenza che insorge netta, l'uomo pronuncia un sì, ma non un sì dell'intelligenza, bensì della consegna della mia vista alla vista di Dio. Questa vista è irremovibile e perciò anche il procedimento che deve essere condotto a mio riguardo; io lo conosco come "irremovibile", ma anche il mio sapere non è in me, ma nel Signore. L'intelligenza crea una disponibilità artefatta, che deve passare in spontanea. Si tratta di un mutamento di polarizzazione: io non devo essere umiliato all'interno del mio peccato, ma devo sperimentare la mia impurità nella purezza di Dio. Per così dire questo è il grande trucco del purgatorio...: l'io è così disgregato che il Tu assume a poco a poco contorno; nasce una speranza (che sta tutta nel Signore), la quale è la fine della mia presunzione e il principio della mia resa. Si tratta di togliermi il "mio essere presso di me"; giacché il mio io deve essere "trasferito" in Dio. L'io come contenitore di questo materiale è ciò che deve bruciare. Il mio io distrutto nel fuoco del purgatorio mi viene restituito da Dio come un io nuovo in Dio. È l'"olocausto", che nel Vecchio Testamento era un'approssimazione al fuoco di Dio, e che ora viene consumato come io sull'altare. La Parola di Dio, che si è adeguata a noi nella nostra vita, ora si adegua a noi nella morte; essa taglia, divide, distingue, conseguentemente e inesorabilmente, fino alla separazione di anima e spirito, di ossa e midollo (Eb 4,12). Finora l'uomo credeva d'essere un'unità nella vita intima del suo

spirito... formata da lui stesso in una sua autopresa, dove egli, a un tempo, sempre distingueva e divideva, prendeva e scartava, secondo un sistema che veniva liberamente determinato attraverso l'io che diceva io. Ed ora egli vede che la Parola di Dio proprio là dentro penetra e distacca e mette a nudo spaccature profonde, là dove lui pensava che la sua interna struttura fosse solida... I veri confini corrono in tutt'altra direzione. Una parte della verità affermata era menzogna, e una parte delle cose rifiutate conteneva ciò che davvero importava. Si viene così a una specie di impotenza: è l'addio definitivo da se stessi. Non i miei peccati, me stesso non posso più sopportare. Ho un solo desiderio: d'essere liberato da me stesso. Pago *qualsiasi* prezzo. Ma io non ho affatto il processo in mano mia. Non posso verificarvi nessun progresso, nessun tempo misurarvi, quanto dovrà ancora durare, viene tutto elaborato senza fine intorno a un punto, non sembra di andare mai avanti. Obbiettivamente è un dolore legato al tempo (come quello del servo maligno che viene consegnato ai carcerieri fino a che non abbia pagato l'ultimo spicciolo: Mat 18,34), ma la durata del purgatorio, che può essere molto diversa, è nascosta presso il Signore. Un aspetto del castigo c'è in tutto questo, che si mostra nella denudazione e umiliazione, il fuoco è propriamente un penetrare sempre più profondo della vergogna. Esso è così svezamento di ogni installazione, e senza nessun riguardo. Ora io osservo che tutto il mio sistema deve essere fatto saltare in aria. A nessuno ciò importa minimamente, e non mi si lascia neppure il tempo di guardare intorno e di abituarmici. Si è molto bruschi con me, mi si somministra dapprima le cose più penose. Non si tratta dunque di educazione, perché ci sarebbe allora un mio collaborare. Tuttavia c'è una certa "iniziale libertà" -in questo avevano ragione i grandi scolastici- si può essere d'accordo d'essere presi nella cura di Dio, come un tale che dev'essere operato dà segno d'intesa; ma quando l'operazione è cominciata e il medico lavora, allora nessuno più si preoccupa della mia contrarietà. Essendo allora tutta la misura in mano al Signore, tutto il processo mira a che io intuisca e riconosca l'assoluto superiore peso del suo diritto, e questo diritto è quello del suo amore».

(8) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V, Milano 1985, 347-348:

«Chi vede Dio non conosce per questo le infinite possibilità di Dio. Ma non conosce forse, meno ancora, l'inaccessibile evento trinitario, in forza del

quale Dio è Dio? Si può comprendere la generazione della Parola -dunque il Padre- dal momento che non esiste una ragione che la giustifichi? Questo atto è -come Eckhart ripete instancabile- senza perché, è l'abisso di un amore da nessuna logica assumibile, rispetto soltanto il "Logos" è il generato. E questa origine la si vede nel Logos: "Chi vede me vede anche il Padre", egli vede lui in me, perché in me egli si è interamente espresso e rivelato. Si può così non dire con Palamas (o spiegarlo in questa direzione) che l'essenza di Dio rimane inaccessibile "dietro" le sue rivelazioni, ma si deve piuttosto restare fermi al paradosso che Dio -precisamente nel suo avverarsi trinitario- come colui che si rivela e nel Figlio e nello Spirito si transappropria- rimane il sempre più misterioso, il cui avverarsi trinitario rimane, al di là di libertà e necessità, il senza perché. Nella considerazione astratta dell'essenza (essenza-energie, *visio essentiae*) questo intrecciarsi scambievolmente di visione-non visione non diventa chiaro; soltanto la realtà d'evento trinitaria di Dio disvela la conciliabilità dei due aspetti e in tal modo la necessità di concedere sia a Benedetto XII che a Gregorio Palamas -ovviamente oltre il piano su cui pensano e formulano- una vista della verità».

(9) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V, Milano 1985, 349-350:

«I tre concetti, a partire dalla loro origine biblica, sono linee essenziali compenetrantisi, includentisi di un identico atteggiamento fondamentale dell'uomo accolto nell'alleanza con Dio. Certamente Paolo conosce anche quelle modalità di fede e speranza che sono condizionate dallo stato di viatori sulla terra: la fede è per intanto riferita a un annuncio, che non lascia ancora vedere ciò che si crede (*dia pisteos, dia eidous*: 2Cor 5,6-8), e la speranza in questa oscurità deve per intanto soprattutto aver pazienza (*hypomone*), questo suo aspetto passerà (Rom 8,24). Ma anche nella pazienza si cela l'atteggiamento fondamentale di una perseveranza irriducibile. La scolastica ha ragione di pensare che gli aspetti legati allo stato della terra dovranno cadere, e la definizione di Benedetto XII lo stabilisce ancora una volta. Ma dietro il transitorio le tre "rimangono", le quali allora non sono che aspetti dell'una, della carità, che in quanto cingolo della perfezione (Col 3,14; cf. Dt 6,4s.) è la più grande di esse».

(10) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V, Milano 1985, 353:

«In tal modo si suggerisce per la storia terrena qualcosa come un divenire verso un certo “giorno” conclusivo, quando il tempo per libere decisioni sarà trascorso e la “messe” è stata portata nei “granai eterni”. Ma questa fine intramondana solleva un difficile problema: tutto ciò ha una corrispondenza nell’esistenza del cielo? Certo è che l’esistenza terrena pervenuta nel cielo prende se stessa con sé -sia pure purificata e trasformata nel fuoco di Dio- e che quindi per noi uomini il mondo nuovo rimane il *nostro* mondo, più chiaramente: che la nostra vita vissuta sulla terra rimane in cielo non solo come un ricordo, ma come qualcosa che è presenza perenne. Come ciò sia possibile si spiega di nuovo con la reciprocità di cielo e terra: il vissuto frammentario e incompleto della terra ha sempre avuto la sua profondità ultima in cielo; nessun istante terreno può completamente estinguersi (è il problema nel *Faust* di Goethe), ciò che nasconde in sé di contenuto eterno è riposto per noi in cielo: noi viviamo là (questo è almeno un aspetto dell’esistenza celeste) l’intero ed eterno contenuto di ciò che sulla terra ci era dato soltanto nella forma di una insopprimibile e trascendente nostalgia. Perciò la (nostra) terrena esistenza -e noi abbiamo *una sola* esistenza- avrà lassù una verissima, per quanto inconcepibile, presenza».

(11) BALTHASAR H. U. VON, *Teodrammatica*, V, Milano 1985, 354:

«Ci può essere per gli abitanti del cielo qualcosa come un “ultimo giorno del giudizio”, foss’anche soltanto nella forma di un “inserto” all’interno del loro “tempo eterno”? Si risponde di solito positivamente per due ragioni: anzitutto perché nell’eternità che accompagna il piano del tempo si iscrive inconsciamente una certa temporalità, forse per garantire ai beati come un “ultimo giorno” un momento attuale, di farsi cioè consapevole dell’efficacia storica delle loro azioni ed omissioni. Ma si è già dimostrato che, perfino in questo senso ridotto, non è possibile istituire un giudizio duplice sulla stessa persona. La seconda ragione è più seria: il cielo sembra non ancora chiuso in un certo senso prima della “morte dell’ultimo giusto”. Cristo, come dicono parecchi padri della chiesa, è completo nel suo mistico corpo solo quando “anche l’ultimo peccatore (come Origene dice di sé) è pervenuto alla salvezza”. Ma forse quest’idea ha in sé, come la prima, un che di antropomorfo.

L'“entrata” nell'eternità non si verifica in un determinato “punto del tempo”; e inoltre quel “dar spazio” mediante il Signore risorto per nuove missioni, che si creano dalla pienezza della sua, appartiene alla pienezza del suo potere e non, come sembrano opinare certe teologie della speranza, a una prospettiva che lo faccia ancora sperare in una propria completezza nel suo corpo mistico».

(12) BALTHASAR H. U. VON, “Lineamenti di escatologia”, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979, 372-373:

«È inammissibile che i movimenti pendolari nell'ambito della storia mondiale e della vita individuale come tali debbano essere l'equilibrio che stabilisce il giusto; il “muoversi pendolarmente” della storia si compie su un'orizzontale, che precedentemente è stata designata come il girotondo delle ideologie; e per quanto concerne le irruzioni di singoli nella profondità, chiamate “conversioni”, anch'esse avrebbero bisogno di un metro definitivo, che non è chiaramente a disposizione: come rimane problematico, per esempio, un “allontanamento dal mondo” per imboccare una qualche diretta “via della conoscenza” verso Dio, finché non è dimostrato che tale svolta non deriva da pura rassegnazione, o forse anche dalla fuga di fronte a permanenti compiti nel mondo! Ancor più manifestamente, è problematica la decisione contraria: cioè un attivistico impegnarsi nel lavoro in avanti, presuntamente altruistico, nell'orizzontale, impegno che da lungo tempo ha dimenticato o ha dimesso ogni orientamento verso una volontà di Dio sopravveniente dalla verticale. Così la “buona volontà” dell'uomo come singolo e come genere (infatti le azioni di tutti sono reciprocamente intrecciate) deve entrare sotto un giudizio. È ozioso speculare sul “punto cronologico” di questo giudizio - poniamo sulla “diastasi” tra il giudizio particolare dopo la morte del singolo e il giudizio universale o ultimo alla fine della storia-, poiché noi possiamo farlo sempre a partire da prospettive interne al mondo, mentre il giudizio ha luogo alla soglia dell'eternità, o più esattamente, sulla soglia tra l'“Antico” e il “Nuovo Eone”, che non si può cogliere con la nostra comprensione cronologica del tempo. È il punto-evento, in cui si compie l'autentico e definitivo confronto tra la verità decaduta e sepolta dell'uomo e la verità stabile e aperta di Dio. Nulla si oppone a che nell'ambito dell'esistenza terrena di un uomo, in virtù della grazia di Dio, tale confronto definitivo possa aver luogo di già, cosicché questa persona è passata attraverso il giudizio (...) È evidente

che debba essere di necessità la verità assoluta quella dalla quale la verità e non verità relative vengono giudicate e districate. Nell'Antico Testamento il giudice è Dio stesso, nel suo rapportarsi al mondo, in quanto *partner* dell'alleanza, con la quale i popoli sono in qualche rapporto (...) Dio nella sua condizione di rapporto col mondo diviene nel Nuovo Testamento Verbo di Dio, che in Gesù Cristo s'è fatto uomo, che fu crocifisso, discese agli inferi, e venne risuscitato da Dio - che giustifica se stesso. Questo Verbo di Dio, che come tale ha assunto la misura dell'uomo e ha sperimentato dall'interno tutte le dimensioni del mondo voltosi lontano da Dio, fino a giungere allo stato dell'essere morto, e, ciò facendo, non ha cessato d'essere nel più immediato contatto d'obbedienza col Padre celeste: questo verbo diviene ormai necessariamente il giudice del mondo».

(13) BARTH K., *L'Epistola ai Romani*, Milano 1989, 479-482:

«È ora ormai che vi svegliate dal sonno. Poiché la nostra salvezza è ora più vicina di quando abbiamo creduto. La notte è avanzata, il giorno è vicino». Incomparabile, di fronte a tutti gli attimi, sta l'attimo eterno, appunto perché è il significato trascendentale di tutti gli attimi. Incomparabile la 'salvezza', il 'giorno', il regno di Dio, sta di fronte a tutti i tempi appunto perché è la pienezza di tutti i tempi. Ma noi viviamo nella serie degli attimi, nel volgere dei tempi; se non amiamo qui, non amiamo affatto. Gesù non è stato il Cristo in qualche luogo fuori di questa serie, di questa vicenda, ma all'interno di essa, e nell'interno, non fuori di essa si dà per noi una conoscenza dell'attimo eterno e nella conoscenza il luogo, il tempo, l'occasione di amare. La conoscenza dell'attimo deve accadere in un attimo, e il regresso all'eternità deve accadere in un tempo. Questo attimo, questo tempo è "l'ora di destarsi dal sonno", appunto quel "prima" e "dopo" qualificato da un: "Adesso!" invisibilmente posto tra i due. Non ogni tempo, non ogni attimo è quest'ora. Nessuno lo è in sé. In sé ogni tempo rimane estraneo, incommensurabile, inadeguato di fronte all'"Adesso!" invisibilmente posto nel mezzo di esso; anche "il tempo in cui abbiamo creduto" (3,28). La fede non può diventare un dato empirico, una cosa che ha cominciato a essere una volta e poi ha continuato a essere presente. Essa è inizio, miracolo, creazione in ogni attimo del tempo, anche nei confronti di ogni essere credente. Quello che dovrebbe essere diventato un dato empirico, appartiene al tempo inqualificato del 'dormire', anche se si chiama 'fede'. (...) "La nostra salvezza è ora più

vicina di quando abbiamo creduto”. Sempre sussiste questa tensione tra il ‘quando’ del nostro essere nella sua quiete e l’ora’ del richiamo conturbante al nostro non essere, sempre sussiste la tensione tra il tempo della rivelazione ‘già’ avvenuta degli atti ‘già’ compiuti, del Dio ‘già’ conosciuto, e i tempi del ricordo, dell’attesa, dello sguardo teso avanti, verso l’accadimento esistenziale di ciò che soltanto presumibilmente ‘già’ esiste, verso l’attimo eterno della apparizione, della parusia, della presenza di Gesù Cristo. Questa tensione tra i tempi ha altrettanto poco o molto da fare con i famosi diciannove secoli di storia della chiesa che notoriamente ‘non’ hanno ‘ancora’ portato la parusia, quanto con le settimane e i mesi che la Epistola ai Romani ha passati nel bagaglio di Febe (16,1) in viaggio tra Corinto e Roma, o con i momenti che sono intercorsi tra la dettatura di Paolo e la scrittura di Terzio (16,22). Poiché l’ora di destarsi, l’ultima’ ora che è qui annunciata come imminente, non ha davvero il significato che in essa sia attesa un’ora successiva, un tempo consecutivo (cronologicamente!) come il tempo dell’adempimento. Come se la vita che sorge dalla morte, il non-essere che toglie ogni essere, l’”adesso!” tra ogni prima e dopo, potesse occupare un tempo accanto al tempo (e perciò ancora in esso!). Appartengono al tempo i tempi della incertezza e della rammemorazione, nei quali è ordinato a tutti gli uomini di ravvedersi. Quello che oltre, non è tempo, è eternità. No, l’uomo dell’ultima’ ora, l’uomo che attende la parusia di Cristo, sta al limite del tempo, davanti alla parte incombente di Dio, che è la negazione di ogni tempo e di ogni contenuto temporale. Egli sta davanti al giorno, all’ora che nessuno conosce, neppure gli angeli del cielo, neppure il Figliuolo, soltanto il Padre! (Mc 12,32). Non rintonano a nessuno le orecchie? Non tace il vaniloquio sulla parusia che è ‘rimasta fuori’ dalla visuale del cristianesimo? Come può essere ‘rimasto fuori’ quello che secondo il suo concetto non può ‘entrare’? Poiché la fine annunciata nel Nuovo Testamento non è un avvenimento temporale, non è una favolosa ‘fine del mondo’, non ha alcuna relazione con una qualsiasi catastrofe storica, tellurica o cosmica, ma è realmente la fine, è così realmente la fine che i diciannove secoli non solo significano poco, ma non significano nulla, per la sua vicinanza o la sua lontananza, e che già Abramo vide quel giorno e se ne rallegrò. Chi ci autorizza a degradare questa eterna verità a una realtà temporale, soltanto perché non se ne può parlare se non in similitudine o quando conosciamo che se ne può parlare soltanto in similitudine, chi ci persuade a contentarci di questo ‘soltanto’? Chi ci insegna a fare di Dio un idolo e a non prenderlo sul serio in modo così scandaloso, fondandoci sul nostro disconoscimento della sua realtà? Chi ci induce a scambiare l’attesa della fine, di quell’attimo in cui i vivi trasformati e i morti

risorti stanno insieme davanti a Dio (1Cor 15,51-53) nell'attesa di un grossolano, brutale, teatrale spettacolo e poiché questo con ragione 'rimane fuori', a riprendere il sonno fiduciosamente, aggiungendo alla fine della nostra dommatica un innocente capitoletto 'escatologico' per ricordare a noi stessi che noi, a dire il vero, dovremmo e vorremmo ricordarcene? Non è la parusia che si 'differisce', ma il nostro destarci. Se noi ci destassimo, se noi ricordassimo, se noi facessimo il passo dal tempo inqualificato al tempo qualificato, se fossimo spaventati del fatto che noi ci troviamo effettivamente, lo vogliamo o no, in un attimo del tempo, al limite di ogni tempo, se osassimo, stando a quel limite, amare lo Sconosciuto, riconoscere e afferrare nella fine il principio, noi non saremmo veramente né con gli esaltati che aspettano un finale splendente o terribile, né con la frivola 'religiosità' dell'inconcutibile protestantesimo della cultura, che si rallegra fiduciosamente perché questo finale rimane escluso. Noi non potremmo sottrarci così vergognosamente con gli uni e con gli altri all'amara serietà del giorno che 'si è avvicinato', ma riconosceremo appunto nel fatto che l'attimo eterno non entra in scena (non è mai entrato, e non entrerà mai in scena) la dignità e il significato dell'attimo temporale che ci è dato, la sua qualificazione e la obbligazione etica che contiene. Noi attenderemo allora la parusia, in altre parole noi considereremo la situazione effettiva della nostra vita con tutta la serietà che essa comporta, noi conosceremo Gesù Cristo come colui che è il principio e la fine. Noi non rifiuteremo di fare penitenza, di ravvederci, di pensare il pensiero dell'eternità e perciò: di amare».

(14) BARTH K., *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su I Corinzi 15*, Casale Monferrato 1984, 64-67:

Io credo che questa analisi giustifichi la mia convinzione che i capitoli 1-14 della I lettera ai Corinzi costituiscano un'*unita* dal punto di vista del *contenuto*. Ma la disparità degli oggetti di cui essa tratta, l'oscurità, sotto diversi punti di vista, delle sue idee e delle sue concezioni (in questo senso dobbiamo concedere agli storici tutto ciò che essi richiedono), non possono, se ci domandiamo con forza: - di che cosa effettivamente si sta parlando? -, impedire di sentire il *cantus firmus*, di vedere il «filo rosso» che attraversa il tutto. L'unica mia presupposizione, che però è decisiva, consiste in questo, che Paolo, quando ha parlato di Dio (ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἐκ θεοῦ, εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ ecc., da parte di Dio, da Dio, a gloria di Dio) ha inteso veramente *Dio*; e

questo permette, anzi, esige, che tutte le sue idee, per quanto per il resto possano essere condizionate dal punto di vista storico-psicologico, siano comprese sulla base di questa prospettiva; che lo si prenda in parola e che si facciano i conti col fatto che tutte le sue affermazioni, per quanto ambigue possano essere considerate sul piano storico, si rapportano, al di là della storia e in modo del tutto inequivoco, a *Dio*; e che questo rapporto conferisce ad esse il loro proprio e concreto significato, anche se ci troviamo ben lontani dall'essere in grado di stabilirlo in modo altrettanto chiaro. Se questa presupposizione è giustificata, va detto ancora che l'unità del contenuto della I lettera ai Corinzi consiste in una critica ben precisa che Paolo muove alla comunità cristiana. Egli le rimprovera che l'elemento umano, vitale, eroico o addirittura il gigantismo, e l'arbitrio individuale che sono compresenti nel suo cristianesimo come in ogni fenomeno umano, stiano per diventare soffocanti, stiano per diffondersi eccessivamente e per diventare fine a se stessi. Nel riconoscimento pieno e spontaneo di Dio, di Cristo e dello Spirito, e godendo pienamente di un grande possesso religioso cristiano, essi stanno per diventare un << mondo cristiano >>. Le cose per loro vanno troppo bene. A Corinto il cristianesimo fiorisce in modo impressionante. Sembra che lì sia già giunta la primavera del regno di Dio, una primavera come se ne sono viste a malapena nei massimi periodi di risveglio. Se non fossimo abituati da sempre a vedere la Corinto cristiana alla luce di quanto Paolo vi trovo di *criticabile*, anziché anche e prima di tutto alla luce di quanto Paolo vi ha trovato di positivo, giudicheremmo le situazioni messe in luce dalla lettera in modo del tutto diverso e comprenderemmo perciò meglio anche la presa di posizione di Paolo. Queste situazioni secondo Paolo manifestano la volontà dell'uomo di ergersi su se stesso - dell'uomo cristiano, ma dell'*uomo* contro *Dio*. E in questo fatto egli individua non tanto un pericolo, ma semplicemente *il* pericolo. Lo stesso cristianesimo è minacciato. Infatti nel cristianesimo si tratta della signoria di Dio, e di nient'altro. Ecco l'aut-l'aut che Paolo pone su tutta la linea alla comunità di Corinto. Egli richiama alla riflessione, a ritornare all'inizio; dice ogni volta con parole nuove e cogliendo occasioni sempre diverse: così non va!; rammenta incessantemente le realtà ultime, che nel cristianesimo sono le prime. Tutto ciò lo fa in termini polemici; contrastando fenomeni cristiani ben precisi, anche se con la superiore benevolenza o con la tranquillità di un padre; ed è questo che conferisce alla I lettera ai Corinzi la sua specifica coloritura. Paolo è lì; alle sue spalle un mistero immenso e prodigioso; e il suo dito è puntato verso ciò che avviene a Corinto e che va sotto il nome di cristianesimo. Poi, ancora, eccolo ritto a fianco dei cristiani di Corinto, con il dito ancora levato, ma questa volta rigirato verso

quella direzione a partire dalla quale ha appena parlato. In questo *di qui* e *di là* consiste l'elemento critico e polemico della I lettera ai Corinzi. Fa bene chi si convince che questo *di qui* e *di là* è quanto di più positivo ci sia; ma costui dovrebbe anche essere chiaramente consapevole che questo *di qui* e *di là* in prima istanza non ha agito affatto positivamente e che neppure su di noi di norma ha la possibilità di agire così. È capitato in un caso, alla comunità di Corinto, e questa lettera ha poi inevitabilmente e completamente sfibrato, logorato, messo in crisi chi l'abbia letta. Che cosa resta in piedi infatti dopo tutte queste ricusazioni, imitazioni, ammonimenti? L'effetto di questa lettera non dovette forse essere quello di un terremoto, tale da rendere impossibile la prosecuzione della vita comunitaria nel suo ordine abituale? Che ne è di tutta quella ingenuità, che a noi sembra elemento indispensabile di un cristianesimo autentico, quando scoppia una crisi come questa, che è provocata addirittura dal venerato fondatore della comunità, e di cui è indicata la sicura origine divina? Ciascuno si chieda se questa lettera non dovrebbe avere anche su di noi anzitutto un effetto semplicemente sconvolgente, tale da provocare dubbio, scompiglio, insicurezza, se però la questione non ci sembrasse così indicibilmente lontana e non fossimo abituati a limitarci a una selezione delle massime principali della lettera -massime relativamente facili da capire e da utilizzare, come ad esempio 1,18,30; 2,9-10; 3,11; 4,20; 6,20; 10,13-, e naturalmente al capitolo 13. Ma questi passi stampati in neretto e staccati dal loro contesto *non* sono affatto la I lettera ai Corinzi. La I lettera ai Corinzi presa tutta intera, così come sta, è un duro attacco alla cristianità, molto più radicale ad esempio del quaresimale della lettera di Giacomo, più radicale in ogni caso di quanto Kierkegaard ha detto con questa stessa intenzione. Una parte non secondaria in questa sua efficacia la gioca certamente il fatto che anche lo stesso Paolo si lascia mettere continuamente in questione e si sottopone al giudizio. Perciò egli può anche alzare il braccio tanto alto per accusare e può togliere alla comunità di Corinto praticamente ogni possibilità di difesa. Ma bisogna dire anche un'altra cosa: se qualcuno vuol parlare della cosiddetta absolutezza della cosiddetta religione cristiana, la cosa migliore che potrebbe probabilmente fare sarebbe di ricordare che in essa, almeno nella sua fase iniziale, è stata possibile un'autocritica come questa. Forse che potremmo rintracciare anche in un documento ellenistico una linea come quella che è visibile in 1Cor 1-14? In questa autocritica radicale fatta dal cristianesimo appena nato sembra farsi visibile un indizio negativo, o almeno un'ombra o anche un riflesso di una luce originaria straordinariamente vivida; *cosa, questa, che naturalmente non si dovrebbe utilizzare a scopi apologetici*, ma che potrebbe eventualmente costringerci a fare attenzione al pro-

blema della rivelazione e dell'assoluto. Resta un fatto degno di nota che dai tumulti religiosi dell'ellenismo sia in certa misura riuscita vincitrice, rispetto alle altre, proprio *questa* religione, che è stata capace di una tale autocritica.

(15) BRUNNER E., *L'eternità come futuro e tempo presente*, Bologna 1973, 206:

«Ciò che procura alla nostra immaginazione la più grande difficoltà è lo spezzettamento dei momenti. È strano che Paolo non sembri affatto sentire una contraddizione tra l'affermazione dell'”andarsene e restare con Cristo”, nel primo capitolo (di Fil), e la risurrezione come effetto della parusia del Signore nel terzo capitolo. Li colloca entrambi uno accanto all'altro, in maniera brusca ed immediata. L'accomodamento tra queste due concezioni del “momento” non è un problema di fede, ma un semplice problema di pensiero. Si risolve nell'istante in cui ci risulta chiaro che il tempo appartiene al mondo terreno. Qui, sulla terra, vi è un “prima” e un “dopo” e un divario di tempo che abbraccia secoli e perfino millenni. Ma “dall'altra parte”, nel mondo della risurrezione, nell'eternità, non esiste questo tempo esteso, questo tempo della transitorietà. La data della morte è differente per ciascuno; infatti il giorno della morte appartiene a questo mondo. Il nostro giorno della risurrezione è per tutti lo stesso e non è quindi separato dal giorno della morte da nessun intervallo di secoli: poiché vi è questo intervallo di tempo solo qui, ma non là, alla presenza di Dio, dove “mille anni sono come un giorno”».

(16) BULTMANN R., “Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario”, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1990⁶, 107-11:

«È possibile che in una sorpassata visione mitica del mondo si riscoprano verità che in una certa fase dell'illuminismo era andate perdute. Per questo la teologia ha tutto il diritto di far sì che il problema sia posto anche nei confronti della visione del mondo propria del Nuovo Testamento. Ma è impossibile che una visione del mondo scaduta venga ripristinata con una pura e semplice opzione ed è soprattutto impossibile che sia ripristinata la visione

mitica del mondo, dopo che i nostri modi di pensare sono stati interamente e irrevocabilmente formati dal pensiero scientifico. Una cieca accettazione della mitologia neotestamentaria sarebbe un arbitrio; e avanzare una simile pretesa come un'esigenza di fede significherebbe avvilire la fede riducendola alle opere, come ha messo in evidenza (e bisognava pure che qualcuno lo dicesse una volta per tutte!) Wilhelm Herrmann. Una pretesa del genere si risolverebbe in un forzato *sacrificium intellectus*, e chi lo facesse risulterebbe intimamente scisso e menzognero di fronte a se stesso, giacché nella sua fede, nella sua religione, farebbe valere una visione del mondo cui nella vita contraddice. Col pensiero moderno, quale ci viene consegnato dalla nostra storia, ci è stata data la *critica della visione neotestamentaria del mondo*. *Esperienza e conquista del mondo* si sono talmente sviluppate in sede scientifica e tecnica, che nessun uomo può seriamente attenersi, né di fatto si attiene, alla visione neotestamentaria del mondo. Che senso possono avere oggi professioni di fede come queste: "disceso agli inferi" o "asceso al cielo", se chi le emette non condivide la mitica visione d'un mondo articolato in tre piani, visione che sta alla base di quelle formulazioni? Tali articoli di fede li si può professare onestamente solo qualora sia possibile spogliarne la verità della rappresentazione mitica in cui è avviluppata, nel caso che tale verità vi sia. Ed è proprio quel che bisogna chiedersi in sede teologica. Nessun uomo adulto si rappresenta Dio come un'entità esistente lassù in cielo; per noi non c'è più un "cielo" nel senso che s'intendeva un tempo. E altrettanto si dica dell'inferno, il mitico averno sito al di sotto del suolo su cui poggiamo i piedi. Con ciò sono liquidati i racconti dell'ascensione e della discesa di Cristo negli inferi; ed è liquidata l'attesa del "Figlio dell'uomo" veniente sulle nubi del cielo e dei credenti rapiti nell'aria incontro a lui (1Ts 4,15ss.) (...) In fondo anche l'*escatologia mitica* viene liquidata dal semplice fatto che la parusia del Cristo non ha avuto luogo così prontamente come si attendeva il Nuovo Testamento. La storia del mondo ha continuato e -come ritiene ogni persona sensata- continuerà ancora. Chi è convinto che il mondo da noi conosciuto finirà, se ne immagina la fine come la conclusione dell'evoluzione naturale, come una fine che avverrà per catastrofi naturali, e non sotto la forma dell'evento mitico di cui parla il Nuovo Testamento».

(17) CACCIARI M., "Sull'inizio e la fine della storia", *Il Pensiero* (1995) 34, 9-10:

«In Tucidide con più consapevolezza, in Erodoto con più immediatezza (e quindi, forse, con maggiore vicinanza ad un problema originario) il vedere storico, proprio in quanto è il vedere di un'indagine, assolutamente distinto dal vedere-ricordare della Musa, è indissolubilmente connesso con il tema dell'*ádelon*, già presente in Ecateo. In quanto prodotto di un'indagine, il vedere dello storico non può in nessun modo rimuovere l'*ádelon*, ossia ciò che non può essere affatto rappresentato nell'indagine, nei limiti del suo finito. Questa idea potrebbe essere interpretata anche nel senso della non-rimovibilità del *pre-istorico*, se diamo a questo termine il significato di *ádelon* o di *lethe*, intesa, questa, non tanto come “nascondimento”, quanto, più propriamente, come “immemorabile”. Ora l'immemorabile, nel ricordare-vedere-sapere della Musa, non si costituiva come problema. L'immemorabile di *Mnemosyne* diviene problema solo a partire dell'*historías apódeixis*, allorché ciò che io espongo è il prodotto di un'indagine. Per questo motivo non può essere il vedere della Musa e si costituisce originariamente come finito connesso con un *ádelon*, con qualcosa che non può mai essere manifestato all'interno di questa esposizione o indagine. Ecco il rapporto agonico-agonistico, costitutivo dell'origine della storiografia greca, con l'epica e con la sua Musa. È vero che non ci potrebbe essere stata storia senza quella particolare forma di cultura e di pensiero che è l'epica greca (almeno nel significato che sto illustrando), ma è altrettanto vero che la storia si costituisce per differenza rispetto alla memoria epica della Musa. E dunque vi è sempre un'eccedenza dell'*ádelon*, dell'inizio, o un'eccedenza del pre-istorico, rispetto ad ogni indagine, ad ogni *historié*. L'*hístor* non solo conosce ciò che è giunto a vedere attraverso l'indagine, o ciò che ormai -con Erodoto- ha appreso (benché la forma essenziale di apprendimento anche per lui sia il vedere diretto della Musa, l'*oida*), ma sa pure che in ciò che vede si fa problema anche dell'*ádelon* che in qualche modo l'abbraccia. Egli vede non solo ciò che vede ma anche l'eccedenza dell'inizio, ed in ogni cosa che vede ne vede anche il termine, e il carattere finito della propria indagine, della propria esposizione. E va detto che questa è la forma generale del pensare greco e del costruire greco tra il VI e V sec. Non è concepibile un'architettura greca senza un tale rapporto. Nell'arte della costruzione vedo perché apprendo rapporti, armonie, ritmi, numeri e costruisco imitandoli, ma *simul* “vedo” anche l'*ápeiron* e l'*ádelon*, ciò che non ha limite, che non è definibile in forme, che non posso rappresentare nella mia rappresentazione-esposizione. Lo stesso rapporto potrebbe essere visto per altre forme del genio greco, come si è tentato di fare. In qualche modo anche il tema tragico della necessità, di *Ananke* potrebbe rientrare in questo schema formale (...) Ci si potrebbe domandare se

l'inizio della storia -così come in Ecateo ed in Erodoto ci viene innanzi- sia stato in qualche modo dimenticato. Se quanto detto ha un senso, allora l'inizio della storia si fa problema, ché esso risulta inconcepibile senza l'idea della non rappresentabilità del pre-istorico. Basterebbe pensare al fatto -di solito non sufficientemente notato- che la storia come idea di un'indagine che possa rimuovere il pre-istorico, si afferma tardissimamente, solo in epoca moderna, e trionfa in Vico come rimozione ovvero concettualizzazione del pre-istorico. La storia fino al periodo umanistico è stata storia del contemporaneo, storia del vicinissimo, con evidente rovesciamento della nostra *forma mentis*. Non soltanto non c'è stata storia del pre-istorico, ma in qualche modo si potrebbe dire che non c'è stata storia del passato. Il passato in Erodoto, ed ancora meglio negli altri grandi testi su cui si forma la nostra cultura storica, non è oggetto di storia, ma racconto di miti. L'esposizione dell'indagine è la vera storia, che verte su quello che lo storico ha visto o ha appreso con qualche certezza. Quindi si dovrebbe dire che del pre-istorico non c'è rappresentazione, se non la forma di rappresentazione mitica: quando rappresento il preistorico riprendo Omero, il linguaggio dell'*epos*, racconto di favole, come diceva Ecateo. Soltanto nel XVI e XVII secolo comincia un'indagine che vuole rimuovere il pre-istorico, trasformarlo, lavorarlo in modo tale che possa essere concepito all'interno dell'esposizione della mia indagine, in modo tale che questa sia scientificamente indagine del pre-istorico. Ma questo non è l'inizio della storia, è l'"inizio" della nostra concezione moderna e contemporanea della storia ».

(18) CONGAR Y., “L’inferno esiste, ma non è quello dei diavoletti cornuti...”, *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma 1965², 118-121:

«Sappiamo dal catechismo che l'inferno comporta una pena del *danno* e una pena del *senso* e che la prima consiste nella privazione di Dio, la seconda in un castigo sensibile e sensibile anche all'anima, poiché esiste anteriormente alla risurrezione dei corpi (...) Esser dannato significa esser tagliato da Dio. Se la santità consiste nel vivere in Dio e di Dio, la dannazione è la situazione limite del contrario: l'esistenza al di fuori di Dio, non al di fuori della sua potenza, perché non esiste niente al di fuori di questa, ma al di fuori della sua comunione e del suo amore. Se il cielo è “Dio tutto in tutti” (1Cor 15,28), l'inferno è Dio in niente, in nessuno. Io ho voluto costruire la mia vita senza

Dio o contro di lui. O anche, senza voler direttamente questo, ho voluto costruirme la solo per me, a rischio di non costruirla secondo Dio, a rischio di costruirla contro di lui. Ed ecco che alla fine, quando la mia vita si totalizza nel suo risultato ed i frutti sono maturi per essere colti e mangiati, mi trovo effettivamente senza Dio, escluso dal Dio che ho escluso dalla mia vita... Il castigo che s'aggiunge è sensibile perché io sono un essere vivente corporeo. Niente è serio e completo per l'uomo se non si ripercuote sul suo corpo. Dio stesso quando ama l'uomo "fino al segno supremo" gli si dà corporalmente: s'impegna in un'incarnazione, istituisce un sacramento del corpo e del sangue. La Scrittura parla di questa pena del senso servendosi di termini tratti principalmente da due ordini di realtà. Anzitutto ne parla come di una prigione: è una specie di pozzo, di fossa, di abisso in cui si discende; l'ingresso è chiuso da porte saldamente sbarrate. Vi regnano fitte tenebre. È un carcere in cui si è gettati con le mani ed i piedi legati. Inoltre come di un fuoco: geenna del fuoco, stagno di fuoco, fuoco eterno. È probabile che le due serie di immagini vadano intese come designanti un'unica realtà: qualche cosa come una prigione dai muri di fiamme, un luogo, una situazione in cui il quadro dell'esistenza sia distruttore della libertà e della gioia, come una prigione e nello stesso tempo penoso come qualche cosa che brucia. È appunto così che, dopo aver lungamente brancolato a causa di un'inguaribile ignoranza, teologi della statura di S. Tommaso d'Aquino hanno creduto di poter interpretare una minima parte di quello che, per quanto si dica e si faccia, resterà sempre un mistero. Bisogna aprirsi una via tra un certo fondamentalismo, ossia di letteralismo ottuso, che ridurrebbe l'inferno a una specie di girarrosto, tanto scandaloso quanto inconcepibile, ed un'interpretazione simbolista e spiritua-lizzante all'eccesso, contro la quale si leverebbero tanto il magistero quanto la tradizione patristica e teologica. È bene demitizzare le nostre rappresentazioni religiose, perché esse non siano troppo indegne né di Dio, né di noi, né del rapporto religioso in cui consiste tutto il piano di Dio. Ma non bisogna a furia di criticare le espressioni più o meno immaginose della rivelazione, corroderne le affermazioni al punto da non conservarne che quel ch'è trasparente per la nostra ragione. Parleremo dunque del fuoco come di una realtà esterna a noi stessi: proprio come le mura di una prigione non consistono solo in una disperazione, che ci fa credere la nostra situazione senza uscita: noi urtiamo veramente in qualche cosa di duro, di resistente e di strettamente limitante».

(19) CONGAR Y., “Le purgatoire”, AA.VV. *Le mystère de la mort e sa célébration*, Paris 1956, 285-287:

«In realtà, come si è potuto constatare, il punto di partenza scritturistico non è così netto come l’hanno affermato Prierias ed Eck, Bellarmino e Suarez. Senza dubbio si può dimostrare l’esistenza del purgatorio con l’aiuto della Scrittura, ma è necessario ammettere l’insufficienza di un certo numero di testi classici, e sarebbe preferibile non impiegare gli altri che in un quadro di dimostrazione più generale. Non posso qui rifare l’esame critico dei testi biblici; rinvio all’articolo del Dict. de Théol. cath.. Si vedrà che riguardo il purgatorio la Scrittura presenta tre specie di appoggi testuali: la prima specie e la più importante, il vero luogo teologico secondo M. Michel, è quella dove si trova l’idea della responsabilità personale, e quella di una giustizia divina che reclama dal peccatore anche perdonato, una partecipazione alla sua riconciliazione e una certa espiazione delle sue colpe. Oltre a queste indicazioni generali incontriamo dei testi che parlano di uno stato intermedio, o che, almeno, ne suggeriscono l’esistenza: uno stato in cui l’uomo potrebbe ancora fare qualcosa per presentarsi puro davanti a Dio. Evidentemente il testo più chiaro in questo senso è quello di 2Mac 12,39-46. Non afferma ancora propriamente l’esistenza di un tale stato intermedio, ma quella della risurrezione e l’utilità dei suffragi della comunità dei fedeli per i defunti chiamati a presentarsi davanti a Dio. Ancora meno un testo come Mt 12,31-32 è una affermazione formale del purgatorio; sembra d’altronde che l’espressione “né in questo mondo, né nell’altro” significhi semplicemente l’esclusione di una qualsiasi remissione. Restano infine dei testi che si possono invocare come spiegazione o che vanno piuttosto nel senso della dottrina, ma che non sono delle vere prove. Questo sembra essere il caso di testi come Mt 5,25-26 e del famoso passaggio di 1Cor 3,12 s. Non si fa questione delle opere buone o dubbie di tutta la vita, ma del frutto del ministero; e sembra ben difficile stabilire che il fuoco di cui si parla sia il fuoco del purgatorio; san Gregorio stesso riconosce che si potrebbe intendere il fuoco della tribolazione che ci è applicato in questa vita; più giustamente ancora M. Michel vi vede il fuoco metaforico del giudizio. Dei principi generali, dei testi poco chiari o assolutamente non formali, ecco il bilancio scritturistico. Dopo tutto le fonti della dottrina sono in effetti differenti. Consistono piuttosto in dei principi generali sicuri, nell’analogia della fede, nella pratica della chiesa, nella tradizione interpretante e la Scrittura e i principi e la pratica. Il concilio di Trento stesso comincia così il suo “decretum de Purgatorio”: “Cum Catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris

conciliis et novissime in hac oecumenica synodo docuerit purgatorium esse” (sess. XXIV). Noi abbiamo lì le vere fonti del dogma ecclesiastico, noi siamo al piano della tradizione della Chiesa: *id quod traditur, id quod traditum est*, quello che è stato consegnato e trasmesso e che è sia realtà che dottrina... In fondo, nel suo dogma, la Chiesa procede a una affermazione del contenuto della sua coscienza, di principi e delle realtà di cui vive, *ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione*, a partire dalla Scrittura e dalla tradizione dei santi Padri: delle cose che non le sono straniere, ma che porta in sé come il suo tesoro interiore. È tutto questo che essa trasmette di età in età, è questa la sua tradizione, vero “luogo” della dottrina del Purgatorio».

(20) CONGAR Y., “Le purgatoire”, 332-333:

«Forse il tentativo che abbiamo ora fatto ci aiuterà infine, per di più, a comprendere la vera natura del *ressourcement* teologico. Non si tratta, lo ripeto, di un “ripristinare”, di un semplice ritorno a dei testi antichi, ancor meno di un ritorno indietro, a uno stato “primitivo” della teologia, sebbene il ricorso alle testimonianze antiche della tradizione sia indispensabile. Non si tratta unicamente di allargare la propria conoscenza, di cercare, per mezzo della teologia positiva, di acquisire una percezione la più ricca possibile della tradizione cristiana; neanche di assicurarsi il vantaggio di accostare o di dialogare con delle forme aberranti di questa tradizione, le quali, però, malgrado la loro aberranza, possono avere un valore d’urto e anche restituirci questo o quell’elemento della nostra tradizione. Si tratta al di là di tutto questo, di rinnovare la coscienza del rapporto delle nostre affermazioni teologiche al mistero unico di Cristo, che è in fondo il mistero pasquale. Il *ressourcement*, direi, può consistere materialmente in una reinterrogazione delle origini, ma formalmente consiste nel prendere maggiormente coscienza del rapporto di ogni elemento della dottrina al mistero cristiano, considerato a un tempo come centro e come termine di tutto: come centro, e così evitiamo di fare della teologia una specie di fisica delle realtà cristiane trattate come delle cose; come termine, e così restituiamo all’economia il suo movimento e la sua unità. Il prendere maggiormente coscienza del rapporto delle dottrine di questa economia al mistero cristiano è equivalente a contemplare il loro rapporto a Cristo: rapporto che si era talvolta un poco perso di vista, per considerare la chiesa, per esempio, o la vita morale, e le realtà escatologiche soltanto in se stesse, nella loro ontologia “ontica”, si direbbe con linguaggio

husserliano».

(21) CULLMANN O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, Brescia 1986³, 23-27:

«Non si può immaginare contrasto più grande di quello fra la morte di Socrate e la morte di Gesù. Come Gesù, il giorno della sua morte Socrate è circondato dai discepoli, ma discute con loro sull'immortalità con una serenità sublime; Gesù, poche ore prima della sua morte, trema, implora i suoi discepoli di non lasciarlo solo. L'epistola agli Ebrei, che più di ogni altro scritto del Nuovo Testamento sottolinea la piena divinità (1,10), ma anche la piena umanità di Gesù, nella sua descrizione dell'angoscia di Gesù di fronte alla morte va ancora più in là dei tre resoconti sinottici. Vi si dice che Gesù "presentò con *molte grida e lacrime* le sue preghiere e le sue suppliche a colui che lo poteva salvare" (5,7). Secondo l'epistola agli Ebrei, dunque, Gesù ha gridato e pianto di fronte alla morte. Da un lato Socrate, che parla con calma e serenità dell'immortalità dell'anima; dall'altro Gesù, che grida e piange. Poi, la stessa scena della morte. Con calma sovrana Socrate beve la cicuta; Gesù, invece, grida con le parole del salmo: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?", e muore emettendo un alto grido inarticolato (Mc 15,37). Non è più la morte amica dell'uomo, ma la morte in tutto il suo orrore. È veramente *l'ultimo nemico* di Dio, come Paolo la definisce (1Cor 15,26). Qui si apre l'abisso fra il pensiero greco da un lato, e la fede giudaica e cristiana dall'altro. Usando altre espressioni, anche l'autore dell'Apocalisse considera la morte come l'ultimo nemico, là ove dice che essa vien gettata, alla fine, nello stagno di fuoco (20,14). Poiché è la nemica di Dio, essa ci separa da lui, che è la *vita* e il *creatore di ogni vita*. Gesù, che è completamente unito a Dio, più unito di qualsiasi altro uomo al mondo, deve sentire l'orrore della morte più di ogni altro. Deve avvertire quell'isolamento, quel distacco da Dio, che è in fondo *l'unica situazione* davvero temibile, con un'intensità infinitamente maggiore degli altri, proprio per la sua intima unione con Dio. Perciò lo invoca col salmista: "Perché mi hai abbandonato?". In quel momento egli è davvero nelle mani della grande nemica di Dio, la morte. Dobbiamo essere grati all'evangelista di non aver attenuato nulla nella sua descrizione. Abbiamo confrontato la morte di Socrate con quella di Gesù, perché vi è apparsa nel modo più chiaro la radicale differenza fra la dottrina greca

dell'immortalità dell'anima e la fede cristiana nella risurrezione. Poiché Gesù è realmente *passato* attraverso la morte in tutto il suo orrore, non solo nel corpo, ma proprio anche nell'anima ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"), egli deve e può essere, per il cristiano che vede in lui il redentore, colui che, morendo, trionfa sulla morte. Là ove la morte viene concepita come la nemica di Dio, non può esservi "immortalità" senza un'opera ontica del Cristo, senza una *storia della salvezza*, di cui la vittoria sulla morte è centro e fine. Quella vittoria Gesù non può riportarla semplicemente continuando a vivere come anima immortale, quindi in fondo senza morire. Egli non può vincere la Morte che morendo davvero, entrando nel regno stesso della Morte, la grande distruttrice della vita, nel regno del nulla, del distacco da Dio. Chi vuole vincere qualcuno deve entrare nel suo territorio. Chi vuole vincere la morte, deve morire, ma, si badi: cessare davvero di vivere, non continuare a vivere come anima immortale: perdere il bene più prezioso che Dio ci abbia dato, la vita stessa. Per questo Marco, che pure presenta Gesù come il Figlio di Dio, non ha tentato d'attenuare in nulla l'aspetto orribile, umanissimo, della morte di Gesù. Se da quella morte deve scaturire la vita, è necessario un nuovo *atto creatore* di Dio, che richiami alla vita non solo una parte dell'uomo, ma l'uomo intero, tutto ciò che Dio ha creato e la morte ha distrutto. Per Socrate e Platone non c'è bisogno di un atto creatore. Per loro il corpo è cattivo e non deve continuare a vivere. E la parte dell'uomo che deve continuare a vivere, l'anima, non muore affatto. Se vogliamo comprendere la fede cristiana nella risurrezione, dobbiamo astrarre completamente dall'idea greca che il corpo, la materia, sia un male, e debba essere distrutto, e quindi la morte del corpo non significhi affatto la distruzione della vera vita. Per il pensiero cristiano (e giudaico) anche la morte del corpo significa distruzione della vita creata da Dio. Non ci sono distinzioni. La vita del nostro corpo è vera vita. La morte è la distruzione di *ogni* vita creata da Dio. Perciò la morte, e non il corpo, deve essere vinta dalla risurrezione. Solo provando insieme coi primi cristiani l'orrore della morte, sentendone con loro tutta la gravità, possiamo comprendere la gioia della comunità primitiva il giorno di Pasqua».

(22) DANIELOU J., "Christologie et Eschatologie", *Das Konzil von Chalkedon*, A. GRILLMEIER, H. BACHT (a cura di), III, Würzburg 1954, 275-277:

«Lo studio dell'escatologia ci ha condotto alla cristologia. Noi abbiamo innanzitutto constatato che l'ἔσχατον non è soltanto un πέρας, una semplice fine cronologica, ma veramente un τέλος, una meta che è il compimento di uno sviluppo. E ci è apparso infine che il termine di questo sviluppo non è un avvenimento, ma una persona. Così siamo passati dall'ἔσχατον all'ἔσχατος. È la persona stessa del Verbo incarnato che è il termine del disegno divino. Ci resta ancora una tappa da superare, cioè constatare che qui non si tratta solamente di una meta relativa, risultato di un certo sviluppo, ma di un termine assoluto, vale a dire al di là del quale non può esserci nient'altro, perché egli rappresenta il compimento del piano divino. È questo secondo aspetto dell'escatologia che noi dobbiamo considerare. Esso ci mette in presenza di questo fatto paradossale, caratteristico del cristianesimo: benché lo svolgimento del tempo continua e noi attendiamo ancora un ἔσχατον cronologico, la realtà finale è già presente nella persona del Verbo incarnato (...) Così l'incarnazione del Verbo rappresenta proprio una perfezione definitiva perché insuperabile. Ma la questione che si pone è sapere perché è così. Qui ancora il dogma di Calcedonia ci porta la risposta. Se l'incarnazione rappresenta il τέλος è perché in effetti è ciò al di là di cui non c'è niente. È la “promozione” dell'uomo a Dio”, per riprendere l'espressione di Ilario. In effetti nella persona del Verbo incarnato, c'è, tra la natura umana e la natura divina, un'unione tale che è impossibile concepirla più intima, poiché la natura umana rivestita dal Verbo è assunta dalla persona stessa del Figlio di Dio. L'unione ipostatica, oggetto della definizione di Calcedonia, è così l'espressione di questa unione perfetta che costituisce formalmente il τέλος in quanto τελείωσις, una perfezione e non più soltanto una meta. Per questa unione in effetti la natura umana realizza perfettamente il fine al quale è ordinata».

(23) DANIELOU J., *La risurrezione*, Torino 1970, 116-119:

«L'affermazione dell'immortalità dell'uomo non è dunque un dato originale della rivelazione cristiana. Ma ciò che a noi soprattutto interessa, è quel che la Bibbia e la teologia cristiana hanno recato di nuovo per appoggiare questa affermazione (...) L'essenza del messaggio biblico sulla immortalità dell'anima è sintetizzata in due affermazioni fondamentali, che sono anche due delle basi d'ogni filosofia cristiana (...) La prima di queste affermazioni è la trascendenza della persona umana sulla vita biologica. È un'affermazione

fondamentale, nella Scrittura. L'idea che lo spirito dell'uomo possa comparire nel corso del processo evolutivo della vita biologica e venir considerato come appartenente al mondo della natura, è, da un punto di vista biblico, decisamente inaccettabile: poiché è affermato, fin dalle prime pagine della Scrittura, che Dio creò l'uomo "a sua immagine e somiglianza". In relazione con questo testo, si dice che Dio ha sottomesso gli animali all'uomo. Ciò comporta, alla luce dell'esegesi moderna del passo, la trascendenza dell'uomo sul mondo biologico, sulla natura tutta quanta. Questo, d'altronde, mai hanno cessato di affermare i grandi testimoni del pensiero cristiano. Un Pascal, ad esempio, quando dice: "Tutti i corpi insieme non fanno un pensiero"; un Giovanni della Croce: "Un solo pensiero dell'uomo vale più dell'universo intero". Da questo punto di vista ogni prospettiva che immerga e dissolva l'uomo nel divenire biologico appare in diametrale opposizione col pensiero biblico. In questo senso provo una certa difficoltà ad accettare le prospettive evoluzionistiche di alcuni pensatori d'oggi; mi sentirei molto più a mio agio con certi filosofi pessimisti che sanno cogliere tutta la tragicità di quell'assurdo che può essere il destino di una libertà legata ad un corpo. Poiché, se questa libertà, che appartiene ad un ordine diverso dal mondo biologico, è totalmente condizionata dalla morte biologica, bisogna senz'altro ammettere, in questo fatto, uno scandalo. E non verrà tolto se non quando la morte non sarà più applicata a quel che è a livello spirituale, cioè a quel che, in ogni spirito, è assolutamente trascendente sul mondo biologico e, per ciò stesso, inaccessibile alla morte, in quanto fenomeno biologico. C'è inoltre, un secondo problema cui la Bibbia sembra recare una risposta decisiva. Poiché la sopravvivenza non è solamente il fatto che lo spirito non è legato alla corruzione della morte: essa pone anche il problema dell'immortalità personale (...) L'immortalità non è solamente un'immortalità generica, ma un'immortalità personale. Ciò in forza d'una categoria mai distintamente comparsa al di fuori della rivelazione biblica, benché non sia una categoria specificamente rivelata: la categoria di creazione. Significa che Dio pone di fronte a sé, in una totale dipendenza da lui, senz'altro, ma, nel contempo, con una consistenza propria, delle persone, delle libertà spirituali suscettibili di entrare con lui in un dialogo di conoscenza ed in una comunione d'amore. Così l'amore, nella prospettiva cristiana, non aspira alla fusione totale di un Uno, fino alla dissoluzione di sé -così è, piuttosto, dell'Eros platonico-. L'amore biblico è la possibilità d'uno scambio e d'una comunicazione eterni che suppongono la persistenza della distinzione personale. Ciò si fonda in quel che è la radice stessa della rivelazione cristiana, e ne costituisce il paradosso essenziale, cioè la struttura medesima dell'Assoluto: i Tre sono altret-

tanto originali quanto l'Uno. Il principio primo d'ogni cosa non è un'unità, che in seguito si degraderebbe in molteplicità, in modo che il tutto aspirerebbe poi a riassorbirsi nell'Uno. Ma i Tre sono costitutivi dell'Assoluto medesimo. Cioè, quel che è eternamente esistito è, all'interno dell'unità, questa comunicazione d'amore che si chiama Trinità».

(24) ECO U., “Anno Duemila: ora è il mondo laico a temere l'Apocalisse” (Lettera al Card. C. M. Martini), *Liberal* 1 (1995) 1, 33-35:

«Ci stiamo avvicinando alla fine del secondo millennio; e spero sia ancora *politically correct*, in Europa, contare gli anni che contano partendo da un evento che certamente -e potrebbe consentirne un fedele anche di altre religioni, o di nessuna- ha profondamente influito sulla storia del nostro pianeta. L'appressarsi di questa scadenza non può non evocare una immagine che ha dominato il pensiero di venti secoli: l'Apocalisse.

La vulgata storica ci dice che gli anni finali del primo millennio sono stati ossessionati dal pensiero della fine dei tempi. È vero che gli storici hanno ormai bollato come leggenda i famigerati “terrori dell'Anno Mille”, la visione delle folle gementi che attendevano un'alba che non si sarebbe mai mostrata. Ma ci dicono altresì che il pensiero della fine ha preceduto di qualche secolo quel giorno fatale e, cosa ancora più curiosa, lo ha seguito: e di qui hanno preso forma i vari *millenarismi* del secondo millennio, che non sono solo stati quelli dei movimenti religiosi, ortodossi o ereticali che fossero: perché si tende ormai a classificare come forme di chiliasmo anche molti movimenti politici e sociali, e di impronta laica e addirittura atea, che intendevano affrettare violentemente la fine dei tempi, non per realizzare la Città di Dio, ma una nuova Città Terrena.

Libro bifido e tremendo, l'*Apocalisse* di Giovanni, con la sequela di Apocalissi apocrife a cui si associa -ma apocrife per il Canone, e autentiche per gli effetti, le passioni i terrori e i movimenti che hanno suscitato. L'*Apocalisse* può essere letto come una promessa, ma anche come l'annuncio di una fine, e così viene riscritto a ogni passo, in questa attesa del Duemila, anche da chi non l'ha mai letto: non più le sette trombe, e la grandine, e il mare che diventa sangue, e la caduta delle stelle, e le cavallette che sorgono col fumo dal pozzo dell'abisso e gli eserciti di Gog e Magog, e la Bestia che sorge dal mare, bensì il moltiplicarsi dei depositi nucleari ormai incontrollati

e incontrollabili, e le piogge acide, e l'Amazzonia che scompare, e il buco dell'ozono, e la migrazione di orde diseredate che salgono a bussare, talora con violenza, alle porte del benessere, e la fame d'interi continenti, e nuove inguaribile pestilenze, e la distruzione interessata del suolo, e i climi che si modificano, e i ghiacciai che si scioglieranno, e l'ingegneria genetica che costruirà i nostri *replicanti*, e per l'ecologismo mistico il suicidio necessario dell'umanità stessa, che dovrà perire per salvare le specie che ha quasi distrutto, la madre Gea che ha snaturato e soffocato.

Stiamo vivendo (e sia pure nella misura disattenta a cui ci hanno abituato i mezzi di comunicazione di massa) i nostri terrori della fine; e potremmo persino dire che li viviamo nello spirito del *bibamus, edamus, cras moriemur*, celebrando la fine delle ideologie e della solidarietà nel vortice di un consumismo irresponsabile. Così che ciascuno gioca col fantasma dell'Apocalisse e al tempo stesso lo esorcizza, tanto più lo esorcizza quanto più inconsciamente lo teme, e lo proietta sugli schermi in forma di spettacolo cruento, sperando con questo di averlo reso irreale. Ma la forza dei fantasmi sta proprio nella loro irrealtà.

Ora azzardo che il pensiero della fine dei tempi sia oggi più tipico del mondo laico che di quello cristiano. Ovvero, il mondo cristiano ne fa oggetto di meditazione, ma si muove come se fosse giusto proiettarlo in una dimensione che non si misura coi calendari; il mondo laico finge di ignorarlo, ma ne è sostanzialmente ossessionato. E questo non è un paradosso, perché non fa altro che ripetere quanto è avvenuto nei primi mille anni».

(25) FEUERBACH L., *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1994, 187-189:

«In realtà la vita assoluta che viene concepita come *Dio* non si distingue in nulla dalla vita assoluta che viene concepita come *regno dei cieli*; solo che in Dio viene concentrato in un punto ciò che nel regno dei cieli si sviluppa in ampiezza ed estensione. La fede nell'*immortalità* dell'uomo è la fede nella *divinità* dell'uomo, e viceversa. La fede in Dio è la fede nella personalità pura, libera da ogni limite, e appunto per ciò *immortale*. Le distinzioni che vengono poste fra l'anima immortale e Dio, o sono puramente sofistiche, o immaginarie, come il dare dei limiti alla beatitudine degli spiriti celesti, il suddividerla in gradi per stabilire una distinzione fra Dio e gli esseri celesti.

Che la personalità divina e la beatitudine eterna si identifichino appare

anche dal modo con cui il volgo argomenta l'immortalità: se non vi è una vita migliore di questa, Dio non è né giusto né buono. Si fa così dipendere la giustizia e la bontà di Dio dall'immortalità degli individui; ma senza giustizia e bontà Dio non è Dio, perciò la divinità, l'esistenza di Dio viene fatta dipendere dall'esistenza degli individui. Se non sono immortale, non credo in un Dio; chi nega l'immortalità, nega Dio. Ma è impossibile che io neghi Dio: perciò così come Dio è certo, è certa la mia beatitudine. Dio è per me appunto la certezza della mia beatitudine. L'interesse che Dio *sia* si identifica con l'interesse che io *sia*, che io sia *eterno*. Dio è la salvezza, la certezza della mia esistenza: egli è la soggettività del soggetto, la personalità della persona. Come potrebbe perciò venir non dato alla persona ciò che è dato alla personalità? Appunto del mio futuro faccio in Dio un presente, o meglio trasformo un verbo in un sostantivo; come potrei separare l'uno dall'altro? Dio è l'esistenza conforme ai miei sentimenti e ai miei desideri: egli è l'essere giusto, l'essere buono che adempie i miei desideri. Questo mondo, la natura, è invece in contrasto coi miei desideri e coi miei sentimenti. Quaggiù le cose non sono come *devono* essere -questo mondo finisce-, ma Dio è l'esistenza che è così come deve essere. Dio adempie i miei desideri: è questo un modo popolare di esprimere il concetto: Dio è la realizzazione, l'adempimento dei miei desideri. Ma l'esistenza conforme ai miei desideri, alla mia aspirazione, è appunto il regno dei cieli: dunque Dio e il regno dei cieli si identificano. Dio è la forza con la quale l'uomo realizza la sua beatitudine eterna -Dio la personalità assoluta, in cui tutte le persone singole hanno la certezza della loro beatitudine e immortalità- Dio la certezza suprema, l'ultima certezza che l'uomo ha della verità assoluta del suo essere.

La dottrina immortalità è l'epilogo della religione: il testamento in cui esprime la sua ultima volontà, in cui perciò manifesta ciò che altrimenti tiene gelosamente celato. Qui non è più in gioco l'esistenza di un *altro* essere, ma apertamente dichiara trattarsi della *nostra propria* esistenza; qui non fa più dipendere l'esistenza dell'uomo dall'esistenza di Dio, ma l'esistenza di Dio dall'esistenza dell'uomo; quella che era una verità primaria, immediata, qui è verità secondaria, dedotta: se io non sono eterno, Dio non è eterno, se non vi è immortalità, non vi è Dio. E questa conclusione già l'aveva tratta l'apostolo. Se noi non risorgeremo, Cristo non è risorto, e ogni cosa è nulla. *Edite, bibite!* Senza dubbio si può allontanare ciò che ci urta in queste argomentazioni popolari evitando la forma sillogistica, ma soltanto con il ridurre l'immortalità a una verità analitica, così che appunto il concetto di Dio come personalità e soggettività assoluta sia già di per se stesso il concetto dell'immortalità. Dio è la garanzia della mia esistenza futura, perché è già la

certezza e verità della mia esistenza presente, perché è la mia salvezza, il mio conforto, la mia difesa dalle potenze del mondo esteriore, perciò non ho alcun bisogno di dedurre formalmente l'immortalità, di argomentarla come una verità particolare; se ho Dio, ho l'immortalità. Così sentivano i più profondi mistici cristiani; per essi il concetto dell'immortalità era insito nel concetto di Dio: Dio era per essi la loro propria vita immortale; Dio stesso era la beatitudine soggettiva, cioè era per essi, per la loro coscienza, ciò che è in se stesso, cioè nell'essenza della religione.

Resta dunque dimostrato che Dio è il regno dei cieli, che l'uno e l'altro sono la medesima cosa. Più facile sarebbe stato dimostrare l'inverso, cioè che il regno dei cieli è l'effettivo Dio degli uomini. Nel modo in cui l'uomo si rappresenta il suo regno dei cieli, nel medesimo modo si rappresenta il suo Dio; le caratteristiche sostanziali del suo regno dei cieli sono le caratteristiche sostanziali del suo Dio, con la sola differenza che nel regno dei cieli viene realizzato, materializzato in immagini sensibili ciò che in Dio è solo abbozzo, concetto. Il regno dei cieli è perciò la chiave dei più intimi misteri della religione. Come oggettivamente è l'essenza della divinità manifesta, così soggettivamente è la più franca proclamazione dei più riposti pensieri e intendimenti della religione. Perciò le religioni differiscono nel modo in cui differiscono i regni della beatitudine, e perciò vi sono tanti differenti regni della beatitudine quante sono le essenziali diversità della specie umana».

**(26) GADAMER H. G., "I fondamenti filosofici del XX secolo",
G. VATTIMO (a cura di), *Filosofia '86*, Bari-Roma 1987, 193:**

«Il fatto che il XIX secolo abbia saputo vivere l'entusiasmo espansivo della conoscenza e la fiducia civilizzatrice nel futuro sul solido terreno di un ordine morale sanzionato socialmente può essere attribuito alla sua grande ingenuità. La struttura tradizionale della chiesa cristiana, la coscienza nazionale dello stato moderno e la morale della coscienza privata stanno, senza creare problemi, alla base della cultura borghese di un secolo le cui prestazioni scientifiche sono state tanto produttive e tanto rivoluzionarie. Oggi, la coscienza di queste costanti della realtà sociale è invece passata interamente in secondo piano. Si è consapevoli dell'imprevedibile trasformazione del mondo e ci si aspetta dalla scienza, nei casi di conflitto e nelle tensioni, che essa trovi da sé l'istanza appropriata della decisione. È nei confronti della scienza che si nutre la speranza di evitare i mali e di aumentare il benessere.

La società stessa si attiene con sconcertante docilità alle valutazioni scientifiche degli esperti, e in tutti gli ambiti della vita, fin dentro la formazione dell'opinione pubblica, domina l'ideale della pianificazione consapevole e della gestione funzionante secondo il criterio della precisione. Parallelamente, la cultura dell'interiorità, l'approfondimento dei conflitti personali della vita umana, la profonda psicologizzazione e la forza espressiva concentrata della sua rappresentazione artistica, lentamente, ci sono diventati estranei. Gli ordinamenti sociali dispiegano forze formative talmente possenti che il singolo, nella sfera intima della sua esistenza personale, non è quasi più consapevole di vivere in base ad una sua propria decisione. Bisogna quindi chiedersi in maniera più approfondita come sia possibile, oggi, comprendersi nell'insieme della realtà sociale dominata dalla scienza. È il caso di riflettere ancora una volta sulla risposta di Hegel per preparare risposte autonome e soddisfacenti. La filosofia di Hegel ha infatti aperto alla realtà sociale dell'uomo la via dell'autocomprensione, via sulla quale ancora oggi ci troviamo, sottoponendo ad una critica esplicita il punto di vista della coscienza soggettiva».

(27) GADAMER H. G., “Tempo vuoto e tempo pieno”, *L'enigma del tempo*, Bologna 1996, 107-109:

«Un evento epocale introduce una divaricazione. Caratterizza tutto ciò che esisteva prima come vecchio, e tutto ciò che avviene da quel momento in poi come nuovo. Ora i concetti di vecchio e nuovo possiedono una dialettica che rivela una intrinseca, profonda indeterminatezza. Il nuovo invecchia rapidamente e il vecchio si propone come nuovo. Ma dove si affronta il concetto di epoca, questa dialettica tra vecchio e nuovo giunge, per così dire, ad una definizione. Infatti l'evento epocale ci impone evidentemente una separazione tra vecchio e nuovo che non può essere stabilita da noi, ma che siamo tenuti in ogni caso a rispettare (...) Quando subentra una nuova epoca è più importante prendere congedo dal vecchio. Non si tratta di dimenticare, quanto, piuttosto, di riconoscere. Infatti nel prendere congedo avviene sempre una rivisitazione. Nel distacco, il vecchio viene separato dai momenti incerti di attesa che la nostra esistenza vi attribuiva, impegnata e proiettata verso il futuro, così che esso solo in questo momento può cominciare ad acquietarsi in se stesso. Ciò che risulta effettivamente congedato, ha assunto un nuovo aspetto duraturo. Noi veniamo a conoscenza di questa esperienza del

distacco soprattutto quando la morte ci separa da una persona che ci sta accanto. Quando i fili della vita vengono recisi dalla morte, questo fatto non comporta una semplice privazione, nonostante sia forte il dolore per la perdita, ma determina anche una nuova forma di presenza: la figura della persona da cui ci si separa, acquista un carattere permanente. Anche l'esperienza dell'"epoca", quando la si vive, implica un analogo vissuto di distanziamento, o meglio, la necessità di prendere congedo. Non si tratta di un distacco voluto, come in altre situazioni di separazione decise da noi, ma di qualcosa che riguarda il tempo stesso: questo viene esperito come un'epoca, come una pausa che interrompe il flusso regolare del tempo che scorre. È chiaro che si tratta di un'esperienza di discontinuità e perciò viene vissuta come tramonto del vecchio. Contemporaneamente, però, essa è anche esperienza di un nuovo inizio. Tutti i riferimenti sembrano ordinarsi in un altro modo ed assumere nuove configurazioni. Il vecchio viene colto di per sé attraverso uno sguardo d'insieme, come le cose da cui ci si è distanziati, mentre incomincia un futuro incerto che riempie l'uomo di timore dell'ignoto».

(28) HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano 1976⁹, 305-307:

«È quindi venuto il momento di far vedere una buona volta come nel fenomeno della morte si rivelino l'esistenza, l'effettività e la deiezione dell'Esserci.

Abbiamo respinto come inadeguata l'interpretazione del "non-ancora", e quindi dell'estremo "non-ancora" proprio dell'Esserci, nel senso di mancanza. E ciò perché tale interpretazione implica l'assunzione dell'Esserci come semplice-presenza. Essere alla fine significa esistenzialmente: essere-per-la-fine. L'estremo "non-ancora" ha il carattere di qualcosa *cui* l'Esserci *si rapporta*. La morte sovrasta l'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'imminenza che *sovrasta*.

Ma all'Esserci, come essere-nel-mondo, sovrastano molte cose. Il carattere di imminenza sovrastante non è esclusivo della morte. Un'interpretazione del genere potrebbe far credere che la morte sia un evento che si incontra nel mondo, minaccioso nella sua imminenza. Un temporale può sovrastare come imminente; la riparazione d'una casa, l'arrivo d'un amico, possono essere imminenti; tutte cose, queste, che sono semplici-presenze o utilizzabili o compresenze. Il sovrastare della morte non ha un essere di questo genere.

Ma può sovrastare all'Esserci, ad esempio, anche un viaggio, una spiegazione con altri, la rinuncia a qualcosa che l'Esserci stesso può essere: possibilità queste, che appartengono all'Esserci e che si fondano nel con-essere con gli altri.

La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. Nella morte l'Esserci sovrasta a se stesso nel suo poter-essere *più proprio*. In questa possibilità ne va per l'Esserci puramente e semplicemente del suo esser-nel-mondo. La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-piu-esserci. Poiché in questa possibilità l'Esserci sovrasta a se stesso, esso viene *completamente* rimandato al proprio poter-essere più proprio. In questo sovrastare dell'esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci. Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*. Come tale è un'imminenza sovrastante *specificata*. La sua possibilità esistenziale si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto e lo è nel modo dell'"avanti-a-sé". Questo momento della struttura della Cura ha la sua concrezione più originaria nell'essere-per-la-morte. L'essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l'essere per la possibilità dell'Esserci più caratteristica e specifica.

Questa possibilità più propria incondizionata e insuperabile, l'Esserci non se la crea accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere. Se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci non ha alcuna "conoscenza" esplicita o teorica di essere consegnato alla morte e che questa fa parte del suo essere-nel-mondo. L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia. L'angoscia davanti alla morte è angoscia "davanti" al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il "davanti-a-che" dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso. Il "per-che" dell'angoscia è il poter-essere puro e semplice dell'Esserci. L'angoscia non dev'essere confusa con la paura davanti al decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di "depressione", contingente, casuale, alla mercé dell'individuo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato *per* la propria fine. Si fa così chiaro il concetto esistenziale del morire come esser-gettato nel poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, e si approfondisce la differenza rispetto al semplice scomparire, al puro cessar di

vivere e all'”esperienza vissuta” del decesso.

L'essere-per-la-fine non è il risultato di una deliberazione improvvisa e saltuaria, ma fa parte in modo essenziale dell'esser-gettato dell'Esserci, quale si rivela, in un modo o nell'altro, nella situazione emotiva (tonalità affettiva). Il “sapere” o il “non sapere” da parte dell'Esserci concreto circa il suo più proprio essere-per-la-fine sono semplicemente l'espressione della possibilità esistenziale di mantenersi in questo essere in diversi modi. La constatazione che in linea di fatto molti uomini, innanzi tutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene “universalmente” all'Esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, copre il più proprio essere-per-la-morte fuggendo *davanti* ad esso. L'Esserci muore effettivamente fin che c'è, ma, innanzi tutto e per lo più, nella maniera della *deiezione*. Infatti l'esistere effettivo non solo è, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è anche sempre immedesimato con un “mondo” di cui ci si prende cura. In questo deiettivo esser-preso... si annuncia la fuga dallo spaesamento, cioè la fuga davanti al più proprio essere-per-la-morte. Esistenza, effettività e deiezione caratterizzano l'essere-per-la-fine e sono perciò costitutivi di un concetto esistenziale della morte. *II morire, quanto alla sua stessa possibilità ontologica, si fonda nella Cura.*

Ma se l'essere-per-la-morte fa parte originariamente ed essenzialmente dell'essere dell'Esserci, esso deve, anche se, innanzi tutto, in modo inautentico, essere rintracciabile nella quotidianità. E se, inoltre, l'essere-per-la-fine deve fornire la possibilità esistenziale di un essere un tutto esistenziale da parte dell'Esserci, ci dovrà offrire la conferma della tesi: la Cura è la designazione ontologica della totalità delle strutture dell'Esserci. La giustificazione fenomenica esauriente di questa affermazione non può accontentarsi di un semplice *schizzo* della connessione fra essere-per-la-morte e Cura. Il rapporto deve essere reso innanzi tutto visibile nella *concrezione* più immediata dell'Esserci, cioè nella sua quotidianità.

(29) HEIDEGGER M., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo “Spiegel”, Parma 1976, 135-137:*

«SPIEGEL: Lei vede dunque, così si è anche espresso, un movimento universale che o ha già introdotto, o sta introducendo lo stato tecnico assoluto?

Heidegger: Sì.

SPIEGEL: Bene. Allora si pone naturalmente la questione: può in generale l'uomo singolo influenzare ancora questo intreccio e concatenamento di necessità, ovvero può la filosofia influenzarlo, o possono influenzarlo entrambi insieme, in quanto la filosofia induce il singolo o più singoli ad una determinata azione?

HEIDEGGER: Se posso rispondere brevemente e forse un po' grossolanamente, ma comunque in base a una lunga meditazione del problema: la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera impresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo).

SPIEGEL: C'è una connessione tra il suo pensiero e l'avvento di questo Dio? Vi è qui, a suo modo di vedere, una relazione causale? Ritene lei che noi siamo in grado di avvicinare il Dio nel pensiero?

HEIDEGGER: Noi non possiamo avvicinarlo col pensiero, siamo tutt'al più in grado di risvegliare la disponibilità dell'attesa.

SPIEGEL: Ma c'è qualcosa che possiamo fare?

HEIDEGGER: La preparazione della disponibilità potrebbe essere il primo ausilio. Il mondo non può essere ciò che è come è, grazie all'uomo, ma neppure senza l'uomo. Ciò dipende a mio parere dal fatto che quello che io, con una parola di lunghissima tradizione e dai molti significati ed ora in disuso, chiamo "essere", ha bisogno dell'uomo per la sua rivelazione, custodia e configurazione. L'essenza della tecnica io la vedo in ciò che chiamo l'"im-pianto" (*Ge-stell*), un'espressione spesso derisa e forse poco elegante. Il dominio dell'"im-pianto" significa: l'uomo è collocato, impegnato e provocato da una potenza che diviene palese nell'essenziale della tecnica e che egli stesso non signoreggia. Far capire questo: di più il pensiero non pretende. La filosofia è alla fine».

(30) JÜNGEL E., "Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa", P. RICOEUR, E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 1978, 120-121:

«La dottrina teologica del linguaggio, inoltre, sulla base della necessità che le espressioni della nostra lingua, per denotare stati di cose teologici, assumano abbastanza spesso un nuovo significato, deve riconoscere al discorso metaforico una funzione dogmaticamente fondamentale e, quindi, ermeneuticamente decisiva, che non concorda con la concezione della metafora quale figura puramente retorica. Per Lutero era cosa necessaria e certa *omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata* (*Disputatio de divinitate et humanitate Christi*, WA 39/II, 94, 17). In questo principio teologico si enuncia la generale esperienza ermeneutica secondo cui le parole traggono il loro significato dal contesto in cui vengono usate. Ma con ciò per la teologia sorge un problema particolare. *In Christo*, infatti, rispetto a *tutte* le connessioni in cui le parole vengono usate, è dato un contesto escatologicamente nuovo, il quale conferisce necessariamente un nuovo significato a tutte le parole che vengono usate in esso. Ma il contesto, evocato dal nome di Gesù Cristo, non comportando alcuna parola propria quale designazione dello stato di cose che gli è proprio, è rinviato alle parole di altri contesti ontologici, che poi devono fungere da metafore nel contesto *in Christo*, escatologicamente nuovo rispetto a tutti gli altri contesti mondani. Il linguaggio della fede è costituito dalla *metaphorá*. La tradizione dogmatica ha trattato questa problematica come problema dell'analogia della designazione e come problema dell'analogia dell'ente. La designazione secondo analogia, come si tornerà a ripetere, in origine è stata intesa come discorso metaforico. Veramente la complessa problematica dell'analogia, non da ultimo, è stata determinata dal fatto di aspirare a superare la non-proprietà del discorso metaforico mediante un tipo di discorso più proprio, ma che nondimeno fa un uso traslato delle parole della nostra lingua. Di conseguenza la problematica teologica dell'analogia non può che approfittare di una distruzione dell'affermazione secondo cui la metafora sarebbe un modo improprio di discorso».

(31) LÖWTH K., *Significato e fine della storia*, Milano 1989, 24-26:

«Secondo la visione greca del mondo tutto si muove in un eterno ricorso, in cui il risultato finale si riconnette al suo principio. Questa visione comporta una concezione naturalistica dell'universo, che congiunge la conoscenza del mutamento temporale con quella di una periodica regolarità, costanza ed

immutabilità. L'immutabile, quale anzitutto si manifesta nel movimento ordinato dei corpi celesti, aveva per loro un interesse maggiore e un significato ben più profondo di ogni progressivo e radicale mutamento. La "rivoluzione" è originariamente un'orbita circolare naturale, e non la rottura con una tradizione storica. In questo clima spirituale dominato dalla visione del mondo naturale non poteva affermarsi il principio del significato storico-universale di un singolo evento. I greci ricercarono in ultima analisi il *λόγος* del *κόσμος*, non già il *Signore della storia*. Perfino il precettore di Alessandro Magno non ha dedicato alla storia alcuno scritto particolare e la teneva in poco conto rispetto alla poesia, poiché la storia ha per oggetto il singolare e l'accidentale, mentre la poesia e la filosofia hanno per oggetto il permanente. Per i pensatori greci una "filosofia della storia" sarebbe stata un controsenso. La storia è storia politica e come tale è compito degli statisti e degli storici politici. Per gli ebrei e i cristiani la storia significa anzitutto il divenire della salvezza. Come tale essa è di pertinenza dei profeti e dei predicatori. La filosofia della storia e la sua ricerca di un senso ultimo sono scaturite dalla fede escatologica in un fine ultimo della storia della salvezza. Durante l'era cristiana anche la storia politica fu sottoposta all'influenza fatale di questo substrato teologico. Il destino dei popoli fu interpretato come predestinazione divina. Non è affatto un caso che nell'uso linguistico vengano scambiate le parole "senso" e "scopo", come pure "senso" e "fine": è in generale il fine che determina l'importanza del "senso". Il senso di tutte le cose che non sono quello che sono per natura, ma che sono invece volute e create da Dio o dall'uomo, è definito dal loro perché o dal loro scopo. Un tavolo è "un tavolo" proprio perché si riferisce ad una finalità che trascende il suo essere materiale. Anche gli eventi storici sono giustificati soltanto se rimandano ad uno scopo che trascende i fatti; e poiché la storia si muove nel tempo, lo scopo deve essere una meta futura. Né gli eventi singoli né una successione di eventi sono in quanto tali significativi e riferiti ad un fine. La pienezza del significato richiede un compimento temporale. È possibile arrischiare un giudizio sul senso degli avvenimenti storici quando il loro *τέλος* futuro si fa manifesto. Quando un movimento storico palesa la sua portata, allora noi riflettiamo sul suo primo sorgere per determinare il significato dell'evento totale, benché particolare - "totale", in quanto ha un determinato punto di partenza e un ultimo punto di arrivo escatologico. L'assunzione che la storia abbia un senso ultimo prospetta dunque uno scopo finale come meta ultima che trascende gli eventi di fatto. Questa identificazione di significato e scopo non esclude l'importanza relativa degli eventi, così come la storia nella sua totalità non esclude i singoli accadimenti. La dimensione temporale di un fine ultimo è

perciò un futuro escatologico, e il futuro per noi è attuale soltanto nell'attesa e nella speranza. Il senso ultimo è il punto focale di un futuro atteso, che è oggetto di sapere solo nel modo della speranza e della fede. Una simile attesa era vivissima presso i profeti ebrei; rimase invece estranea ai filosofi greci».

(32) MOIOLI G., *L'”Escatologico” cristiano*, Milano 1994, 193-194:

«Il problema dell'ermeneutica dell'affermazione del purgatorio e della sua impostazione rimane dunque aperto. La domanda fondamentale, secondo noi, è se e fino a che punto il discorso che lo riguarda sia “escatologico”. Poiché i dati dogmatici essenziali, avallati dal magistero, insistono piuttosto su taluni elementi di continuità tra la situazione viatrice e quella di purificazione, come: il suffragio; l'applicazione della *potestas clavium*; e soprattutto la vicinanza della struttura della riparazione del peccato. Il purgatorio dovrebbe così apparire come ultima purificazione dell'uomo definitivamente unito con Cristo e non ancora totalmente “spirituale”. Dovremmo allora ipotizzare che gli viva nella fede, nella speranza e nella carità; e che in questo atteggiamento teologale muoia definitivamente al peccato per vivere completamente nel Cristo risorto. In questa linea il purgatorio sarebbe l'espressione dell'aspetto fondamentale (quello storico-misterioso e non puramente biologico-fisico) della morte salvata, come partecipazione alla morte di Cristo, e quindi come definitiva distruzione del peccato, nell'amore-carità e nella sofferenza. Si identifica questo con la realtà, fenomenicamente constatabile per noi, del morire? È un fatto totalmente istantaneo e spirituale? Si deve pensare piuttosto in termini di un processo progressivo? È un fatto che interessa necessariamente ogni cristiano nel suo passaggio dalla situazione insieme carnale e spirituale dello *status viae* a quella totalmente spirituale dello *status termini*? Sono domande possibili, che non sembrano comunque toccare le esigenze della fede, e su cui potrebbero formularsi delle ipotesi esplicative più o meno valide teologicamente. Ma se sta l'impostazione suggerita, si deve concludere che il purgatorio non va pensato oltre lo *status viae* e la morte: è piuttosto una possibile modalità conclusiva dello *status viae*, ed appartiene quindi alla definizione della morte salvata, o del “morire in Cristo”. Nell'economia presente, infatti, il morire *salvifico* dell'uomo è solo il suo morire in Cristo: e ciò si verifica quando il mistero della partecipazione alla croce in cui si condanna e distrugge il peccato è, in lui, definitivamente com-

piuta. Allora un uomo è “morto in Cristo”: con-morto e con-sepolto. Dire che l’affermazione del purgatorio appartiene alla definizione della morte cristiana significa insieme dire che la morte del Signore può operare nella morte o nel morire dell’uomo, che è in lui, fino a fare che egli muoia “in Cristo”; allora “passa” con Cristo alla risurrezione. I problemi teologici fondamentali, di conseguenza, non sarebbero né di descrivere quanto avviene, né di dire quando o per quanto tempo ciò avvenga: ma di affermare, piuttosto, che se il morire dell’uomo è possibilità di morire con Cristo, saranno in ogni caso rispettate le leggi della nostra associazione alla passione di Cristo, nella “comunione dei santi”, per essere con lui glorificati».

(33) MOLTSMANN J., *Che cos’è oggi la teologia? Due contributi alla sua attualizzazione, Brescia 1991, 115:*

«Deve essere richiamata l’attenzione su un importante cambiamento nel *criterio di verità* del mondo moderno. Fin dai tempi più remoti la verità è stata intesa come *adeguazione* e conformità: l’adeguazione del concetto alla cosa concepita valeva come sua verità (*adaequatio rei et intellectus*). L’adeguazione delle leggi della società umana alle leggi del cosmo naturale valeva come l’esattezza di queste leggi. La conformità dell’essere-umano all’essere eterno, divino, da cui quello scaturisce, valeva come la verità e la giustificazione dell’esistenza umana. La ‘verità’ era concepita come equilibrio, adeguazione e pace. Con l’inizio dell’età moderna europea questo criterio di verità si è trasformato profondamente. Ora la *prassi* è divenuta il criterio di verità, intendendo la prassi umana nel senso più ampio della parola, la prassi morale come la prassi tecnica: la prassi storica degli uomini. Già *Immanuel Kant* spiegava come dogmatismo e superstizione tutto quello che trasmette la tradizione religiosa da cui “non si produce nulla per il pratico”. Per la fede dell’età moderna egli diede valore solo a “ciò che è possibile ed opportuno assumere per il fine pratico (morale). Conformemente, la ragione umana scorge della natura solo ciò “che essa stessa produce secondo il proprio disegno”. Il continuo orientamento alla prassi ha condotto alla strumentalizzazione della ragione umana. Essa non è più un ‘organo percettivo’, ma un organo operativo, progettante, dell’uomo. Come ‘razionale’ non vale più l’adeguazione teoretica della conoscenza al conosciuto, ma l’effettività della relazione scopo-mezzo nella prassi. La moderna critica della religione non svolge più alcuna oggettiva critica religiosa ai contenuti della fede, ma è una

pura critica funzionale agli effetti psichici, politici e sociali di questa fede. Essa non si interroga più sul vero e sul falso, ma solo sulle funzioni di oppressione - liberazione e alienazione - umanizzazione. Anch'essa in tal modo rende la prassi il criterio di verità della religione. In queste circostanze è necessario che la teologia si occupi in modo autocritico del criterio di verità 'prassi' e non accentui più soltanto l'ortodossia della fede, ma parimenti l'ortoprassi dell'amore. Teologia e prassi di vita personale e politica si stringono una all'altra in un rapporto dialettico. La teologia critica riflette la prassi di vita nella luce del vangelo e la realizza in una nuova prassi. La stessa prassi di vita riceve una rilevanza cognitiva. Questo è il punto di partenza della nuova teologia politica: "I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, si tratta di trasformarlo" (MARX, *Tesi su Feuerbach*, XI). Una teologia della speranza nel regno di Dio che trasforma il mondo conduce ad un pensiero storico della trasformazione. Essa diventa attuale attraverso la critica alla prassi seguita dai cristiani e dalle chiese nella società moderna e per mezzo dell'anticipazione della nuova creazione sperata di tutte le cose».

(34) MOLTMANN J., "Il futuro come nuovo paradigma della trascendenza", *Futuro della creazione*, Brescia 1980, 15-16:

«Il "limite" della trascendenza non sta più solo nella finitezza di tutte le cose e gli esseri, e nemmeno più nella soggettività dell'uomo, che travalica e supera la natura, ma nelle forme cristallizzate e morte delle sue proprie oggettivazioni e nel potere soverchiante delle sue opere su lui stesso. Nella società moderna, la soggettività umana e l'oggettivazione delle sue opere e relazioni si sono così tanto allontanate reciprocamente che le creature dominano i loro creatori e le situazioni razionalizzate esercitano una violenza coattiva irrazionale sull'uomo. Questo è un nuovo "limite", in rapporto al quale si pone il problema della trascendenza. È una trascendenza in confronto d'un sistema attuale. Si rivolge quindi verso il "futuro". La condizione presente viene sperimentata come uno stato di disunione in soggettività e oggettivazione. L'impotenza dell'individuo e la strapotenza delle situazioni che influiscono secondo leggi proprie, determinano questo stato. Se questo è il presente storico nella sua totalità disgiunta, è chiaro che la trascendenza non si può trovare né dal lato soggettivo né da quello oggettivo, ma solo là dove questa condizione antagonistica trovi un futuro nuovo, cioè qualitativamente diverso e trasformante. Se il "limite" dell'immanenza presente viene

sperimentato nel fatto che l'uomo è estraniato dal suo mondo e viceversa il suo mondo lo è dall'uomo, la trascendenza viene sperimentata là dove si aprano prospettive critiche per la disunione presente, dove si mostrino nuove possibilità per una incarnazione dell'uomo che sia dotata di un significato e nuove possibilità per una umanizzazione per le sue condizioni estraniato, in breve: dove un futuro di riconciliazione e di trasformazione acquisti il sopravvento su questa condizione».

(35) MOLTSMANN J., “Orientamenti dell’escatologia”, *Futuro della creazione*, 41-42:

«Il futuro (*Futur*) è l’estendersi temporale dell’essente; l’avvenire (*Zukunft*) è invece “l’anima del tempo”. Assumendo questa distinzione tra avvenire e futuro, si potrebbe dire: il presente non ha alcun futuro, se non è presente dell’avvenire. Solo se esso è presente di un avvenire più grande, forma un futuro. Applicando questa distinzione al problema metodologico dell’escatologia cristiana, possiamo dire: il punto di partenza è l’anticipazione, la prolessi, l’ anteriorità dell’avvenire di Dio nella passione e nella risurrezione di Cristo. Chiamando il destino di Gesù “risurrezione dei morti”, non è più possibile vedere la sua storia separata dall’avvenire di Dio, che porta il “totalmente Altro”, il “totalmente trasformante”. Se questo avvenire si fa presente in Cristo, allora, e per questo, il presente determinato da lui diventa il primo germe di colui che viene, ottenendo così un *futuro* (*Futur*) che corrisponde a questo avvenire (*Zukunft*). Il presente della giustificazione e della conciliazione è il preludio dell’avvenire della giustizia divina che investe e trasforma un mondo privo di giustizia e conciliazione. La redenzione e l’estremo superamento dell’inimicizia diventano il futuro (*Futur*) di questo presente. Il suo avvenire (*Zukunft*) si fonda su questo presente poiché è il presente di colui che viene. In questo modo si possono ricongiungere i diversi elementi presenti in Paolo (1Cor 15), quando descrive la signoria di Cristo come signoria provvisoria, che serve allo scopo di preparare la signoria assoluta di Dio Padre. Ecco perché la sottomissione escatologica prende le mosse dalla Pasqua, ecco perché Cristo è già sottratto alla morte, ma noi non ancora. La storia della signoria di Cristo, che Paolo ha sotto gli occhi, è posta sotto una “riserva escatologica”. Ma così Paolo (Rom 5ss) può anche offrire una argomentazione soteriologica di segno opposto, partendo dalla forza della passione di Cristo per la giustificazione e per la conciliazione

dell'uomo, per concludere alla potenza della risurrezione di Cristo. Ma il divario soteriologico, che va dal presente della salvezza all'avvenire del compimento, è incluso nell'opposto divario teologico che va dall'assoluta signoria escatologica di Dio alla provvisoria signoria di Cristo. Solo dal divario teologico tra l'avvenire e il presente può trarre la propria forza animatrice l'opposto divario soteriologico tra il presente e l'avvenire».

(36) MOLTMANN J., “Speranza e sviluppo”, *Futuro della creazione*, 67:

«La fede cristiana non può semplicemente elevare e stimolare con la sua “grande speranza” i rapporti valesi finora, colti in evoluzione. La fede non può neppure pretendere di liberare semplicemente la ragione alla sua razionalità, ma deve chiedersi: *cui bono?* Essa deve cioè portare alla luce gli interessi e i conflitti di interesse presenti nel futuro desiderabile e i retroscena ideologici della tecnocrazia. Il punto di partenza per questo è nel riconoscimento fondamentale che l'anticipazione del futuro di Dio ebbe luogo nel Crocifisso. Perciò la fede potrà sviluppare la sua fantasia sociale di futuro non in modo evolucionistico, ma dialetticamente e in rappresentanza di coloro che sono stati e sono vittime dell'evoluzione passata e presente. Il futuro in cui spera la fede cristiana non inizia “in alto”, ai vertici dell'evoluzione e nelle “*advanced societies*”, ma -come è evidente nel Crocifisso- “in basso”, in coloro che sono senza futuro e senza speranza, nelle vittime della storia del mondo. Questo rovesciamento è operato dalla dialettica della croce. La speranza cristiana deve perciò sviluppare la fantasia dell'amore per i non amati, i trascurati e coloro che rimangono indietro. Ciò avvicina sempre questa speranza alle speranze rivoluzionarie del futuro, alle sollevazioni degli avviliti e dei trascurati e la pone in una distanza critica nei confronti dei progrediti e degli “sviluppati”.

(37) MOLTMANN J., *Teologia della speranza*, Brescia 1976⁵, 163:

«Se la risurrezione viene intesa in questo senso, come una intronizzazione celeste, l'evento sacramentale che la rappresenta nel culto diventa un parallelo della sua incarnazione e viene preso come un segno ed una realizzazione

della sua signoria celeste e della sua vita celeste nel campo delle cose terrene, transeunti e frantumate in un gran numero di potenze. Così la storia perde il suo orientamento escatologico. Non è più la sfera in cui gli uomini soffrono e sperano, gemendo e affaticandosi, nell'aspettazione del futuro di Cristo per il mondo, ma diventa l'ambito nel quale la signoria celeste di Cristo si svela nella chiesa e nel sacramento. Invece del "non ancora" escatologico, si ha l'"adesso" soltanto culturale, che diventa la chiave della storia *post Christum*. Si comprende come questo svelamento della signoria celeste ed eterna di Cristo possa essere considerato come una continuazione della sua incarnazione. In essa il transeunte permane nella luce delle cose celesti che non passano, ciò che è mortale permane nella luce delle cose celesti immortali, e ciò che è frantumato nella molteplicità viene trasfigurato nella signoria di colui che è divinamente uno. Una aspettazione futura, espressa sacramentalmente ed in forma di storia della salvezza, prende il posto di quella dell'escatologia terrena: la chiesa permea gradualmente il mondo di verità celeste, di potenza della vita celeste e di celeste salvezza. Il mondo è condotto dall'unica chiesa al Cristo che è uno con l'unico Dio, ed in questo modo è portato all'unità e alla salvezza. L'aspettazione escatologica di ciò che "non è ancora" accaduto diventa un'aspettazione noetica dell'universale svelamento e glorificazione di ciò che è già accaduto in cielo. Il vecchio dualismo apocalittico che distingueva l'eone che passa dall'eone veniente si trasforma in un dualismo metafisico che interpreta il veniente come eternità e quello che sta passando come caducità. Invece di cittadini del regno che viene c'è un popolo redento dal cielo. Invece dei cittadini dell'eone che passa ci sono coloro che sono terreni e mondani. Infine la croce diventa un atemporale sacramento di martirio che rende perfetto il martire e lo unisce con il Cristo celeste».

(38) PANNENBERG W., "Il Dio della speranza", *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 438-439:

«Nella teologia il futuro non è stato ancora pensato come modo d'essere di Dio, malgrado la stretta affinità che nel messaggio escatologico di Gesù osserviamo tra Dio e signoria divina. In che consiste tale affinità? Forse che il futuro della signoria del regno di Dio è inessenziale alla sua divinità, è qualcosa di puramente accessorio? O non è vero invece che Dio è tale soltanto nell'esercizio della sua signoria sul mondo? Ma allora la sua divinità si manifesta solo con la venuta del suo regno, solo allora si rende visibile la sua glo-

ria. È possibile scindere la rivelazione della sua divinità dalla divinità stessa? Il Dio della Bibbia è Dio soltanto in quanto si manifesta come tale. Non sarebbe Dio del mondo se non si manifestasse anche come suo signore. Ma appunto questo rientra, secondo le aspettative di Israele e del Nuovo Testamento, nell'ambito del futuro. E ciò non significa forse che Dio non è ancora, ma lo sarà? In ogni caso egli è soltanto nel modo in cui il futuro dimostra la sua potenza al presente, perché spetta al futuro decidere ciò che dalla realtà attuale diventa. In quanto potenza del futuro, Dio non è una cosa, non è un oggetto presente, da cui l'uomo potrebbe distanziarsi o che potrebbe superare. Egli non si manifesta né come un esistente fra i tanti, né come un placido sfondo che avvolge tutto ciò che esiste, un essere meta-oggettuale, acronico. L'essere lo si dovrà comprendere dunque come la potenza del futuro? In quanto potenza del futuro il Dio della Bibbia sta già oltre ogni discorso che su di lui facciamo, è al di là di ogni nostra rappresentazione. Ma ciò che più importa è il fatto che la potenza del futuro non spoglia l'uomo della sua libertà di trascendere la realtà presente. Un essere attuale, che fosse anche onnipotente, verrebbe invece ad annullarla, data la sua superiorità. E invece è peculiare della potenza stessa del futuro liberare l'uomo dai suoi legami con la datità presente ed aprirlo al *suo* futuro, alla sua libertà. La potenza del futuro, e soltanto essa, può costituire oggetto di speranza e di fiducia. Il futuro infatti si manifesta nella propria potenza al presente. Esso è la potenza che contraddice la realtà attuale e che sprigiona le forze necessarie per superarla. Proprio per tale motivo esso soltanto è in grado di salvare e conservare. Il futuro ha sempre manifestato allo stesso modo la propria potenza sul presente, in qualsiasi epoca storica ormai trascorsa; tutto ciò che è divenuto, anche nell'epoca più lontana, è divenuto e di nuovo si è trasformato in virtù della stessa potenza del futuro, cui spetta di decidere sul nostro presente, come ad esso spetta di chiamarlo all'esistenza. Questa riflessione sulla potenza che il futuro esercita sul presente conduce quindi ad una nuova idea della creazione, non più orientata verso un avvenimento del passato primordiale, bensì verso il futuro escatologico. Ernst Bloch ha ritenuto di dover escludere il Dio-creatore per affermare invece il Regno, inteso come l'attuazione definitiva non ancora verificatasi, contro l'idea di un Dio-creatore che egli giudicava espressione di una "opulenta mitologia fondata sul passato". Certamente, non si potrà negare il notevole influsso che questa mitologia delle origini ha esercitato sulla mentalità soggiacente ai testi biblici. Tuttavia il Dio del regno imminente avrebbe dovuto anche provocare un capovolgimento escatologico dell'idea di creazione, non appena lo si fosse conosciuto -ed è quanto si verificò nel messaggio di Gesù- nel futuro della

sua signoria e quindi come colui che solo opera con potenza sul mondo presente e ne decide il significato, la natura. Certo, la teologia finora non è riuscita a scorgere il compito che qui le veniva offerto, perché la sua dottrina della creazione rimase impigliata nelle maglie di una riflessione sulle origini ispirantesi a schemi mitologici, a differenza del tratto escatologico che caratterizza invece il messaggio e la storia di Gesù».

(39) PANNENBERG W., “Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione”, *Rivelazione come storia*, W. PANNENBERG (a cura di), Brescia 1969, 182-183:

«La storia nella sua totalità diviene visibile solo quando ci si trovi alla sua fine. Fino a questo momento finale il futuro rimane sempre imprevedibile. Solo in quanto allora il compimento della storia è già realizzato in Gesù Cristo, solo in tale misura Dio si è rivelato definitivamente ed in modo completo nella sua sorte. La fine della storia è però già avvenuta con la risuscitazione di Gesù, benché per noi non ci sia ancora. Per questo -e soltanto a tale condizione- il Dio di Israele ha manifestato definitivamente la sua divinità nella sorte di Gesù ed ora è pure rivelato come l'unico Dio di tutti gli uomini. Soltanto il carattere escatologico dell'avvenimento di Cristo garantisce che non ci sarà più alcuna ulteriore automanifestazione di Dio superiore a questo avvenimento: anche la fine del mondo attuerà semplicemente in misura cosmica ciò che è già accaduto a Gesù. Soltanto il carattere escatologico dell'avvenimento di Cristo garantisce, quale anticipazione della fine di tutte le cose, che ora -a differenza dell'automanifestazione di Iahvé attraverso il dono del paese a Israele- anche i gentili possono riconoscere il Dio di Israele come l'unico, vero Dio, sul quale indagava la filosofia greca e che è il solo d'allora che si può ancora chiamare Dio. Questo riconoscimento, e così la legittimazione del rivelarsi universale di Dio nella sorte di Gesù Cristo, è diventato pure una realtà storica universale con l'assorbimento del mondo antico nella antica chiesa».

(40) PLATONE, *Fedone*, 69e, 6 - 81e, 6:

«Non appena Socrate ebbe pronunciato queste parole, intervenne Cebete. “Socrate,” egli disse, “mi pare che tu abbia parlato bene su ogni argomen-

to che hai toccato, ma riguardo a ciò che si è detto sull'anima, c'è molta incredulità fra gli uomini. Questi temono che essa, una volta abbandonato il corpo, non esista più da nessun'altra parte, ma anzi che, nello stesso giorno in cui l'uomo muore, l'anima si decomponga e perisca. Insomma essi temono che l'anima, appena si sia separata dal corpo e ne sia venuta fuori, disperdendosi come soffio o fumo, tenda a dissolversi e non esista più in nessun altro posto. D'altra parte, se l'anima esistesse in qualche luogo, raccolta in se stessa e liberata da quei mali che tu, Socrate, ci hai appena enumerato, sarebbe una gran bella speranza che ciò che tu dici fosse vero. Ma proprio questa speranza, forse, ha bisogno di una persuasione e di un atto di fede non di poco conto: che l'anima esista anche dopo la morte dell'uomo e che essa mantenga una specie di potenza e di saggezza.

“Cebete, tu dici il vero,” lo interruppe Socrate, “ma che ci possiamo fare? Vuoi forse che continuiamo a discorrere su questi argomenti, per vedere se sia verosimile o no che le cose stiano così?”

“Per quanto mi riguarda,” rispose Cebete, “ascolterei volentieri quale sia la tua opinione in proposito.”

“Del resto,” riprese Socrate, “credo proprio che nessuno che ora mi ascoltasse, neanche se fosse un poeta comico, potrebbe dire che chiacchiero e faccio discorsi strampalati. Così, se sei d'accordo, dobbiamo metterci a indagare.”

“Consideriamo il problema in questi termini, vale a dire se le anime dei morti siano veramente nell'Ade o no. Del resto, c'è un'antica dottrina secondo la quale, come abbiamo già ricordato, in quel luogo si trovano le anime giunte da quassù e che poi fanno ritorno ancora una volta in questo mondo, generandosi dai morti. Ma, stando così le cose, vale a dire se dai morti rinascono i vivi, che altro si può dire se non che le nostre anime dovrebbero essere laggiù? Infatti, certo non potrebbero rinascere se non esistessero, e una prova sufficiente della loro esistenza si avrebbe se fosse assolutamente chiaro che i vivi non si generano da nient'altro che dai morti. Invece, se le cose non stessero così allora bisognerà trovare qualche altro argomento.”

“Certamente,” riconobbe Cebete. “Allora,” continuò Socrate, “se vuoi comprendere bene il problema non devi indagare solo ciò che riguarda gli uomini, ma anche tutti gli animali e le piante. Insomma, di tutti gli esseri soggetti a generazione, dobbiamo vedere se, tutti, si generano in questo modo ovvero non diversamente che da un contrario all'altro qualora fra essi sussista un rapporto dello stesso tipo di quello che v'è, per esempio, per il bello, che è il contrario del brutto, per il giusto, che è il contrario dell'ingiusto, e per gli altri innumerevoli casi analoghi. Consideriamo, quin-

di, se è proprio necessario che qualsiasi cosa che ha un contrario non si generi da nient'altro che dal suo contrario. Per esempio: quando qualcosa si accresce, non è forse necessario che diventi più grande da più piccola che era prima?"

"Sì"

"Inoltre, se questa cosa diminuisce, non diventerà al contrario, più piccola da più grande che era prima?"

"È così," annuì Cebete.

"E, per giunta, una cosa potrà diventare, da più forte, più debole, e da più lenta, più veloce?"

"Senza dubbio."

"Così, se qualcosa diventa peggiore, non lo diventa che da migliore e se, invece, una cosa diventa più giusta, lo diventa da più ingiusta?"

"Come no?"

"Di conseguenza," puntualizzò Socrate, "riteniamo di aver stabilito a sufficienza che tutti gli esseri si generano in questo modo, i contrari dai contrari?"

"Proprio così."

"Ma poi, che altro c'è? C'è, anche nei contrari, una specie di intermedio fra tutte le coppie di opposti, quello composto dai due processi di generazione, il primo che va da un contrario all'altro e il secondo che, a sua volta, dal contrario d'arrivo torna al contrario di partenza. Allora, tra una cosa più grande e una più piccola l'intermedio sarà il doppio processo dell'aumento e del decremento e noi, appunto, non chiamiamo il primo crescere e il secondo diminuire?"

"Sì," confermò Cebete.

"Perciò, anche il decomporsi e il ricomporsi, il raffreddarsi e il riscaldarsi e tutti i processi di questo genere -benché talvolta non si impieghi un termine specifico per definirli e tuttavia, di fatto, si comportino in questo modo-, non si generano, forse, uno dall'altro ed esiste, quindi, un movimento generativo che va da un contrario all'altro e viceversa?"

"Senza dubbio," l'altro gli rispose.

"Ebbene," riprese Socrate, "c'è qualcosa di contrario al vivere così come il dormire è contrario all'esser sveglio?"

"Ma certo," assentì quello.

"Che cos'è?"

"L'esser morto," replicò Simmia.

"Queste due cose, dunque, se sono dei contrari, si generano l'una dall'altra e, siccome sono due, tra di esse non vi sono, forse, due processi di generazio-

ne?”

“Come no?”

“Allora,” aggiunse Socrate, “delle coppie di contrari di cui parlavo poco fa, te ne dirò una assieme al suo processo di generazione, mentre tu mi dirai l'altra. Io dico: dormire ed esser sveglio -dal dormire si genera l'esser sveglio e dall'esser sveglio il dormire-, i due processi generativi sono, da una parte, l'addormentarsi, dall'altra, lo svegliarsi. Ti è sufficiente,” egli chiese, “o no?”

“Del tutto sufficiente.”

“Adesso,” proseguì Socrate, “tu dimmi lo stesso a proposito della vita e della morte. Non sei forse tu a sostenere che l'esser morto è il contrario dell'esser vivo?”

“Sì, proprio io.”

“E che si generano l'uno dall'altro?”

“Sì”

“Cos'è ciò che si genera dal vivo?”

“Il morto,” egli rispose.

“E che cos'è,” incalzò Socrate, “ciò che si genera dal morto?”

“Bisogna ammettere,” riconobbe Cebete, “che è il vivo”

“Quindi, Cebete, è dai morti che si generano le cose vive e gli esseri viventi?”

“Sembra evidente,” egli annuì.

“Di conseguenza” concluse Socrate “le nostre anime esistono nell'Ade.”

“Pare proprio di sì.”

“Allora, non risulta evidente almeno uno dei due processi generativi relativi a questi contrari? Infatti, il morire è certo qualcosa di evidente. O no?”

“Senza dubbio,” approvò quello.

“E quindi,” riprese Socrate, cosa ci resta da fare? Forse ci rifiuteremo di contrapporgli il processo opposto? Ma così la natura risulterebbe zoppa! Oppure è necessario bilanciare il morire con un processo generativo opposto?”

“È assolutamente necessario,” l'altro rispose.

“E qual è questo processo?”

“Il tornare in vita.”

“Perciò,” egli aggiunse, “se c'è il tornare in vita, cos'altro sarebbe questo tornare in vita se non un processo di generazione che va dai morti ai vivi?”

“Proprio questo.”

“Così, ci troviamo d'accordo anche su questo: i vivi si generano dai morti, non meno che i morti dai vivi. Ma, se ciò è vero, allora parrebbe proprio di avere una prova sufficiente che le anime dei morti esistono necessariamente

in qualche luogo, dal quale, appunto, poi rinascono.”“

“Socrate,” esclamò Cebete, “mi pare che queste siano le necessarie conseguenze delle nostre ammissioni.”

“Allora,” continuò Socrate, “stai bene attento, Cebete, perché credo proprio che non abbiamo sbagliato a essere d'accordo su questo punto. Infatti, se gli enti non si generassero sempre secondo il meccanismo di alternanza dei contrari, quasi si muovessero in circolo, ma il processo di generazione fosse una specie di linea retta che va da uno solo degli estremi al suo assoluto contrario, senza voltarsi nuovamente indietro verso l'altro opposto, né farvi ritorno, ti rendi conto che tutte le cose finirebbero per avere la stessa figura e, trovandosi nella medesima condizione, cesserebbero di generarsi?”

“Cosa dici?” esclamò Cebete.

“Non è difficile comprendere ciò che dico,” ribatté Socrate. “Per altro, se per esempio esistesse l'addormentarsi, ma non gli si contrapponesse quello svegliarsi che è generato dal dormire, tu comprendi bene che tutte le cose finirebbero per far apparire quello di Endimione un caso insignificante e senza nessun rilievo, perché ogni cosa si troverebbe nella stessa condizione di quel mitico cacciatore, cioè di dormire sempre. Inoltre, se tutti gli enti si aggregassero, ma poi non si disgregassero più, si realizzerebbe subito il contenuto di quella sentenza di Anassagora che recita ‘tutte le cose insieme’. Analogamente, caro Cebete, se tutto ciò che ha vita morisse e, una volta morto, ogni ente rimanesse in quello stato e non ritornasse più in vita, allora non sarebbe forse assolutamente necessario che, alla fine, tutti gli enti fossero morti e nulla restasse in vita? Infatti, se i vivi si generassero dagli altri vivi, ma poi i vivi morissero, quale stratagemma ci vorrebbe per evitare che tutto finisse per distruggersi morendo?”

“Mi pare nessuno, Socrate,” rispose Cebete. “Anzi, credo che tu dica proprio il vero.”

“A mio parere, Cebete,” egli proseguì, “le cose stanno veramente così, e noi non ci inganniamo a essere d'accordo proprio su questo, anzi! È vero sia il tornare in vita, sia il fatto che i vivi si generano dai morti, sia che le anime dei morti continuano ad avere una loro esistenza (che certo sarà migliore per i buoni e peggiore per i malvagi).”

“Ma Socrate,” disse Cebete, riprendendo la parola, “anche secondo quell'argomentazione che sei solito ripetere spesso, se è vera, vale a dire che l'apprendere, per noi, non è altro che una specie di ricordare, ebbene, anche secondo questa dottrina, sarebbe necessario che noi, in qualche modo, avessimo appreso prima ciò che ora ricordiamo. Tuttavia, ciò sarebbe impossibile, se la nostra anima non esistesse già in qualche luogo prima di nascere in

questa forma umana. Di conseguenza, anche per questo motivo l'anima sembra essere qualcosa di immortale.”

“Ma Cebete,” lo interruppe Simmia, prendendo a sua volta la parola, “quali prove si diedero della validità di queste affermazioni? Ricordamele, perché in questo momento non mi vengono proprio in mente.”

“C'è una sola argomentazione,” rispose Cebete, “ma è bellissima: quando gli uomini vengono interrogati (se li si interroga bene), di ogni cosa sono in grado di dire, da soli, com'è veramente. Eppure, se in essi non fosse già presente la conoscenza e il corretto modo di ragionare, non potrebbero proprio farlo. Se qualcuno li mette davanti a figure geometriche o a qualcosa di simile, allora si dimostra nella maniera più chiara possibile che le cose stanno proprio così.”

“Comunque,” a quel punto intervenne Socrate, “se non ti fai convincere da quest'argomentazione, Simmia, guarda se, considerando il problema da quest'altro punto di vista, rimani ancora dello stesso avviso. Insomma, tu non credi che quello che viene chiamato apprendere sia una specie di ricordare?”

“Non è che io non ci creda,” ribatte Simmia, “ma ho bisogno di provare proprio ciò di cui stai parlando, vale a dire questo ricordare. Del resto, grazie a quanto ha accennato Cebete, un po' già me ne rammento e vado persuadendome. Ma, non di meno, in questa circostanza starei volentieri ad ascoltare in che modo hai cercato di dimostrarlo.”

“Da parte mia lo dimostrerò così,” iniziò Socrate. “Infatti, noi siamo certamente d'accordo che, se qualcuno si ricorda di qualcosa, bisogna che in precedenza egli l'abbia conosciuta.”

“Certo,” ammise Simmia.

“Ma poi siamo d'accordo anche su questo, e cioè che la conoscenza, quando si forma in un certo qual modo, è una specie di ricordo? E di che modo sto parlando? Del seguente: se qualcuno, dopo aver visto, udito o provato un'altra sensazione di un certo oggetto, non si limita a conoscerlo, ma gliene viene in mente subito anche un altro, che non dipende da quella stessa conoscenza, ma da un'altra, allora non è forse giusto dire che egli si ricorda dell'oggetto che gli è venuto in mente?”

“Cosa intendi dire?”

“Intendo dire questo. Per esempio: il concetto di uomo e quello di lira non sono forse diversi?”

“E come no?”

“Allora, forse ti è noto che gli amanti, quando vedono la lira, il mantello o qualche altro oggetto che il loro amato è solito usare, provano una sensazio-

ne del genere: riconoscono la lira e, nella loro mente, si presentano le forme del giovinetto a cui apparteneva la lira? Ma questo è un ricordo, proprio come quando qualcuno, vedendo Simmia, si ricorda di Cebete, e ci sarebbero innumerevoli altri esempi di questo tipo.”

“Caspita, proprio innumerevoli!” esclamò Simmia.

“Così,” lo incalzò Socrate, “una cosa simile non è forse una specie di ricordare? E non lo è specialmente quando qualcuno fa questa esperienza a proposito di quelle cose che, per il tempo trascorso e per il fatto di non averle sotto gli occhi, si erano ormai dimenticate?”

“Senza dubbio,” quello rispose.

“E allora?” egli continuò. “Non è forse possibile che, vedendo un cavallo dipinto e una lira dipinta, qualcuno si ricordi di un uomo e che, vedendo anche Simmia dipinto, si finisca per ricordarsi di Cebete?”

“Ma certo.”

“Quindi, è anche possibile che, vedendo il ritratto di Simmia, ci si ricordi di Simmia in persona?”

“È certamente possibile,” l’altro riconobbe.

“Allora, da tutti questi esempi, non si ricava, forse, che il ricordare si genera da cose simili come pure da cose dissimili?”

“Si ricava proprio questo.”

“D’altra parte, però, quando qualcuno si ricorda di qualche oggetto a partire da cose che gli somigliano, non è forse necessario che gli venga in mente questo pensiero: se queste, rispetto all’oggetto di cui si è ricordato, abbiano o meno qualche difetto di somiglianza?”

“È necessario,” assentì quello.

“Ora,” proseguì Socrate, “guarda se le cose stanno così. Vi è un’accezione per cui diciamo che l’uguale esiste? Non intendo dire nel senso in cui si afferma che un legno è uguale a un altro legno, o una pietra è uguale a un’altra pietra, né nient’altro del genere, ma qualcosa di radicalmente diverso da tutto ciò, vale a dire l’uguale in sé. Insomma, di questo uguale in sé noi diciamo che esiste o no?”

“Ma caspita, dobbiamo proprio dirlo,” rispose Simmia, “e anche con particolare decisione!”

“E sappiamo anche che cos’è questo uguale in sé stesso?”

“Certamente,” approvò quello.

“E da dove abbiamo tratto la sua conoscenza? Non l’abbiamo tratta, forse, da ciò che stavamo dicendo proprio adesso, vale a dire per il fatto che vedendo uguali legni, pietre o qualsiasi altra cosa noi, a partire da questi oggetti, siamo spinti a pensare l’uguale in sé, che tuttavia è diverso da essi? O non ti

sembra diverso? Tieni presente anche questa osservazione. Talvolta, non capita che pietre e legni uguali, pur essendo sempre gli stessi, a un uomo appaiano identici e a un altro invece no?”

“Sicuramente.”

“Eppure, è mai possibile che ciò che è uguale in sé ti sia apparso disuguale e, a sua volta, l’uguaglianza ti sia sembrata una disuguaglianza?”

“Mai, Socrate.”

“In effetti,” egli aggiunse, “le cose uguali e l’uguale in sé non sono affatto la stessa cosa.”

“Mi sembra, Socrate, che non lo siano proprio per niente.”

“Eppure,” domandò quello, “non è forse a partire dalle cose uguali, benché siano diverse dall’uguale in sé, che tu sei stato in grado di pensare e acquisire la conoscenza di questo concetto?”

“È proprio vero ciò che dici,” ammise Simmia.

“Di conseguenza, in quanto esso è vuoi simile, vuoi dissimile da quei singoli oggetti uguali?”

“Certo.”

“Allora,” riprese Socrate, “non c’è nessuna differenza: se ogni volta, vedendo una cosa, in seguito alla sua vista te ne viene in mente un’altra, simile o dissimile che sia, questo processo mentale è necessariamente,” egli sottolineò, “una specie di ricordo.”

“Senza dubbio.”

“Ma così,” egli proseguì, “non sperimentiamo forse qualcosa di analogo a proposito dei legni e delle altre cose uguali di cui parlavamo poco fa? Quindi, esse ci sembrano essere tanto uguali quanto l’uguale in sé, oppure manca loro qualcosa per essere tali e quali l’uguale in sé? O, altrimenti, non manca loro proprio nulla?”

“Anzi,” obiettò quello, “mi sembra che manchi molto.”

“Allora, ammettiamo questo: quando qualcuno, alla vista di qualcosa, pensa l’oggetto che io vedo in questo momento vuol esser simile a un altro di quelli che esistono, tuttavia gli manca qualcosa e non può essere uguale, tale e quale quest’ultimo, ma gli è inferiore’, è forse necessario che chi pensa così sia stato messo in condizione di conoscere prima quel secondo oggetto a cui dice che il primo rassomiglia, anche se difettosamente?”

“Mi sembra proprio necessario.”

“Quindi, una cosa simile l’abbiamo, o no, sperimentata anche noi a proposito delle cose uguali e dell’uguale in sé?”

“Sì, del tutto.”

“Così, è necessario che noi avessimo conosciuto l’uguale in sé prima di

quel momento in cui, vedendo per la prima volta le cose uguali, pensammo che esse tendono tutte a essere come l'uguale in sé, anche se difettosamente .
“

“Le cose stanno proprio in questo modo.”

“Ma ammettiamo anche questo: noi non abbiamo pensato ne possiamo pensare l'uguale in sé altrimenti che a partire dal vedere, dal toccare o da qualche altra sensazione. Infatti, io sostengo che tutte le sensazioni siano analoghe.”

“Sì, Socrate, rispetto a ciò che il nostro discorso intende dimostrare, sono proprio analoghe.”

“Tuttavia, è proprio prendendo le mosse dalle sensazioni che bisogna concludere che tutti gli oggetti uguali per i sensi tendono a essere come quell'uguale in sé, pur rimanendo difettosi rispetto a esso. O dobbiamo dire altrimenti?”

“No, va bene così.”

“Quindi, prima che noi cominciassimo a vedere, a udire e a far uso degli altri sensi, in qualche modo ci deve pur esser capitato di acquisire la conoscenza di ciò che è l'uguale in sé, se, in seguito, avremmo dovuto confrontare con esso gli oggetti uguali delle sensazioni, riconoscendo che tutte le cose uguali tendono a essere come quell'uguale in sé, pur restando inferiori a esso.”

“Per quanto s'è detto prima, Socrate, questa conoscenza mi sembra proprio necessaria.”

“E appena nati, allora, non abbiamo forse cominciato subito a vedere, a udire e ad avere l'uso degli altri sensi?”

“Ma certo!”

“Eppure, non abbiamo forse sostenuto che, prima di queste sensazioni, bisognava aver acquisito la conoscenza dell'uguale in sé?”

“Così pare.”

“Quindi, dal momento che abbiamo acquisito questa conoscenza prima di venire al mondo, allora, se siamo nati possedendola, prima di nascere e appena nati dobbiamo aver conosciuto non solo l'uguale, il maggiore e il minore, ma anche tutti gli altri enti di questo genere? Infatti, la nostra argomentazione, ora, non concerne l'uguale più di quanto non riguardi il bello in sé, il bene in sé, il giusto, il santo e -come io vado sostenendo- tutti quegli enti sui quali imprimiamo, mediante le domande che poniamo e le risposte che diamo, il sigillo del 'che è in sé'. Di conseguenza, è necessario che noi si sia entrati in possesso delle conoscenze di tutti questi enti in sé prima di nascere.”

“Le cose stanno proprio così.”

“E, d'altra parte, se non le dimenticassimo ogni volta, dopo averle acquisite, si nascerebbe sempre sapendole e conserveremmo queste conoscenze per tutta la vita. Il sapere, infatti, consiste in questo: una volta appresa la conoscenza di qualcosa, conservarla e non perderla. Del resto, Simmia, alla perdita di una qualsiasi conoscenza non diamo forse il nome di dimenticanza?”

“Certo, Socrate, in tutto e per tutto,” l'altro rispose.

“Se invece, come credo, avendo acquisito le nozioni di quegli enti prima di nascere, le perdiamo una volta venuti al mondo e poi, mediante l'uso dei sensi, possiamo riacquisire quelle stesse conoscenze che avevamo in precedenza, allora, ciò che chiamiamo apprendere, non è forse il rientrare in possesso di un sapere che già ci appartiene? E non faremmo bene a dare a questo processo il nome di ricordare?”

“Senza dubbio.”

“Infatti, ci è sembrato possibile che, percepito un oggetto con la vista, con l'udito o con qualche altro senso, proprio a partire da questa sensazione venga in mente, poi, qualcosa che si era dimenticata e a cui l'oggetto percepito si avvicina per somiglianza o dissomiglianza. Allora, come sto dicendo, bisogna scegliere una di queste due ipotesi: o siamo nati conoscendo già quegli enti in sé e di tutti conserviamo la conoscenza durante tutta la nostra vita, o, altrimenti, quando si dice che degli uomini apprendono, in realtà si intende dire che non fanno nient'altro che ricordare in un secondo momento ciò che già sapevano, e l'apprendimento, quindi, non è altro che una specie di ricordo.”

“Ma certo, Socrate, le cose vanno proprio in questo modo.”

“Pertanto, Simmia, quale delle due ipotesi scegli? Siamo venuti al mondo con questo sapere, oppure ci ricordiamo solo in seguito di quegli enti dei quali, già in precedenza, avevamo conoscenza?”

“A questo punto, Socrate, non saprei proprio scegliere.”

“Ma come? Almeno su questo, però, tu potrai scegliere ed esprimere il tuo parere: un uomo che sa è in grado o no di render ragione delle sue conoscenze?”

“Certo, Socrate, è in grado necessariamente,” ribatté quello.

“E credi, forse, che tutti quanti sappiano render ragione di quegli enti in sé di cui si parlava prima?”

“Lo vorrei proprio,” rispose Simmia, “ma temo assai che domani, a quest'ora, non ci sarà più nessuno in grado di render ragione come si deve su questi argomenti.”

“Allora, caro Simmia,” egli concluse, “tu non credi affatto che tutti gli uomini conoscano queste cose?”

“Per niente.”

“Di conseguenza, essi non fanno altro che ricordare ciò che appresero un tempo?”

“Necessariamente.”

“Ma allora, quand’è che le nostre anime hanno acquisito la conoscenza di quegli enti? Certo non da quando siamo venuti al mondo come uomini!”

“No, di sicuro.”

“Dunque prima.”

“Sì.”

“Perciò, Simmia, le nostre anime esistevano anche in precedenza, prima di assumere forma umana, indipendentemente dai corpi e dotate d’intelligenza.”

“A meno che, Socrate, noi non avessimo acquisito queste conoscenze proprio nel momento della nascita, perché rimane ancora da prendere in considerazione questo lasso di tempo.”

“Te lo concedo, amico mio! Ma allora, in quale altro momento noi le perdiamo? Infatti, se noi nasciamo senza averle -come poco fa avevamo detto di comune accordo-, forse le perdiamo nello stesso momento in cui le acquisiamo? O, altrimenti, puoi indicare qualche altra circostanza?”

“Assolutamente no, Socrate. Anzi, non mi sono proprio accorto di aver fatto un’affermazione senza alcun senso.”

“E invece, Simmia,” egli riprese, “le cose non stanno forse così? Se esistono quegli enti di cui sempre andiamo discorrendo, vale a dire il buono, il bello e tutte le altre essenze di questo genere e se confrontiamo con esse tutti gli oggetti che provengono dai nostri sensi, scoprendo che ciascuna di queste sostanze, paragonata con quegli oggetti, sussisteva già prima in nostro possesso, allora è necessario che, così come esistono quegli enti in sé, anche la nostra anima esista ancor prima della nostra nascita. Ma se quegli enti in sé non esistono, allora anche la nostra argomentazione sull’anima non avrebbe un esito diverso? Quindi, le cose non stanno in questi termini e, forse, un’identica necessità determina sia l’esistenza degli enti in sé, sia quella delle nostre anime prima che noi nasciamo, sicché se non esistono i primi, non esistono neppure le seconde?”

‘Sì, Socrate, sono convinto sopra ogni cosa che la necessità sia la stessa,” assentì Simmia, “e il tuo discorso è ben corso ai ripari con l’argomentazione per cui esistono, allo stesso titolo, vuoi la nostra anima prima della nostra nascita, vuoi la sostanza in sé della quale tu stai parlando adesso. Infatti, ora, per me, nulla è più evidente di questo: che tutti gli enti di questo genere -cioè il bello, il buono e tutte le altre essenze di cui hai appena parlato- hanno l’esistenza più di qualsiasi altra cosa. Credo proprio che tu l’abbia dimostrato

a sufficienza.”

“E Cebete, allora?” esclamò Socrate. “Bisogna persuadere anche Cebete.”

“Penso che sia sufficientemente persuaso,” rispose Simmia, “anche se è l’uomo più ostinato a lasciarsi convincere dai discorsi. Tuttavia, credo che sia stato persuaso al punto giusto che la nostra anima esisteva prima che noi nascessimo. Eppure, Socrate, se l’anima continuerà a esistere anche dopo la nostra morte, questo,” egli aggiunse, “neanche a me sembra che sia stato dimostrato. Anzi, resta sempre valido quanto sosteneva Cebete poco fa, vale a dire quella credenza popolare per cui quando l’uomo muore, contemporaneamente anche l’anima si dissolve e che questa, appunto, sia la fine della sua esistenza. Infatti, che cosa impedisce che l’anima si generi e prenda forma altrove e, quindi, che esista prima di entrare in un corpo umano, ma che, una volta che vi sia entrata e poi ne sia uscita, anche per essa giunga la fine e venga distrutta?”

“Ben detto, Simmia,” intervenne Cebete. “È chiaro infatti, che è stata dimostrata solo la metà di ciò che si doveva provare, vale a dire che la nostra anima esisteva prima della nostra nascita, ma, se la dimostrazione vuol essere completa, rimane da provare che anche dopo la nostra morte essa continuerà a esistere non meno di prima di nascere.”

“Ma ciò, Simmia e Cebete, potete ritenerlo dimostrato sin d’ora,” rispose Socrate, “solo che vogliate unificare quest’ultimo argomento con quello su cui, prima, eravamo tutti d’accordo, ovvero che ogni essere vivente si genera da ciò che è morto. Infatti, se l’anima esiste anche prima e, dunque, è necessario che essa, quando fa il suo ingresso nella vita nascendo, si generi da null’altro che dalla morte e dall’esser morto, allora, dal momento che essa, poi, deve rinascere, come può non essere altrettanto necessario che l’anima continui a esistere anche dopo la morte del corpo? Ecco, quindi, che sin d’ora è stato dimostrato ciò che chiedete. Tuttavia, mi sembra che sia tu che Simmia desideriate che si approfondisca ulteriormente quest’argomento, e credo che, in realtà, abbiate la stessa paura dei bambini che il vento, una volta che l’anima sia uscita dal corpo, possa veramente portarsela via e disperderla, soprattutto nel caso non ci capitasse di morire quando c’è bonaccia, ma durante una grande bufera.”

“Allora, Socrate,” disse Cebete sorridendo, “prova a convincerci come se avessimo effettivamente paura, e anzi, come non fossimo noi ad aver paura, ma piuttosto quasi che vi fosse in noi un bambino terrorizzato da queste cose. Cerca, quindi, di dissuaderlo dal temere la morte come uno spauracchio.”

“Ma questo bambino,” rispose Socrate, “bisogna incantarlo ogni giorno,

finché non siate riusciti ad ammansirlo del tutto.”

“E dove troveremo un buon incantatore per queste paure,” domandò Cebete, “quando tu, Socrate, ci avrai lasciati?”

“L’Ellade è grande, Cebete. In essa,” egli continuò, “vi sono certo uomini capaci e molti sono anche i popoli stranieri. Dovrete esplorarli tutti, alla ricerca di un simile incantatore, senza risparmiar né di denaro né di fatica, perché non c’è nulla per cui spendere meglio le vostre ricchezze. Inoltre, bisogna che cerchiate anche fra di voi, gli uni con gli altri, perché è probabile che non troverete con più facilità che fra di voi quegli uomini in grado di farlo.”

“Lo faremo senz’altro,” lo rassicurò Cebete, “ma adesso, se non ti dispiace, potremmo ritornare al nostro discorso, lì dove l’abbiamo interrotto.”

“Ma certo che mi fa piacere perché non dovrebbe?”

“Ben detto,” approvò quello.

“Allora,” riprese Socrate, “bisogna porci una domanda di questo genere: che cosa può subire un’affezione simile, ovvero il decomporre, e quali enti si deve temere che ne siano soggetti e quali no? In secondo luogo dobbiamo considerare a quale di queste due specie di enti appartenga l’anima e, in base a questo, chiederci: si deve esser fiduciosi o aver paura per le sorti della nostra anima?”

“È vero,” riconobbe Cebete.

“Ebbene, a ciò che risulta composto, o a ciò che è composto per natura, non si addice, forse, l’esser soggetto a decomposizione nella stessa maniera in cui esso era stato composto? Inoltre, se esiste qualcosa che non è composto, non è forse a questo ente, più che a qualsiasi altro, che conviene, invece, di non esser soggetto ad alcun processo di questo genere?”

“Mi sembra proprio che sia così,” ammise Cebete.

“Di conseguenza, non è forse plausibile che soprattutto gli enti che sono sempre uguali a se stessi e che non mutano siano non composti, mentre quegli enti che variano in un modo o nell’altro e non permangono mai nella stessa condizione siano, invece, composti?”

“Credo che sia plausibile.”

“Ma ora,” egli proseguì, “torniamo a quanto si diceva prima. La sostanza in sé, della cui esistenza diamo ragione per mezzo di domande e risposte, è sempre uguale a se stessa e immutabile, o si trova a essere una volta in un modo e una volta in un altro? L’uguale in sé, il bello in sé, insomma ogni ente in sé, cioè l’essere stesso, ammette il benché minimo mutamento? O al contrario, ciascuno di questi enti, essendo uniforme e in sé e per sé, rimane sempre costante nei rapporti con le altre cose, immutabile e non subisce mai,

in nessun modo, alterazione alcuna?”

“È necessario, Socrate, che rimanga immutabile e costante,” rispose Cebete.

“E che dire dei molti esseri che si definiscono belli -per esempio gli uomini, i cavalli, i vestiti o altre cose di questo genere, vuoi uguali, vuoi belle, vuoi che vengono chiamate con lo stesso nome degli enti in sé? Queste cose rimangono le stesse o, al contrario di quegli enti in sé, non si conservano mai identiche, né in se stesse, né riguardo agli altri oggetti e, per così dire non restano per nulla costanti?”

“È proprio così,” approvò Cebete, “queste cose non restano mai costanti.”

“Inoltre, non è forse vero che, mentre questi enti li puoi toccare, vedere o percepire con gli altri sensi, quelli immutabili non li puoi cogliere per nessun'altra via che con l'articolazione del pensiero, e anzi, sono invisibili e impercettibili alla vista?”

“Quant'è vero ciò che dici!” esclamò Cebete.

“Di conseguenza,” egli continuò, “vuoi che stabiliamo l'esistenza di due tipi di esseri, il visibile e l'invisibile?”

“Stabiliamola pure,” disse.

“E che, mentre l'invisibile rimane sempre immutabile, il visibile non è mai identico a se stesso?”

“Stabiliamo anche questo,” l'altro aggiunse.

“Ebbene,” rispose Socrate, “noi stessi siamo forse composti da qualcosa'altro che dal corpo e dall'anima?”

“Da nient'altro,” rispose Cebete.

“E allora, a quale delle due specie d'essere si può dire che il corpo sia più simile e connaturato?”

“Ma è chiaro a tutti,” quello ribatte, “alla specie visibile”

“E l'anima? Appartiene alla specie visibile o a quella invisibile?”

“Almeno per gli uomini, Socrate, è invisibile,” l'altro precisò.

“Del resto, noi parlavamo proprio delle cose visibili o invisibili per la natura umana. Ma forse tu pensavi a qualche altra natura?”

“No, a quella umana.”

“Allora, che si dirà dell'anima? Che è visibile o invisibile?”

“Che non è visibile.”

“Invisibile, quindi?”

“Sì.”

“Perciò l'anima è più simile del corpo all'invisibile, mentre il corpo è più simile al visibile.”

“Mi sembra assolutamente necessario, Socrate.”

“E poco fa non si diceva anche che l’anima, quando impiega il proprio corpo per indagare su qualcosa, mediante la vista, l’udito o qualche altro senso -perché indagare su qualcosa tramite il corpo significa, appunto, indagare per mezzo dei sensi- finisce per essere trascinata dal corpo verso quegli enti che non rimangono mai identici a se stessi, sicché essa, al contatto con esseri di quella specie, vaga qua e là, si confonde e barcolla come se fosse ubriaca?”

“Proprio così.”

“Invece, quando l’anima indaga restando sola con se stessa, allora essa si incammina verso ciò che è puro, eterno, immortale e immutabile. Inoltre, dal momento che l’anima è connaturale a questa sostanza, essa rimane sempre con essa ogni volta che le riesce possibile, e cessa di andare errabonda, rapportandosi in modo costante nei confronti dei medesimi oggetti, perché essa è in relazione con enti analogamente immutabili. Ma questo stato dell’anima non si chiama, per l’appunto, intelligenza?”

“È ben detto e proprio vero ciò che dici, Socrate,” egli rispose.

“Così, in seguito alle cose dette sia prima che ora, a quale delle due specie di enti ti pare che l’anima sia più simile e connaturale?”

“Credo che chiunque, Socrate, anche il più tardo di comprendonio, in base a questo metodo debba riconoscere che l’anima è, in tutto e per tutto, più simile a ciò che è immutabile che a ciò che non lo è.”

“E il corpo, invece?”

“È più simile all’altra specie di enti.”

“Prendi in esame, adesso, anche questo particolare: quando l’anima e il corpo sono assieme, la natura prescrive al corpo di servire e di lasciarsi dominare e all’anima, invece, di comandare e di dominare. Di conseguenza, anche da questo punto di vista, quale dei due ti pare che sia simile al divino e quale al mortale? Non credi, forse, che il divino debba per natura comandare e governare, mentre ciò che è mortale dev’essere comandato e stare al suo servizio?”

“Lo credo anch’io.”

“E allora, a quale dei due generi l’anima assomiglia?”

“Pare evidente, Socrate, che l’anima assomiglia al divino e il corpo al mortale.”

“A questo punto, Cebete, guarda con attenzione se da tutto ciò che abbiamo detto non consegua che l’anima sia assolutamente simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, immutabile e sempre identico a se stesso. Quanto al corpo, invece, esso è del tutto simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, non intelligibile, dissolubile e continuamente

mutabile in se stesso. Abbiamo altro da aggiungere a queste conclusioni, mio caro Cebete? Non è forse così?”

“Non abbiamo nient’altro da aggiungere.”

“Ma come? Se è così, non conviene, forse, che il corpo si dissolva rapidamente, dal momento che l’anima rimane completamente indissolubile o quasi?”

“E come no?”

“Ti è ben noto, del resto,” continuò Socrate, “come, alla morte dell’uomo, la sua parte visibile, vale a dire il corpo, che si manifesta nella sembianza del cosiddetto cadavere, cui è proprio il dissolversi, il decomporsi e l’andare in polvere, non subisca subito nessuna di queste alterazioni, ma si conservi intatto per un buon lasso di tempo. Anzi, se un uomo muore con il fisico ancora integro e in una stagione favorevole, il corpo si mantiene in buono stato ancora più a lungo. Inoltre, un corpo rinsecchito e imbalsamato, come quello delle mummie d’Egitto, si conserva, quasi perfetto, per una durata pressoché incalcolabile. Infine, anche se il corpo va in putrefazione, alcune sue parti -vale a dire le ossa, i nervi e altre componenti analoghe- sono, per così dire, immortali. Non è vero?”

“Sì.”

“Invece l’anima, la parte invisibile dell’uomo, se ne va in un luogo diverso da questo mondo, conforme alla sua natura, puro e invisibile, insomma, verso l’Ade, secondo il vero significato della parola, presso una divinità buona e saggia, là dove tra poco, se dio vuole, dovrà andare anche la mia. Forse che l’anima -pur avendo, a nostro parere, tutti questi requisiti e, quindi, una simile natura-, appena si allontanasse dal corpo dovrebbe, come sostiene la maggior parte degli uomini, dissolversi e annientarsi? Ci mancherebbe proprio, miei cari Simmia e Cebete! Al contrario, le cose molto probabilmente, stanno in questi termini. Se l’anima prende congedo dal corpo in condizioni di purezza senza portare con sé nulla di quello, perché, durante la sua vita, essa, per ciò che dipendeva da lei non ha avuto nulla da spartire con il corpo, ma anzi lo ha fuggito ed è rimasta raccolta in se stessa, mantenendo costantemente questa condotta (in fondo, il fare filosofia come si deve e l’esercitarsi per davvero a morire serenamente non sono nient’altro che questo), allora, una tale preparazione non è forse esercizio di morte?”

“Proprio così.”

“Di conseguenza, un’anima così predisposta non se ne andrà, forse, verso ciò che le assomiglia, vale a dire verso l’invisibile, il divino, l’immortale e ciò che è dotato di intelligenza, dove, una volta giunta, le sarà concesso di essere veramente felice, libera da errori, stoltezze, paure e selvagge passioni

d'amore, in breve da tutti i mali della natura umana? Allora, come si dice degli iniziati ai Misteri, l'anima passerà davvero tutto il tempo che resta in compagnia con gli dei? Dovremo dire così, Cebete, o altrimenti?"

"Ma certo, per dio, dovremo dire proprio così!" esclamò Cebete.

"Io penso, invece, che se l'anima prende congedo dal corpo contaminata e impura, perché è sempre stata in stretta comunanza con il corpo, se ne è presa cura, lo ha amato e si è lasciata incantare a tal punto da esso -ossia, dalle sue passioni e dai suoi piaceri-, così da credere che nient'altro sia vero tranne ciò che ha corporeità e che si può toccare, vedere, bere, mangiare o è fonte di piacere sessuale, mentre si è abituata a odiare, temere e fuggire tutto quanto è oscuro e invisibile agli occhi, ma che è intelligibile e comprensibile per mezzo della filosofia, ebbene, credi forse che un'anima così disposta riuscirà a lasciare il corpo libera di tutto e pura in se stessa?"

"Assolutamente no," l'altro rispose.

"Io penso, piuttosto, che se ne andrà ancora intrisa di quella corporeità che la compagnia e la frequentazione del corpo, in seguito al continuo stare uniti e alla grande cura avuta per esso, le hanno reso connaturale"

"Senza dubbio."

"Così, amico mio, bisogna pensare alla corporeità come a qualcosa di opprimente, pesante, terroso e visibile. Allora, un'anima di quel genere, intrisa di corporeità, ne viene appesantita e, avendo paura dell'invisibile, ovvero dell'Ade, finisce per essere tratta nuovamente verso il mondo visibile. Ecco che, come si racconta, l'anima se ne va errabonda intorno ai monumenti sepolcrali e alle tombe, dove furono visti fantasmi d'anime simili a ombre, parvenze che sono prodotte da anime di questo tipo, che non presero congedo pure dal corso, ma partecipano ancora del visibile e, quindi, si possono ancora vedere."

"Mi sembra proprio plausibile, Socrate."

"Certo che è plausibile, Cebete! Ed è pure plausibile che non si tratti delle anime dei buoni, ma di quelle dei malvagi, che sono costrette a vagare per questi luoghi espiando la colpa della loro precedente scellerata esistenza. E si aggirano così, finché, per il desiderio della corporeità che le accompagna, non finiscono per legarsi nuovamente a un corpo. Inoltre, com'era da immaginarselo, si legano a corpi il cui comportamento è simile alla condotta che esse tennero in vita"».

(41) RAD G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento*, II: "Teolo-

gia delle tradizioni profetiche d'Israele", Brescia 1974, 133-134:

«Israele si preoccupò senza posa soprattutto di allargare cronologicamente l'antico quadro canonico della storia. L'opera dell'Eloista si mantiene ancora in quell'ambito canonico e va dal tempo dei patriarchi fino all'occupazione della terra promessa; invece lo Jahvista e la fonte sacerdotale prendono le mosse dalla creazione e giungono fino all'insediamento nella terra promessa. La narrazione del Deuteronomista comincia con Mosè, ma si prolunga nell'età monarchica e giunge sino alla catastrofe del 587. Il più esteso cronologicamente è però il racconto del Cronista che va dal primo uomo sino all'età postesilica. Si nota quindi un crescente desiderio di abbracciare un lasso di tempo cronologico lineare e di interpretarlo teologicamente. I piani dell'opera storica divennero sempre più ampi, ma ciò non significa minimamente che, ampliando sempre più e sempre più coerentemente l'orizzonte della narrazione storica, si sia infine giunti al nostro concetto moderno di storia. Invero, pur delineando grandi quadri storici, Israele non ha mai abbandonato il suo modo particolare di intendere la propria storia quale successione di eventi guidati da Dio. Soprattutto deve essere ben chiaro che questo allargamento della visuale storica non apre ancora la strada a intendere anche la vicenda universale come storia. A tanto Israele giunse soltanto nel libro di Daniele in cui l'apocalittica per la prima volta traccia un quadro universale escatologico della storia del mondo. In Gen 1 era implicitamente contenuta l'idea dell'inizio della storia: abbiamo dimostrato infatti che il racconto della creazione, con la sua sottile articolazione cronologica, vede nella creazione stessa l'avvio della storia sacra mossa da Dio. Questa concezione della storia che Israele ha elaborata teologicamente nel corso dei secoli in direzioni affatto diverse è una delle conquiste maggiori di quel popolo (fra i popoli antichi soltanto i Greci, com'è noto, hanno prodotto una storiografia, ma con tutt'altri criteri e procedimenti)».

(42) RAD G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 142-143:

«L'elemento caratteristico del messaggio profetico è la sua urgenza immediata, la sua attesa di un rivolgimento storico imminente. L'interpretazione escatologica deve trovare qui la sua verifica; e sempre di qui muove la critica alla validità di quell'interpretazione. Qualcuno, infatti,

richiamandosi proprio a quella continua attesa di un rivolgimento imminente nega che le predizioni dei profeti contengano l'idea di una fine assoluta del tempo e della storia. Ma argomentando in tal modo si rapporta l'annuncio dei profeti a una concezione del tempo che esso per verità non conosce affatto. Se dunque, come abbiamo accennato dinanzi, nulla ci permette di attribuire ai profeti tale concezione del tempo (il tempo cioè inteso come una successione lineare che metta capo, in un futuro probabilmente assai lontano, a una manifestazione di Dio) allora potremo bene riconoscere agli eventi che essi predicano un carattere "definitivo" quand'anche, secondo le nostre categorie di pensiero, si tratti pur sempre di fatti compresi nell'ambito "storico". D'altro canto l'idea di un rivolgimento definitivo non è sufficiente di per sé a esaurire la portata dell'annuncio profetico; bisogna mettere in conto anche quella che si chiama la concezione dualistica della storia, l'idea cioè dei due eoni separati da una frattura prima della quale sta l'azione distruttrice di Jahvé e oltre la quale si colloca la nuova realtà che Jahvé chiama ad essere. Non ci sembra che i testi impongano la distinzione fra un intervento di Dio nel corso della storia e un intervento alla fine della storia e quindi non ci sembra il caso di qualificare come escatologico soltanto l'intervento di Jahvé che porrà fine alla storia. A nostro giudizio il dato di fatto decisivo è anzitutto la frattura fra il vecchio e il nuovo, frattura così profonda da interrompere qualsiasi continuità tra ciò che sta prima di essa e ciò che viene dopo. Si tratta come di un "punto zero" al quale Israele viene risospinto con tutta la sua tradizione religiosa, come di un vuoto che i profeti stessi creano con la loro predicazione del giudizio, con il loro ripudio di tutte le false sicurezze e nel quale poi fanno cadere l'annuncio di una nuova realtà. Per quanto concerne questa novità è significativo che di recente qualcuno per definire l'escatologia si sia rifatto alla storia e abbia ravvisato nel contenuto dei vaticini profetici un "rinnovamento del dramma storico". A questo punto siamo vicini ormai a una comprensione più adeguata dell'escatologia profetica. In breve: occorre restituire alla storia della salvezza quale era concepita da Israele il suo posto e i suoi diritti anche nell'ambito della prospettiva escatologica. In realtà per intendere la predicazione escatologica dei profeti non bisogna rifarsi ad elementi mitologici o a rappresentazioni specificamente culturali e nemmeno al peso di un'esperienza deludente, bensì alla particolare concezione israelitica della storia che i profeti hanno intensamente vissuto e hanno arricchito di una intera dimensione annunciando un nuovo intervento storico di Jahvé».

(43) RAHNER K., “Il concetto di futuro: considerazioni frammentarie di un teologo”, *Nuovi saggi*, III, Roma 1969, 621-622:

«Che cos'è, allora (il futuro)? Esattamente l'opposto segreto di quel chiamiamo di solito futuro, ma che in realtà denaturiamo riducendolo a parte del presente, attraverso la nostra anticipazione pratico-progettante, anche se forti del diritto che ci viene dalla nostra prudenza e dalle nostre capacità. Il futuro non è la meta del nostro andare, sì invece quel che di per sé ci si fa incontro. La nostra volontà non c'entra, ma deve, e qui sta la stranezza, fare necessariamente i conti con esso. Futuro è il non-evolutivo, il non-progettato, il non-disponibile, con l'incomprensibilità e l'infinitezza che gli ineriscono. Futuro è l'appostato silenzioso che ci balza addosso, che smaglia all'improvviso le reti dei nostri piani e configura nel presente il “suo futuro”, progettato o previsto. Futuro è il non-disponibile, che è e rimane presente, tranquillo e silenzioso, imprevedibile e pur paziente, che ci lascia tempo perché non ha bisogno del tempo, visto che non arriva mai troppo tardi. È l'imponderabile che si insinua sempre tra i calcoli più precisi, dà loro spazio e possibilità di traduzione pratica, eppur li rende sempre provvisori e problematici. È l'imponderabile il quale fa sì che (e ne siamo convinti, quest'è la cosa strana) noi non possiamo, nel tempo finito, porre la parola “fine” a tutti i nostri calcoli intesi a rapportare con sicurezza il cosiddetto futuro al nostro presente. È l'imponderabile sempre ignoto che non vive della nostra potenza, perché esso è potente. Può realizzarsi in quel che noi sperimentiamo (ma appunto come futuro); solo in forza sua possiamo essere come dobbiamo essere, perché domini sempre lui. Ma proprio per questa necessità esso ci colloca entro limiti che *non* ci permettono mai di essere futuro; la nostra natura è tale che ce lo troviamo sempre dinanzi come alcunché di estraneo, sottratto ai nostri voleri. Con questo futuro dobbiamo fatalmente fare i conti, proprio perché esso non è a noi soggetto. Lo si può censurare o dimenticare come il fantasma che ci rende folli, può venir disprezzato da chi si considera realista, come vaga ombra che ci si proietta davanti (ma perché il nulla non la inghiotte e non ce ne libera?). Eppure anche così il futuro esiste. È la grande pianura silenziosa, informe per noi, sulla quale tracciamo le nostre anguste linee. È il mistero dal quale nascono le domande cui diamo risposta».

(44) RAHNER K., *Sulla teologia della morte. Con una digres-*

sione sul martirio, Brescia 1972³, 66-67:

«Ciò che egli (Gesù) nella morte ha compiuto e ciò che la morte è, consiste nel fatto che la sua morte come atto della grazia ottenne di offrire in sacrificio a Dio il “corpo” del peccato, ossia la morte, e renderla così corpo della grazia, cosicché anche noi ora nella sua grazia possiamo appartenere a Dio e a Cristo nella morte, sebbene questa morte sia di per sé lontananza di Dio. Questo ci fa comprendere ciò che fa il cristiano nella morte con la grazia di Cristo (nel morire che egli attua lungo tutto la sua vita): egli sperimenta la sua vita che si dilegua nel vuoto e nell’impotenza della morte come lontananza da Dio, come l’amarezza della colpa (originale e propria), e crede tuttavia alla misericordia di Dio, e sperando ripone tuttavia la sua vita in Dio, ed ama tuttavia questo Dio lontano. Questo credere, sperare, amare non è soltanto un misero sentimento che accompagni la brutale realtà della morte e che sussista finché realmente non si muore, che rimanga impotente accanto a quella realtà che si chiama morte, ma, essendo informato dalla grazia, esso è la vera realtà, che trasforma la morte reale, che però, affinché rimanga la fede, la trasforma naturalmente in maniera tale che la morte venga ancora sperimentata e provata come paga del peccato. La triade di fede, speranza e carità fa della stessa morte l’atto supremo di questa stessa fede, speranza e carità, quella morte che sembra l’assoluta tenebra, disperazione e freddo mortale. Nella misura in cui la fede, la speranza e la carità penetrano nella morte, queste tre potenze o facoltà essenziali dell’esistenza umana (assieme alla grazia, di cui esse sono la realizzazione personale) ricevono il loro modo d’esistere caratteristico alla vita cristiana in questo “eone”, quello dell’obbedienza che si rassegna: fede nel buio, speranza contro ogni speranza, amore a Dio il quale sembra essere giustizia sovrana e che unicamente respinge. E nella misura in cui questi tre atti fondamentali sono fattori della morte in quanto atto dell’uomo stesso, la stessa morte viene trasformata: il terribile cadere nelle mani di Dio che la morte, quale manifestazione del peccato, sembra rimanere, è in realtà il “Nelle tue mani raccomando lo spirito mio”».

(45) RAHNER K., “Sulla teologia della speranza”, *Nuovi saggi*, III, 636-638:

«L’intendere lo stadio definitivo dell’uomo all’insegna del “possesso”, concependo così la speranza come un momento solo transitorio, è in effetti

una posizione quanto mai problematica, ossia in ultima analisi insufficiente. Questo modo di pensare svisa la caratteristica dello stadio definitivo dell'uomo giunto alla visione e alla carità indefettibile, snaturando così anche quella modalità fondamentale di tale stadio, che si notifica e al contempo si cela sotto il termine "speranza". Questa modalità fondamentale invece spiega proprio la genuina natura *della* speranza teologale, così com'essa viene vissuta dal pellegrino, quaggiù ovviamente all'insegna d'una accentuata precarietà. In realtà l'atto di comprendere Dio come Verità nello stadio della "visione" lascia pur sempre apparire questo Dio come incomprendibile; tale evento, in quanto sostenuto dall'auto-comunicazione di Dio, non è un atto in cui quell'assoluto Mistero che è Dio viene definitivamente superato e svelato, bensì l'atto in cui lo stadio ultimo e la mortale intensità di questo veramente abissale Mistero non risultano più differibili, ma vanno invece affrontati e sopportati in se stesso, senza più alcuna possibilità di deviare nell'intuibile, e quindi nel disponibile e sottostabile al soggetto e alla sua propria natura "precostruita". L'atto di percezione d'amore nell'amore rappresenta l'accoglimento d'un amore il quale, senza alcuna causa sussistente in noi stessi, è la liberalità più radicale e imprevedibile, che non trova la sua ragion d'essere in alcuna preliminare "dignità d'amore" albergante in noi (quantunque l'amore ce la dia); esso dipende sempre integralmente e perennemente da questa liberalità di Dio, non motivata da null'altro fuorché da se stessa, per cui, in questo senso radicale, è e resta perennemente "grazia". Il "possesso" di Dio -se adesso è ancora lecito adoperare tale termine- costituisce la radicale auto-trascendenza e auto-estrinsecazione dell'orientamento alla Verità immersa nell'abissale Mistero, e per altro verso la radicale auto-estrinsecazione e auto-trascendenza dell'amore, che non è certo in grado di evocare l'amore dell'Amato mediante la sua auto-donazione, ma vive invece integralmente del di lui amore, non motivato che da se stesso. Esso è quindi una pura e semplice ricezione; *per cui* sostiene sì il "commercium" dell'amore vicendevole, ma non è affatto sostenuto da questo "commercium". Queste caratteristiche dell'accoglienza data a Dio in quanto Verità e Amore acquistano una stretta unità e una tipica originarietà nell'unico e radicale "proiettarsi" in avanti nell'assolutamente Indisponibile. Questo "abbandonarsi" è certo la rettamente intesa e *concreta* natura dell'uomo, che porta già in sé la "grazia". Allorché scopre ed accetta liberamente questa sua natura, l'uomo è pervenuto alla sua effettiva libertà, sia nei confronti di se stesso che nel dare un'impostazione sensata alla sua vita. Ora, è appunto la realizzazione della sua vera natura, che costituisce la "proiezione" del soggetto finito nell'inconcepibilità e inafferrabilità di Dio, inteso come Verità e Amore».

(46) RATZINGER J., “Itinerari della fede tra i rivolgimenti del tempo presente”, *Svolta per l’Europa. Chiesa e modernità nell’Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992, 83-85:

«Proprio nella situazione odierna di aperto e diffuso risentimento contro la razionalità della tecnica, mi sembra importante evidenziare l’essenziale ragionevolezza della fede. La rilettura critica, che è ormai in corso da tempo, non può legittimamente rimproverare alla modernità la fiducia nella ragione in quanto tale, bensì soltanto la riduzione del concetto di ragione, visto che tale riduzione è ciò che ha aperto la porta alle ideologie irrazionali. Il mistero, comunque, così come l’attinge la fede, non è l’irrazionale, ma l’estrema profondità della ragione divina, che noi, con la nostra debole vista, non siamo più in grado di penetrare. Sempre sono state, e continuano ad essere un’affermazione fondamentale della fede le parole con cui Giovanni, riprendendo e approfondendo il racconto della creazione contenuto nell’Antico Testamento, apre il suo vangelo: “In principio era il *Logos*”, la ragione creatrice, l’energia dell’intelligenza di Dio, che riempie di significato le cose. Si può intendere correttamente il mistero di Cristo soltanto a partire da questo inizio, in cui la ragione si manifesta allo stesso tempo anche come amore. La prima affermazione della fede ci dice dunque: tutto ciò che esiste è pensiero divenuto realtà. Lo Spirito creatore è l’origine e il principio che fonda tutte le cose. Tutto ciò che esiste è in origine razionale, perché procede dalla ragione creatrice. Di nuovo siamo di fronte all’opposizione fondamentale tra materialismo e fede. Il credo del materialismo postula che al principio si trovi l’irrazionale, e che soltanto le leggi del caso abbiano prodotto la razionalità sulla base dell’irrazionalità. La ragione è dunque un sottoprodotto dell’assenza di ragione, e la sua struttura così come le sue leggi sono semplicemente il risultato di combinazioni prodotte da un’istanza estranea, priva di contenuto etico o estetico. L’uomo diventa così un addetto al montaggio del mondo, che egli fa progredire in accordo con i propri fini. Sempre è però l’irrazionale l’autentica potenza originaria. La fede insegna esattamente l’opposto: lo Spirito è l’origine creatrice di tutte le cose, e perciò esse portano in sé una ragione che non deriva da loro stesse e che le supera infinitamente, pur costituendone la più intima legge. La ragione creatrice, che dota le cose di una loro razionalità oggettiva, di una loro logica nascosta e di un loro pro-

prio ordine intrinseco, è al tempo stesso ragione morale, ed è Amore. L'uomo è perciò capace di riconoscere le tracce di tale ragione, e così di far progredire le cose secondo la loro natura. Il suo dominio è servizio, la sua libertà è impegno con la verità intima delle cose e, in questo modo, apertura all'amore che lo rende simile a Dio. L'epoca moderna è contrassegnata da un singolare tira e molla tra razionalismo e irrazionalità. Perciò mi sembra importante definire con chiarezza quali sono le posizioni che si affrontano sul campo. L'alternativa fondamentale, di fronte alla quale ci pone l'itinerario percorso dall'epoca moderna, è la seguente: al principio di tutte le cose c'è l'irrazionale, l'origine vera del mondo è l'irrazionale, oppure esso proviene dalla ragione creatrice? Credere significa abbracciare la seconda posizione: solo essa è "ragionevole", nel più profondo senso della parola, e degna dell'uomo. Di fronte all'attuale crisi della ragione quest'essenziale natura ragionevole della fede deve tornare a risplendere con chiarezza. La fede salva la ragione, proprio perché l'abbraccia in tutta la sua ampiezza e profondità e la protegge contro i tentativi di ridurla semplicemente a ciò che può essere verificato sperimentalmente. Il mistero non si pone come nemico della ragione; al contrario, esso salva e difende l'intima razionalità dell'essere e dell'uomo».

(47) SAGÜÉS J. F., "De Novissimis seu de Deo consummatore", PP. S.I. FACULTATUM THEOLOGICARUM IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacra Theologiae Summa, iuxta Constitutionem Apostolicam "Deus scientiarum Dominus", IV: "De sacramentis. De novissimis", Madrid 1962⁴, 827:*

«Ma questa divisione (tra escatologia collettiva e individuale) non indica che l'escatologia sia riducibile ad un fenomeno collettivo o, al contrario, a qualcosa quasi di individuale, ma piuttosto bisogna dire che tra l'una e l'altra escatologia si dà una certa intima connessione, precisamente tra giudizio particolare e finale, anche se questa connessione non sempre ci appare in tutta la sua profondità. Da qui si dovrebbe piuttosto prendere l'escatologia come una cosa unica, riguardante sia la collettività degli uomini, sia gli uomini singoli, ma in quanto annessi a quella collettività. Anzi non dovrebbe nemmeno essere pensata come meramente pertinente alla fine, sia degli individui, sia della comunità umana, ma essere piuttosto una serie di eventi, che siano già in qualche modo in divenire e che in un'evoluzione che progred-

disce gradualmente concorrono alla consumazione finale. Ma poiché la comunità umana è nella realtà o per destinazione lo stesso corpo mistico di Cristo, l'escatologia deve essere considerata all'interno di quel corpo nel quale i singoli membri passano da uno stato all'altro, precisamente dalla terra al purgatorio o al cielo, ma sempre all'interno di esso finché tutto il corpo alla fine arrivi "all'uomo perfetto, secondo la misura del tempo della pienezza di Cristo" (Ef 4,13)».

(48) SANNA I., *Fede, scienza e fine del mondo*, Brescia 1996, 13-14:

«Oggi le scienze naturali hanno progressivamente preso il posto delle scienze umane nel determinare i contorni del presente e del futuro del cosmo e dell'uomo. La fisica, la biologia, la chimica hanno scomposto la costruzione filosofica della vita dell'uomo in una serie complessa di fatti ed eventi che richiedono di essere decifrati e classificati con un nuovo paradigma di ricerca scientifica, che si distacca dall'ideale cartesiano dell'osservazione oggettiva. Si assiste, di fatto, ad un trapasso da un universo culturale e scientifico ad un altro, ad un passaggio dal principio deterministico di causalità al principio probabilistico di indeterminazione, con la conseguente introduzione dell'osservatore nel sistema conoscitivo. In questo trapasso culturale, la prospettiva evolutiva di interpretazione della realtà è diventata sempre più determinante, tanto da proporsi anche come categoria ermeneutica della stessa autocoscienza dell'uomo. All'interno di questa nuova prospettiva evolutiva, l'universo non è più concepito come un sistema chiuso, in cui la conoscenza dell'inizio porta alla previsione e determinazione della fine, ma come un "sistema aperto" che si sviluppa storicamente, come un processo di autoorganizzazione, in cui ha un ruolo decisivo il soggetto indagante. L'universo non si presenta più come un mondo stabile, stazionario, misurato da un tempo lineare, all'interno del quale il futuro è la semplice prosecuzione del passato. Esso è una realtà in movimento, è una realtà "aperta". Già nelle stesse leggi fisiche e nel processo di formazione delle galassie si assiste a qualcosa di singolare e di irripetibile, che rende il cammino del mondo totalmente imprevedibile ed aperto».

(49) SCHAEFFLER R., "Compimento del mondo o giudizio uni-

versale. Due rappresentazioni del fine della storia in religione e in filosofia”, AA.VV., *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia 1992, 112-114:

«L’apocalittica ebraico-cristiana (...) non può essere trasformata, senza una distruzione dello specifico contenuto del suo annuncio, in una teoria dialettica della storia, quindi in una concezione secondo la quale il compimento del mondo sia assicurato da una dinamica insita per creazione in esso. Un compimento del mondo inteso così renderebbe superfluo un giudizio sul mondo (=universale). Tuttavia anche per l’interprete dell’apocalittica ebraico-cristiana rimane da cercare come una fiducia senza decurtazioni nel disegno di salvezza di Dio e del suo operare determinante la storia, possa conciliarsi con tale annuncio del giudizio sul mondo. Infatti il discorso circa la signoria sulla storia da parte di Dio solo, anche secondo le informazioni provenienti da fonti apocalittiche, non può essere inteso in senso esclusivamente orientato al futuro, come se questa signoria di Dio oggi fosse circoscritta dall’opera di potenze antidivine e divenisse universale solo alla fine dei giorni, attraverso l’annientamento di esse. L’escatologia cristiana, così è risultato, non può essere trasformata senza distruzione dei contenuti specifici della sua speranza in una teoria dell’opposizione non mediata tra “questo mondo” e quello “venturo”, quindi in una concezione secondo la quale la creazione di un nuovo cielo e di una nuova terra presupponga l’annientamento di tutto l’esistente e così destituisca “questo mondo” d’ogni speranza. Tuttavia anche per l’interprete di testimonianze escatologiche rimane il problema del come una teologia della croce senza decurtazioni possa essere conciliata con tale fiducia nella “conservazione del mondo in virtù della grazia del perdono di Dio”. Infatti il discorso su una nuova creazione non può essere abbassato a livello di metafora di uno sviluppo dialettico, sia esso pensato come sviluppo dello spirito o della vita. (...) Nel contesto del compito di vedere insieme qui due contenuti dell’annuncio, che sono inclusi sia nell’apocalittica ebraico-cristiana, sia anche nell’escatologia specificamente cristiana, cioè le rappresentazioni del compimento del mondo e del giudizio su di esso, la parola-guida della teologia della Riforma *sola fide* acquisisce una significatività al tempo stesso per la teologia della creazione e per l’escatologia. La fiducia (*fides*) umana nella fedeltà (*fides*) di Dio alla sua creazione è l’unica possibile mediazione tra i due contenuti dell’annuncio del compimento del mondo e del giudizio su di esso. Poiché ciò che si compie secondo la convinzione apocalittica, come secondo quella escatologica, non è una dinamica evolutiva immanente nella creazione, ma il disegno divino di salvezza inserito nel

mondo alla sua fondazione. A questo disegno o intento salvifico però il credente deve affidare se stesso e il mondo anche nella coscienza del giudizio divino».

(50) SCHILLEECKX E., “Credo nella vita eterna”, *Narrare il Vangelo*, Brescia 1988, 194-195:

«Per quanto riguarda la vita eterna, dunque, non si tratta di appropriarsi di qualcosa o di tentare di conquistare qualcosa che non è proprio “dell’uomo”. L’eternità infatti non appartiene all’uomo, ma egli non riesce a liberarsi dal pensare ad essa. La vita eterna presenta qualche analogia con il gioco amoroso, sia sotto l’aspetto ludico, sia riguardo la serietà mortale dell’amore. Ora dobbiamo però considerare che “lasciarsi amare da Dio” -da Dio che è amore, anche se non secondo vie umane- si rivela e si fa vero nell’orizzonte della nostra storia solo nella forma dell’amore e della sollecitudine per l’altro uomo; non vedo proprio altre possibilità. Nel Credo questo viene formulato in modo molto sensibile. Dapprima professiamo: “credo nella risurrezione della carne” e solo dopo segue: “e nella vita eterna”. Solo dopo. In ciò si trova una profonda intuizione. Il corpo infatti è il volto della persona umana, il suo apparire in pubblico e questo volto è essenzialmente per l’altro, mai per noi stessi. Qualcuno di noi ha mai visto il proprio volto? Sì, in uno specchio; falso: “La cordialità che si contempla in uno specchio diventa sasso”. In realtà vediamo sempre solo il volto dell’altro, dell’altro che mi guarda, che mi interpella, che pone una domanda o che risponde alla mia domanda sulla vita. La corporalità umana, concentrata negli occhi e nel viso, esiste essenzialmente per l’altro. La corporalità umana rende evidente che fin nel profondo della nostra anima siamo qui per l’altro, per il prossimo, non per noi stessi, anche se *viviamo* questo “per l’altro” nella *nostra* corporalità. Risurrezione della carne come secondo dono di Dio è perciò la definitiva affermazione da parte di Dio della nostra apertura all’altro, del nostro amore per il prossimo che (e nella misura in cui) ha colmato la nostra vita. La corporalità risorta, glorificata, la vita eterna è la forma colma e riuscita del nostro “*esserci per l’altro*”, come forma del nostro *lasciarci amare da Dio*».

(51) SCHLIER H., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976², 175-176:

«Siamo avvezzi a definire la vita del cristiano come vita di fede. I cristiani sono i credenti. E sappiamo anche che la vita del cristiano deve essere vita di carità. Essere cristiani e non praticare la carità è cosa che non capiremmo. Ma che l'essere cristiani sia determinato sostanzialmente dalla speranza, è invece idea che ci è meno vicina, talvolta ci è estranea addirittura. Eppure è così. Secondo il NT è comunque possibile caratterizzare la vita del cristiano senz'altro come vita di speranza. I pagani sono coloro che “non hanno speranza”, dice per due volte l'apostolo Paolo (Ef 2,12; 1Ts 4,13). E dunque i cristiani sono quelli che l'hanno. È Dio che ha rigenerato i cristiani a “speranza viva”. Se debbono rispondere della loro fede, essi sono “pronti a rendere conto della loro speranza”, dice la prima lettera di Pietro (1,3; 3,15; cf. 1,21). Fare professione di cristiani significa, per la lettera ai Colossesi, “non lasciarsi sviare dalla speranza dell'evangelo” (1,23); significa, nella lettera agli Ebrei, “mantenere incrollabile la speranza professata” (10,23; cf. 6,11.18). Non v'è dubbio: la speranza connota essenzialmente l'esistenza cristiana. La speranza dei cristiani ha qualcosa di singolare. Con le speranze che l'uomo ha di solito -è evidente- essa ha in comune soltanto l'essere, per l'appunto, speranza. I pagani infatti, di cui l'Apostolo dice che non hanno speranza, hanno naturalmente anche ai suoi occhi speranze di ogni genere. Hanno i loro dei. E gli dei sono domande e promesse. Ma *la* speranza essi non l'hanno. La speranza che nello spirito del NT soltanto è tale, nasce nell'uomo solo grazie ad un appello benigno di Dio. Come dicono le formulazioni, essa è “la speranza del suo appello”, ossia la speranza che nasce all'appello di Dio (Ef 1,18; cf. 1Pt 2,9; Tt 1,2 s.), ed è “la speranza del vostro appello”, ossia la speranza che nasce in voi quando siete chiamati (Ef 4,4). In quell'appello essa è presente, e si comunica ai chiamati; leva, in quell'appello, la sua voce e viene “udita nella parola di verità”, che la implica (Col 1,5; cf. 1,23). Se gli uomini la cercano, se vogliono esserne certi, se vogliono... sperare, ebbene, in quell'appello e in quella parola, nell'”evangelo” essi la trovano».

(52) SINI C., “Il problema del senso”, L. GEYMONAT e.a., *La ragione*, Casale Monferrato 1994, 48:

«Sono assolutamente convinto che questo tipo di pratica abbia generato una universalizzazione di se stessa dalla quale noi, in un certo senso, non possiamo tornare indietro. Meglio ancora: *non c'è luogo di scelta*. Non esiste

un reale luogo nel quale gli uomini, seduti intorno al tavolo, possano dire “non facciamo più così”. Questo è un sogno, una mera fantasia, questo non potrà mai succedere. Il vero problema è allora quello di vivere dentro questa impresa tecnologica di cui siamo partecipi non con quella vitalità irrazionalistica che spesso l’accompagna. In altri termini, occorre comprendere che per poter vivere in questa umanità che si sta tecnologizzando secondo un destino che nessuno ha il potere di fermare, bisogna istituire degli abiti di comportamento adeguati che potranno avere speranza di successo se pongono la domanda sugli abiti di origine stessi di questa mentalità e non l’accolgono come “ovviamente vera”, come “ovviamente buona”, anche perché ci accorgiamo che non è sempre così buona. In ultima analisi la meta-domanda filosofica è una fiducia nel corso della storia: è una fiducia che questa umanità se ha il coraggio -nella misura in cui lo ha- di porre queste domande avrà allora un futuro. Però certo non possiamo aspettarci che questo venga dal cielo. O magari verrà anche dal cielo -non ho nulla contro il cielo- ma se noi non la incarniamo concretamente temo che il cielo forse non basterà...».

(53) WEIL E., “La fine della storia”, *Il Pensiero* (1995) 35, 12:

«In effetti noi agiamo; e lo facciamo perché vi siamo spinti. Ma non agiamo per agire, agiamo per non dover più agire, o piuttosto per non dover più agire sul piano della storia, di quella storia che abbiamo riconosciuto come storia della violenza e della passione, del timore di quelle sciagure che hanno in noi le loro basi. Agiamo, per riprendere un’espressione di tutti i giorni, per vivere insomma veramente, nel presente, per gioire di ciò che è, di ciò che è bello, buono, sensato. Ora, se è così, non abbiamo parlato di qualcosa di sconosciuto, di trascendente, di infinitamente distante, ma di quello che ciascuno ha conosciuto e conosce quando incontra la bellezza della natura, l’arte, la poesia, la vita nella presenza dello spirito e del sentimento, l’essere umano nell’amore - quei momenti nei quali vive, non si aspetta niente, non teme niente, ma è tutto presente alla presenza di qualche essere, naturale, umano, sovraumano, soprannaturale se è credente, che non vuole niente da lui, da lui egli non vuole niente e la sua semplice presenza lo riempie. Ed è così che comprendiamo *positivamente* perché nessuno ci può prescrivere il contenuto della nostra felicità, e comprendiamo, nello stesso tempo, che la felicità non è un’invenzione romantica: lo è così poco che possiamo uscire dalla storia a ogni istante, anche se non lo faremo in tutti gli istanti».

(54) HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano 1976⁹, 308-309.

«Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano “conosce” la morte come un evento che accade continuamente, come “caso” di morte. Questo o quel conoscente, vicino o lontano, “muore”. Degli sconosciuti “muoiono” ogni giorno e ogni ora. La “morte” è considerata un evento intramondano noto a tutti. Come tale essa non esce dal quadro di ciò che si incontra ogni giorno e che vedemmo caratterizzato dalla non-sorpresa. Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che si dice a questo proposito, in modo esplicito o “sfuggente” come per lo più accade, è questo: una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, si è ancora vivi. L'analisi del “si muore” svela inequivocabilmente il modo di essere dell'essere-quotidiano-per-la-morte. In un discorso del genere la morte è concepita come qualcosa di indeterminato, che, certamente, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per intanto, *non è ancora presente* e quindi non ci minaccia. Il “si muore” diffonde la convinzione che la morte riguarda il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'esserci dice: “si muore”; ma poiché si allude sempre a ognuno degli altri e a noi nella forma del Si anonimo, si sottintende: di volta in volta non sono io. Infatti il Si è il *nessuno*. Il “morire” è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio. Mai come in questo discorso intorno alla morte si fa chiaro che alla chiacchiera si accompagna sempre l'equivoco. Il morire, che è mio in modo assolutamente insostituibile, è confuso con un fatto di comune accadimento che capita al Si. Questo tipico discorso parla della morte come di un “caso” che ha luogo continuamente. Esso fa passare la morte come qualcosa che è sempre già “accaduto”, coprendone il carattere di possibilità e quindi, le caratteristiche di incondizionatezza e di insuperabilità. Con questo equivoco l'Esserci si pone nella condizione di perdersi nel Si, proprio rispetto al poter-essere che più di ogni altro costituisce il suo se-Stesso più proprio».

(55) HABERMAS J., “Fede e sapere”, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002, 111-112.

«Per esempio nella controversia su come trattare gli embrioni umani, ci sono oggi voci che si richiamano alla Genesi (1,27): “E Dio creò l'uomo a sua

immagine, lo creò a immagine di Dio”. Per capire che cosa significhi l’espressione a immagine e somiglianza, non c’è nessun bisogno di credere a un Dio di amore che abbia creato Adamo ed Eva come esseri liberi e simili a lui. Non esiste amore senza conoscenza dell’altro, non esiste libertà senza riconoscimento reciproco. Ciò che sta di fronte a Dio in sembianze umane dev’essere a sua volta libero di poter corrispondere al dono di Dio. Benché creato a sua immagine e somiglianza, questo interlocutore viene tuttavia considerato anche come una creatura di Dio. Vista la sua origine, egli non può essere pari a Lui per nascita e dignità. Questa creaturalità di chi è fatto ad immagine di Dio esprime un’intuizione che nel nostro contesto può dire qualcosa anche a chi, in sede religiosa, non sia musicalmente dotato di orecchio. Hegel sapeva distinguere tra “creazione” di Dio e semplice “derivare” da Dio. Dio rimane un “Dio di uomini liberi” soltanto se non livelliamo l’assoluta distanza tra il creatore e la creatura. Ossia solo finché il divino “dar forma” rimane una determinazione che non blocca l’autodeterminazione dell’uomo. Questo creatore, essendo a un tempo creatore e salvatore, non ha bisogno di operare né come un tecnico che obbedisce a leggi di natura né come un informatico che segue le leggi di un codice. La voce di Dio che chiama alla vita comunica fin dall’inizio entro un universo moralmente sensibile. Perciò Dio può “determinare” l’uomo nel senso di renderlo contemporaneamente capace di libertà e vincolato alla libertà. Ora, non c’è nessun bisogno di credere alle premesse teologiche per capire come verrebbe a crearsi una dipendenza del tutto diversa da quella causale qualora – cancellata la differenza implicita nell’idea di creazione – al posto di Dio subentrasse un peer eguale a noi, qualora cioè un uomo fosse messo nella condizione di interferire secondo preferenze proprie nella combinazione casuale dei cromosomi parentali, senza dover presupporre nessun consenso, neppure controfattuale, dell’altra persona interessata».

(56) EPICURO, LETTERA A MENECEO, 124, 6 - 125, 7.

«Abituati a pensare che la morte [θάνατος] per noi non è niente perché ogni bene e ogni male sta nella sensazione [αἴσθησις], mentre la morte è privazione della sensazione [...] Dunque il più terribile dei mali [τὸ φορικώδέστατον τῶν κακῶν], la morte, non è niente per noi perché quando noi ci siamo la morte non è presente, mentre quando la morte è presente siamo noi a non esserci. Così che essa non riguarda né coloro che vivono né coloro che hanno terminato la vita, in quanto per gli uni non c’è, mentre gli altri non sono più».

(57) GIOVANBATTISTA VICO, *La scienza nuova*, a cura di P. Rossi, Milano 1994, 94-95:

«E queste sono le divine cose appresso i gentili, dalle quali provvennero poscia loro tutte le cose umane. La prima delle quali furon i matrimoni, significati dalla fiaccola accesa al fuoco sopra esso altare ed appoggiata all'urciuolo; i quali, come tutti politici vi convengono, sono il seminario delle famiglie, come le famiglie lo sono delle repubbliche [...] La seconda delle cose umane, per la quale a' latini, da "*humando*", "seppellire", prima e propriamente vien detta "*humanitas*", sono le seppolture, le quali sono rappresentate da un'urna ceneraria, riposta in disparte dentro le selve, la qual addita le seppolture essersi ritrovate fin dal tempo che l'umana generazione mangiava poma l'estate, ghiande l'inverno. Ed è nell'urna iscritto "D. M." che vuol dire: "All'anime buone de' seppelliti"; il qual motto divisa il comun consentimento di tutto il gener umano in quel placito, dimostrato vero poi da se ne dimostra l'antichità della religion degli ebrei sopra ma che sieno immortali».