

## STORIA DELLA SALVEZZA E TEOLOGIA

L'ultimo uomo alla fine della storia

GIANLUIGI PASQUALE OFM Cap. – Venezia

Tutte le affermazioni del Simbolo della fede, anche quelle presenti nel sesto e settimo articolo del Credo, esprimono una particolare situazione della storia della salvezza. Confessare che Gesù Cristo «salì al cielo, siede alla destra di Dio Padre onnipotente» e che «di là verrà a giudicare i vivi e i morti» esprime quella trama della storia generale della salvezza che ottiene continuità attraverso la cerniera di tutti gli articoli del Simbolo della fede, anche di quelli di indole escatologica nei quali sembra diminuire il potenziale di verificabilità per così dire «storica» di ciò che si confessa. Eppure qualsiasi *nuova* situazione della storia della salvezza non può che essere affermazione teologica. È solo il credente che coglie trapassi decisivi della storia della «salvezza», dell'azione di Dio a favore dell'uomo. Le scansioni che lo storico pone obbediscono ad altri criteri di valutazione. Per lo storico, lungo la storia del cristianesimo vi stanno effettivamente dei passaggi particolarmente rilevanti, ma essi sono misurati principalmente dall'impatto che hanno avuto sui comportamenti documentati, cosa che non può avvenire in senso ricognitivo, per esempio, con l'ascensione di Gesù al cielo, con la sua attuale posizione alla destra di Dio Padre e con l'imminente attesa del suo giudizio sui vivi e sui morti. Il discorso che il teologo fa sulle epoche della storia della salvezza si incrocia indubbiamente con quello dello storico e materialmente non si articola su dati concreti diversi e tanto meno ne rinnega il significato. Il teologo, però, coglie problemi e snodi che lo storico giudica o irrilevanti o semplicemente fuori dal suo campo d'indagine. Vi sono cioè degli eventi che interrogano la coscienza del credente e lo mettono davanti alla necessità non solo di discernere i «segni dei tempi» per rispondere a un appello del suo Signore, chiamando in causa la sua stessa fedeltà, ma di interpretare il senso intero della storia, il quale travalica, quasi intuitivamente, i limiti della vita e della morte della singola esistenza umana.

In questo intervento vorrei proporre tre ipotesi di lavoro che possano illuminare come proprio un discorso generale sull'*historia salutis*, tracciato con competenza dalla teologia, tragga tutte quelle conseguenze esistenzialmente significative dal sesto e settimo articolo del Simbolo della fede. Intendo qui parlare, evidentemente, della determinazione escatologica della teologia che penetra completamente quest'ultima in maniera trasversale. Con la prima ipotesi vorrei dimostrare come attraverso il discorso sulla vita e sulla morte, quali termini inoltrepasabili in cui si gioca inevitabilmente il senso della vita di un uomo, si superi la critica contemporanea che rubrica il cristianesimo come storia della propria «autodelegittimazione» o addirittura «storia del nulla»<sup>1</sup>. Nella seconda ipotesi di lavoro vorrei presentare le coordinate eziologiche di quanto è successo e di quanto succede quando la teologia intercetta la storia e viceversa. Alla fine vorrei delineare le conseguenze che la scelta storico-salvifica avviata quarant'anni fa dal Vaticano II (1962-1965) per la teologia, soprattutto con le Costituzioni *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*, ha sulla ridefinizione degli articoli sesto e settimo del Simbolo della nostra fede.

---

<sup>1</sup> Cf S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, 96-112, ed E. SALMANN, «La fine della fede e il ritorno del mondo precristiano. Verso un'altra teologia della storia», *Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento* 22 (2005) n. 1, 35-44.

## 1. Cristianesimo: storia del nulla o storia della salvezza?

Accade all'inizio di questo XXI secolo che il cristianesimo venga ulteriormente provocato, in ordine al suo rapporto con la storia, sulla scia di un movimento che prese avvio all'inizio del XX secolo. Ancora una volta si ripropone alla fede cristiana la domanda sul peso che essa effettivamente ha per il bene-essere della storia dei popoli, al di là della constatazione incontrovertibile che tutta la storia si computi universalmente dall'anno zero *ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi*<sup>2</sup>. Come a dire: nonostante pressoché tutti gli uomini sul pianeta misurino i propri affari, nonché il proprio tempo, in base alla datazione diffusa dal calendario cristiano, pochissimi di loro credono veramente che il cristianesimo abbia qualcosa a che fare con la propria esistenza. La maggioranza, che pur implicitamente confessa Gesù Cristo ogni volta che segna una data, reputa oramai il cristianesimo una reliquia della storia, proprio perché, paradossalmente, non ha più alcun peso storico, non solo per la cultura universale, ma, sembra, nemmeno per quella locale in cui si è inizialmente inculturato<sup>3</sup>.

### *Assunzione del metodo storico in teologia*

Già all'inizio del secolo XX venne formulato filosoficamente e teologicamente il ritirarsi del cristianesimo dalla sua pretesa originariamente universale, la quale si sarebbe potuta fondare soltanto sulla rivendicazione della propria verità assoluta. Ernst Troeltsch (1865-1923), per esempio, era convinto che le culture sono insuperabili e che la religione è legata alle culture. Il cristianesimo sarebbe, quindi, secondo lui, solo il lato del volto di Dio rivolto verso

---

<sup>2</sup> Nell'antichità occidentale il calcolo del tempo veniva fatto riferendosi alle Olimpiadi greche (la prima viene datata intorno all'anno 776 a.C.), o all'anno di fondazione di Roma (21 aprile 753 a.C.), o ai vari imperatori che regnavano a Roma. Successivamente, i cristiani usarono computare il tempo a partire da Diocleziano (imperatore dal 284 al 305 d.C.) e dalle persecuzioni inferte da lui contro i seguaci del Cristo, denominando tale periodo «era dei martiri». In seguito, il calendario cristiano, inizialmente tale perché partiva «*ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi*», si impose per una ragione essenzialmente ecclesiologica: la datazione della morte di un martire venne fatta coincidere con le tabelle liturgiche pasquali, perché si cominciò a considerare il martirio come la «pasqua» dei martiri al cielo. Rimane fondamentale, comunque, il fatto che il calendario registra l'inserzione dell'elemento soprannaturale divino negli avvenimenti storici che accadono nel tempo: cf. A. BORST, *Die karolingische Kalenderreform*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998, 772-776; ID., *Computus. Tempo e numero nella storia d'Europa*, Il Melangolo, Genova 1997, 28-36; H. KALETSCH, «Zeitrechnung», in C. ANDRESEN – BARTELS – L. HUBER, ed., *Lexikon der Alten Welt*, Artemis, Zürich-Stuttgart 1965, 3322-3323; A. KLEMP, *Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Musterschmidt Verlag, Göttingen 1960, 81-89; 106-114; J. MORGENSTERN, *Some significant antecedents of christianity*, Brill, Leiden 1966, 21-23; E.J. BICKERMAN, *La cronologia nel mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1975<sup>2</sup>, 84-85; A. STROBEL, *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Aschendorff, Münster Westfalen 1984, 153-154; H. MAIER, «Eine Zeit in der Zeit. Die christliche Zeitrechnung», *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 26 (1997) 102-121; ID., «Christentum und Zeit», *Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift* 75 (2000) 161-179; ID., *Cronologia. Contare gli anni da cristiani*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, 11-47 [or. ID., *Die christliche Zeitrechnung*, tr. di GIANCARLO CARONELLO, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1991]; K. KOCH, «"Fülle der Zeit". Jenseits von Wendezeit und Endzeit. Jahrtausendwende in christlicher Sicht», *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998) 293-306; M. DIEFENBACH, «Historische Geburtsgeschichte oder Geschichten um Jesu Geburt?», *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000) 1-6.

<sup>3</sup> Interessante è, a questo proposito, l'osservazione di J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, Saggi 517, Il Mulino, 2000 [or. ID., *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press, Chicago 1994], 384: «In termini molto semplici, si potrebbe dire che quanto più le religioni si oppongono al processo di differenziazione moderna, cioè alla secolarizzazione nel primo senso, tanto più esse tenderanno, nel lungo periodo, a subire un declino, cioè la secolarizzazione nel secondo senso».

l'Europa, ovvero verso l'Occidente. Le «particolari caratteristiche legate alla cultura e alle razze» e le caratteristiche delle loro grandi formazioni religiose assurgerebbero, pertanto, al rango di ultima istanza: «chi si azzarderebbe — scriveva — a formulare dei giudizi di valore davvero decisivi in proposito? È una cosa che potrebbe fare solo Dio stesso, lui che è all'origine di queste differenze»<sup>4</sup>.

In realtà Ernst Troeltsch sfiorò il nocciolo del problema riguardante il peso che hanno le religioni dinnanzi alla storia quando fece notare come esso fosse una questione prettamente di ordine metodologico. Il suo merito fu proprio quello di evidenziare che ogni teologia, ovvero qualsiasi discorso su Dio, rifiuta di primo acchito il confronto con la storia perché ogni discorso che abbia pretese di assolutezza e universalità mal si combina con ciò che, invece, riveste i panni della sperimentabilità e della località. Egli, insomma, aveva previsto che l'incontro tra teologia e storia avrebbe in futuro sollevato più problemi che non l'impatto tra teologia e scienza della natura, la cui cesura fu a suo tempo ufficializzata dalla classica divisione diltheyana tra *Geistwissenschaften* e *Naturwissenschaften*<sup>5</sup>. Si racconta che questo filosofo e pastore luterano intervenendo all'incontro annuale degli «Amici di *Christliche Welt*» nel 1892 abbia esclamato: «Signori miei, tutto vacilla!»<sup>6</sup> a proposito dei pericoli insiti nell'aporia dell'incontro tra teologia e storia. Secondo Troeltsch, infatti, il pericolo veniva sollevato precisamente dall'assunzione del metodo storico in teologia, il quale, a suo dire, è come «un lievito, che tutto trasforma»<sup>7</sup> perché esso implica una «piena rivoluzione del nostro modo di pensare»<sup>8</sup> e conduce a una «storicizzazione del nostro intero riflettere. [Il metodo storico] relativizza tutto e ogni cosa»<sup>9</sup>, per cui procedere da un punto di vista puramente storico — concludeva Troeltsch — «in teologia deve essere fatto con *piena e imparziale consequenzialità*»<sup>10</sup>. Cosa che per lui implicava l'insinuazione, come abbiamo visto, che il cristianesimo fosse così legato alla sola cultura europea da apparire per essa quasi il lato del volto di Dio rivolto verso l'Europa. Troeltsch, tuttavia, non andò oltre alla denuncia di questa implicita aporia di ordine metodologico, lasciando così insoluto l'interrogativo circa le vere ragioni

---

<sup>4</sup> E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1929<sup>2</sup>, 79, con mia traduzione dal tedesco. Lo stesso in J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 171-173.

<sup>5</sup> Cf W. DILTHEY, Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia, presentazione e traduzione di GIAN ANTONIO DE DONI, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1974, 121 [or. ID., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in ID., *Gesammelte Schriften*, I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959<sup>4</sup>, 89-91]. Cf anche H. SCHNÄDELBACH, «Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus», in KARL RAHNER AKADEMIE, ed., *Geschichte denken*, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London 1999, 77-94, qui 80-86, e G. MARINI, «Sistema del sapere, storicismo critico e ontologia in Dilthey», in G. CACCIATORE – G. CANTILLO, ed., *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Il Mulino, Bologna 1985, 25-74, qui 50-60.

<sup>6</sup> Cf H.-G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 146. Cf anche R. OSCULATI, «Ernst Troeltsch, il cristianesimo, il mondo moderno», *Ho Theólogos* 22 (2004) 373-387, qui 377-384.

<sup>7</sup> «Ein Sauerteig, der alles verwandelt»: E. TROELTSCH, «Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik», in ID., *Gesammelte Schriften*, II, Mohr, Tübingen 1922, 730, con mia traduzione dal tedesco.

<sup>8</sup> «Völlige Revolution unserer Denkweise»: E. TROELTSCH, «Zur religiösen Lage», p. 730 con mia traduzione dal tedesco.

<sup>9</sup> «Historisierung unseres ganzen Denkens. [Die historische Methode] Sie relativiert Alles und Jedes»: E. TROELTSCH, «Zur religiösen Lage», 735, con mia traduzione dal tedesco.

<sup>10</sup> «Muß in der Theologie mit *voller, unbefangener Konsequenz* durchgeführt werden»: E. TROELTSCH, «Zur religiösen Lage» 738, con mia traduzione dal tedesco.

dell'attuale biasimo dinnanzi alla presunta insignificanza del cristianesimo per la storia dei popoli<sup>11</sup>.

È soltanto più avanti — se vedo giusto — che un altro, ma più acuto, filosofo delle religioni sviscera il nodo che rende nevralgico il rapporto tra teologia e storia, qualora esso si osservi dal punto di vista che qui a noi particolarmente interessa: ovvero quello della prospettiva cristiana. Si tratta dello studioso romeno Mircea Eliade (1907-1986). In una ricerca, pubblicata dapprima in tedesco nel 1958, egli osserva che per tutte le religioni è presupposto, in ogni caso, un «tempo di salvezza». Il giudaismo, anzi, confessa che Dio (inter)viene (*eingreift*) palesemente nella storia, ma solo il cristianesimo, secondo lui, si espone arrivando ad affermare che «Dio si è fatto carne nella storia di un'essenza esistente, a tal punto da poter essere reso circoscrivibile nel quadro di un esserci storico e relativo»<sup>12</sup>. Eliade apriva, così, uno squarcio di luce perché circoscriveva attorno alla figura di «salvezza» quell'elemento determinante inserito dalle religioni nel loro rapporto con la storia, tanto da sottrarla all'intrinseca insignificanza del divenire di cui essa è intessuta. Anzi, il cristianesimo, concludeva Eliade, afferma addirittura che Dio stesso si incarna nella relatività della storia, conferendo così al tempo il proprio senso<sup>13</sup>. La storia, infatti, nasce solo quando sul tempo si irradia la figura del «senso», ossia quando gli eventi vengono sottratti alla casualità del loro accadere e iscritti in un disegno che li rende significanti al di là della loro pura eventualità. Per questo è possibile dire che si dà storia solo in un contesto religioso e non mitico, solo dove un'attesa promette l'adempimento di quanto è stato annunciato, e non il semplice ritorno di ciò che il ciclo non cessa di ribadire come legge immutabile dell'ordine delle cose<sup>14</sup>. Cosa che nel cristianesimo raggiunge la massima significatività.

Questo è quanto è avvenuto, in estrema sintesi, nel secolo XX. Ma, dicevamo, all'inizio di questo XXI secolo si provoca nuovamente il cristianesimo con una questione che riveste i panni dell'inedito: non viene ad esso soltanto additato l'inevitabile ritiro dalla pretesa di verità assoluta, ma gli viene addirittura imputata l'accusa di aver reso possibile l'autolegittimazione del mondo in sé, completamente giustificato, pertanto, nella propria ragion d'essere, indipendentemente dalle sue origini o radici cristiane.

---

<sup>11</sup> Importante è qui il rimando a F. FUKUYAMA, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, traduzione di DELFO CENI, Rizzoli, Milano 1992<sup>2</sup>, 341-349 [or. ID., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992], e R. BRAGUE, «Il cristianesimo come forma della cultura europea», *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 30 (2005) n. 2, 47-53.

<sup>12</sup> «Da greift Gott nicht mehr bloß in die Geschichte ein, wie dies innerhalb des Judentums vorgekommen war; diesmal wird Gott Fleisch in einem in der Geschichte existierenden Wesen, damit es das in den Rahmen der geschichtlichen Bedingtheit eingespannte Dasein trage»: M. ELIADE, *Ewige Bilder und Sinnbilder: vom Unvergänglichen menschlichen Seelenraum*, Übertragen von Theodor Sapper, Walter-Verlag, Olten – Freiburg im Breisgau 1958, 213-214. Si veda anche J. RATZINGER, «Vérité du Christianisme», *La Documentation Catholique* 82 (2000), 29-35, qui 31-32.

<sup>13</sup> «A differenza di quanto avvenuto in precedenza, nell'evento Gesù di Nazaret si compie qualcosa di talmente originale da non avere confronti con il mondo delle religioni: in lui, la rivelazione di Dio è legata indissolubilmente con la sua persona»: R. FISICHELLA, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Diaconia alla Verità 2, Edizioni Paoline, Milano 2005, 125.

<sup>14</sup> Cf U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Campi del Sapere, Feltrinelli, Milano 2000, 492-493, e C. DOTOLO, «L'alterità del Vangelo, profezia di senso in un mondo che cambia», in U. SARTORIO, ed., *Annunciare il Vangelo oggi: è possibile?*, La croce di Aquileia. Percorsi Teologici 8, Edizioni Messaggero, Padova 2005, 43-90, qui 50-52.

## *L'essere è per la storia la propria salvezza*

Per gli addetti ai lavori è evidente qui il rimando all'attuale concezione della postmodernità che vede nel cristianesimo, risolto storicamente, la propria dissoluzione, nel senso che oramai ci si può congedare da esso. Strano paradosso: tanto più il cristianesimo si realizza, quanto più sembra autodissolversi e la fede cristiana è abbandonata. Hans Blumenberg (1920-1996), che si può considerare tra i più grandi filosofi contemporanei, sostiene che se pure accettiamo la tesi di Karl Löwith (1897-1973)<sup>15</sup>, secondo la quale la visione attuale della storia ha tradotto in registri secolarizzati la precedente sua radice ebraico-cristiana, nel momento in cui riconosciamo tale radice religiosa, si produce qualcosa di completamente nuovo. A sapere: la speranza cristiana, una volta tradotta storicamente non ha più a che fare con l'originale<sup>16</sup>. Detto in altri termini, quando si pensa la redenzione come fatto puramente storico, si dà luogo a un'idea di mondo *sic et simpliciter*. Il problema è in realtà un problema di ordine metafisico. Com'è risaputo, per la migliore filosofia aristotelica l'essere è ciò che è già da sempre in salvo<sup>17</sup>, il sempre identico e sé. Questo non accade per l'uomo che invece viene dal nulla, gioca le sue carte come può, ma poi è destinato a finire nel nulla. Affermare, quindi, in modo dichiaratamente cristiano che Dio consuma totalmente la sua divinità nell'umanità dell'incarnazione del Figlio, è un paradosso che la filosofia non può nemmeno pensare, se non incagliandosi nella frantumazione del suo stesso fondamento originario.

Ora dire che Dio si incarna, significa dire che la storia è storia, è qualcosa in cui ne va dell'essere, in cui davvero salvezza e perdizione non sono già da sempre decise in un ordine che ci trascende, ma sono appunto salvezza e perdizione. Qui la storia diventa con il cristianesimo storia della salvezza e, quindi, anche storia di una possibile dannazione. Come dire che la storia può davvero finire nel niente, che c'è un rischio che mette a repentaglio l'essere stesso, e questo per il fatto che Dio si è rimesso totalmente nelle mani dell'uomo. Che Dio si rimetta all'uomo, totalmente, senza riserve, che inauguri l'idea di storia<sup>18</sup> come storia *historia salutis*, ossia come storia in cui la salvezza e la perdizione sono in gioco, tutto questo apre un orizzonte inaudito per la filosofia. E l'orizzonte è proprio quello per cui non si pensa più all'essere come a ciò che è già da sempre in salvo, al riparo in sé, ma ciò che esso può essere per la storia: ossia la sua salvezza. Lo ripetiamo in una parola: il cristianesimo dice che l'essere non è il sempre identico e sé (*tò tí én éinai*) ma è per la storia la propria salvezza, che in quella si rintraccia. Quando, insomma, si pensa alla «storia della salvezza», sia in teologia che in filosofia, il cristianesimo cessa di essere — mutuando i termini nietzschiani della questione<sup>19</sup> — una storia verso il nulla, quasi la storia della sua autodelegittimazione, ma al con-

---

<sup>15</sup> Cf KARL LÖWITH, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, 12-19 [tr. ID., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Saggi di Cultura Contemporanea 27, Edizioni di Comunità, Milano 1956, 38-45], assieme a E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Campi del sapere, Feltrinelli, Milano 2004, 54-71.

<sup>16</sup> Cf H. BLUMENBERG, «Il progresso svelato come fatalità», *Aut-Aut. Nuova Serie* n. 222 (1987) pp. 51-59; ID., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966-1974<sup>2</sup>, 118-143 [tr. ID., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, 109-136].

<sup>17</sup> Cf G. PASQUALE, *Aristotle and the Principle of Non-Contradiction*, Academia Philosophical Studies, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006<sup>2</sup>, 111-117.

<sup>18</sup> Cf G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Ricerca, Bruno Mondadori, Milano 2004, 75-83, e la recensione di K.H. NEUFELD, «Gianluigi Pasquale, Oltre la fine della storia», *Zeitschrift für katholische Theologie* 127 (2005) 530-532.

<sup>19</sup> Cf F. NIETZSCHE, «Su verità e menzogna in senso extramurale», in ID., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, ed. GIORGIO COLLI E MAZZINO MONTANARI, Piccola Biblioteca 277, Adelphi, Mila-

trario la narrazione dal suo riscatto. E questo proprio perché all'orizzonte si erge la figura di salvezza.

## 2. Storia della salvezza e teologia

L'avvicinamento della teologia a un concetto così importante come quello di «storia della salvezza» è, al di là di quanto si è detto, assai recente. Per alcune ragioni, che adesso esporremo, la teologia, infatti, ha temuto per secoli l'incontro con la «storia», preferendo riposare sulla sicurezza di un pensiero semplicemente metafisico. In realtà è solo nel XX secolo che si può parlare di una amichevole frequentazione tra la teologia e l'idea di «storia della salvezza». Anzi, proprio perché solo quarant'anni fa, con la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* (1965), i documenti conciliari coniarono, assimilandolo, il termine di *historia salutis*<sup>20</sup>, rubricando per certi versi quello di «storia sacra», è facile che il secolo XX passi alla storia come il secolo della teologia della storia<sup>21</sup>. L'interesse cominciò, infatti, a lievitare proprio a cavallo degli anni Cinquanta, comunque, prima del Concilio Vaticano II.

### 2.1 Teologia evangelica della *Heilsgeschichte*

In una conferenza pronunciata a Bruxelles nel 1953 e programmaticamente intitolata *La storia della salvezza, base per la teologia*<sup>22</sup>, Edward Schillebeeckx (\*1914) affermava chiaramente che la teologia cattolica della storia subiva, in quegli anni, quella tendenza a svalutare totalmente il pensiero speculativo sulla fede — tipico della teologia scolastica presente nei manuali — come quella tendenza che opponeva tra di loro teologia e storia della salvezza<sup>23</sup>.

---

no 2000<sup>3</sup>, 225-244, qui 229 [or. ID., *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften (1870-1873)*, Walter de Gruyter, Berlin 1973].

<sup>20</sup> Nella teologia cattolica è oramai assodato che l'«evoluzione tumultuosa» cui essa è stata sottoposta con la «creazione» dell'espressione *historia salutis* da parte del Concilio Vaticano II, in quanto conseguente reinterpretazione di quello protestante della *Heilsgeschichte*, poggia su un principio metodologico fondamentale che è il seguente: la fede è legata alla storia, ossia è legata al fatto storico dell'opera salvifica di Dio in Gesù Cristo. Utilizzando queste espressioni, J. Ratzinger era convinto, già nel 1967, che l'inserzione dell'idea di *historia salutis* nella teologia cattolica, all'indomani della celebrazione del Vaticano II, avesse obbligato la medesima teologia a uno sforzo di riflessione tale mai verificatosi dopo la grande crisi del XIII secolo: cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982, 180-181 [tr. ID., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986]. Di riflesso anche GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 64, afferma che l'*historia salutis* «propone infatti il tema più appassionante. Tutti gli interrogativi che il Concilio Vaticano II si è posto si riducono, in definitiva, a questo tema».

<sup>21</sup> È la tesi che sostengo in G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Nuovi Saggi Teologici. Series Maior 3, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, 539-545.

<sup>22</sup> Si tratta della conferenza «De heilshistorische basis van de Theologie» tenuta alla *Vlaams Werkgenootschap voor Theologie*, con il sottotitolo «Theologia of Oikonomia?» e il cui testo è rintracciabile in E. SCHILLEBEECKX, *Theologische Peilingen. I. Openbaring en Theologie*, Nelissen, Bilthoven 1964, 265-281 [tr. ID., *Rivelazione e teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1966, 405-431]. Poiché anche nella lingua olandese vi è una differenza semantica tra «Geschiedenis» e «Historie», la traduzione italiana di «De heilshistorische basis», avrebbe più adeguatamente reso quel significato mediante l'espressione «base storico-salvifica»; cf. per questo assunto, O. VAN ASSELDONK, «Theologie der Geschiedenis in het Verleden en het Heden», *Katholiek Archief* 8 (1953) 265-312, qui 265-266.

<sup>23</sup> In quella conferenza E. Schillebeeckx poneva al suo uditorio le seguenti domande: «In altre parole, la teologia deve procedere in un modo metafisico e astratto oppure concreto e riallacciandosi alla storia della salvezza (*concreet-heilshistorisch te werk*)? Dobbiamo vedere tutto “sub ratione Christi”, partendo da Cristo, oppure “sub ratione Dei”, partendo da Dio? L'accostamento concettuale del mistero di fede appartiene al passato? Il

Mentre la Tradizione cattolica specialmente tomista, osservava il teologo domenicano, faceva pure uso del concetto di «*historia sacra*», ma lasciava intatto il mistero «proteggendolo» precisamente in quanto mistero di salvezza, la nuova caratterizzazione storico-salvifica proveniente in quegli anni dalla teologia protestante biasimava l'approccio di quella cattolica quasi fosse una rinuncia al fondamento «*sub ratione Christi*» per una scelta unilaterale «*sub ratione deitatis*»<sup>24</sup>. Certo, non va sottovalutato il fatto che l'eco pulsante in sottondo alla riflessione protestante, da una parte risuonava della cosiddetta teologia «kerygmatica», dall'altra rivestiva i panni dello storicismo tedesco, impostosi poi all'attenzione dei più come filosofia della storia.

Ciò nonostante, il presupposto totalmente nuovo dal quale, secondo Schillebeeckx, muoveva la teologia della *Heilsgeschichte* protestante non era propriamente quello di liberare la primigenia — e, quindi, l'autentica — riflessione protocristiana sulla storia dalla presunta contaminazione ellenistica circa la concezione del divenire e del tempo<sup>25</sup>, ma tradiva la chiara influenza del pensiero esistenziale, ossia di quel pensiero che, penetrato in quegli anni pure in una certa teologia, voltava le spalle alla riflessione puramente concettuale, ossia a quei concetti tagliati fuori dall'esperienza<sup>26</sup> e volentieri parlava di essere e tempo (*Sein und Zeit*) come l'uno fosse la copula per l'altro: *Sein ist Zeit*<sup>27</sup>. Schillebeeckx, così, non solo criticava gli stessi presupposti dai quali la teologia della storia protestante tentava, comunque, di distanziarsi, ma posizionava esplicitamente il binomio sul quale, in quei primi anni Cinquanta, la teologia cattolica della storia aveva già cominciato a cimentarsi, come quello più adeguato per una corretta precomprensione contestuale: il rapporto tra essenza e storia, ovvero la considerazione della relazione tra *theologia* e *oikonomia*<sup>28</sup>, muovendo innanzitutto da una «teologia della sto-

---

mettere da parte la precisione concettuale ci procurerà una teologia più vera?»; E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, 411-412. Cf anche S. MURATORE, «Metafisica e teologia nel Novecento», *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 272-276.

<sup>24</sup> Cf E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, 407.

<sup>25</sup> Come aveva, invece, espressamente affermato O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich, 1948<sup>2</sup> [tr. ID., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990<sup>2</sup>], 50: «Wo es innerhalb der dogmengeschichtlichen Entwicklung zur Auseinandersetzung zwischen Griechentum und Christentum gekommen ist, hat sie im Grunde ihren Ausgang fast immer in der Verwirklichung der zweitgenannten Möglichkeit, der Hellenisierung des Christentums, gefunden, insofern das zeitliche Heilsschema des Neuen Testaments dem räumlich-metaphysischen des Griechentums unterworfen worden ist». La sottolineatura è mia.

<sup>26</sup> «Questa tendenza si accompagna, di fatto, ad una svalutazione totale del pensiero speculativo; inoltre essa identifica, per un corto-circuito che stupisce, la riflessione speculativa sulla fede con la teologia scolastica e, per di più, quale è abitualmente esposta nei manuali. È chiaro che tutto questo tradisce l'influenza del pensiero esistenziale — che va infine a sfociare nella filosofia esistenzialista — nella quale la nostra epoca volta le spalle al pensiero puramente concettuale, cioè ai concetti tagliati fuori dall'esperienza. Si tratta dunque del valore del pensiero concettuale, presente anche in teologia»: E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, 408. Contemporaneamente si esprimeva allo stesso modo il connazionale O. VAN ASSELDONK, «Theologie der Geschiedenis», 291.

<sup>27</sup> Cf E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Scritti di Emanuele Severino 4, Adelphi Edizioni, Milano 1994, 245-271, e C. VIGNA, «La fede, la ragione, l'essere. Obiezioni a Emanuele Severino», in A. PETERLINI – G. BRIANESE – G. GOGGI, ed., *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Sintesi, Bruno Mondadori, Milano 2005, 675-689.

<sup>28</sup> Nel rapporto tra *theologia* e *oikonomia* vale la relazione tra grazia e natura, come un binomio privilegiato per trattare della teologia della storia. «Come sul piano naturale conosciamo Dio mediante le creature, ma in modo tale che, non potendoci mai staccare dal rapporto con le creature, le nostre rappresentazioni di Dio restano create (“utimur effectum naturae”), così, sul piano della fede e della teologia, non conosciamo Dio che a partire dalla economia della salvezza e in modo tale che, nella nostra conoscenza, *la storia della salvezza penetra inte-*

ria della salvezza». Questo fu pure il motivo per il quale, proprio nel 1950, l'enciclica di Pio XII *Humani generis* reagì con ragione contro quei teologi che volevano bandire dalla teologia la dimensione concettuale, togliendo il termine essenziale alla disamina della relazione tra economia e teologia, ossia quello della sua formalizzazione<sup>29</sup>.

Considerato inizialmente come una provocazione, l'orientamento offerto dal concetto storico-salvifico protestante della *Heilsgeschichte* e penetrato nella teologia cattolica in maniera sensibilmente influente grazie alla mediazione di Johannes Tobias Beck (1804-1878)<sup>30</sup>, di Johannes Christian Konrad von Hoffmann (1810-1877)<sup>31</sup> e, soprattutto, di Oscar Cullmann

---

riormente *nella definizione cristiana* di Dio stesso (“*utimur effectu gratiae*”). Si tratta dunque, sì, di una “*theologia*”, di un “*discorso su Dio*”, ma di una “*theologia*” che ci è conosciuta solamente attraverso una “*oikonomia*”, una dispensazione temporale della salvezza»: E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia* 419. I corsivi sono miei.

<sup>29</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, 409-410. Cf anche A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique «Humani Generis»*, Bibliothèque Philosophique de Louvain 10, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1951, 11-17, e M. FLICK, «*Teologia e storia della salvezza*», *La Civiltà Cattolica* 115 (1964) n. 3, 7-17, qui 13-14.

<sup>30</sup> In verità deve essere precisato che tutto l'ambiente della «*Scuola di Tübingen*» pensava storicamente, sia in ambito protestante che in quello cattolico. Si può, allora, dimostrare come gli stimoli per l'entrata del concetto di *Heilsgeschichte* in teologia non provenissero solamente dal primo ambito — che rimane, comunque, da quest'angolo prospettico il più influente — bensì anche dal secondo, ma appunto «*insofern das Problem der Geschichte und die Sache der Überlieferung eine Herausforderung an das Denken darstellen*», come osserva M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Herder, Freiburg im Breisgau 1980, 191, a proposito della parte accademica cattolica di Tübingen. Seckler precisa chiaramente che per i teologi cattolici «*wichtiger war ihnen die Einsicht, daß der Geist des Menschen der Wahrheit nur durch geschichtliche Vermittlung innwerden kann*»: *ibid.*, 192. Citando il riconosciuto esponente della Scuola cattolica di Tübingen J.S. Drey (1777-1853) — «*der “geistige Initiator” und “Gründer” der Katholischen Tübinger Schule*» (*ibid.*, 178) — secondo Seckler «*es geht darum, die Logik der Geschichte im Fleisch der Geschichte zu erfassen, um dadurch die einzelnen Gegebenheiten vom Sinn des Ganzen her begreifen und würdigen zu können. Dies ist die Aufgabe der systematischen Theologie, die für Drey die wissenschaftliche Theologie schlechthin ist*»: *ibid.*, 193. È degno di nota il fatto che, tra i prodromi storici attribuibili alla riviviscenza di una teologia della storia occorsa a metà del XX secolo, solamente negli ultimi anni si riconosca il contributo *cattolico* da parte della Scuola di Tübingen, specialmente con Drey (cf G. ESSEN, «*Geschichtstheologie*», in W. KASPER, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, IV, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2000<sup>3</sup>, 563-568, qui 566); J. FLURY, *Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1979, 20-21; G. RUGGIERI, «*Apologia cattolica in epoca moderna*», in ID., ed., *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Marietti, Genova 1987, 275-348, qui 312-313, elemento che non compare nella ricerca precedente: J. DANIELOU, «*Geschichtstheologie I. Begriffsbestimmung und Geschichte der Geschichtstheologie*», in M. BUCHBERGER – J. HÖFER – K. RAHNER, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, IV, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969<sup>2</sup>, 793-796, qui 796. Cf pure J.S. v. DREY, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. I. Philosophie der Offenbarung*, F. Kupferberg, Mainz 1844<sup>2</sup>, 3, dove affermava: «*als eine positive und historische Religion ist das Christentum zunächst nur historisch erkennbar*», e G. RUGGIERI, «*Concezioni dell'unità*», in A. MELLONI – D. MENOZZI – G. RUGGIERI, ed., *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Il Mulino, Bologna 1996, 487-515, qui 507-515.

<sup>31</sup> Cf F. FLÜCKIGER, «*Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*», in B. MOELLER, ed., *Die Kirche in ihrer Geschichte. IV. Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 1-97, qui 31, dove si precisa: «*Der erste, der die historische Betrachtungsweise in der Theologie konsequent angewendet hat, war der Begründer der (jüngeren) Tübinger Schule, Ferdinand Christian Baur*». Cf anche H. DE LUBAC, *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et Spes*», Jaca Book, Milano 1985<sup>2</sup>, 38-39, e M. FLICK, «*Teologia e storia*», 8. È chiaro che qui si parla della sezione protestante della Scuola di Tübingen. Ferdinand Christian Baur nacque nel 1792 e

(1902-1999)<sup>32</sup>, corresse, comunque, lo sforzo cattolico, già esistente, di riscoprire il senso della storia della salvezza, in «modo cristologico»: non a caso il libro che rese famoso Oscar Cullmann esibiva proprio il titolo di *Christus und die Zeit*. Se, dunque, da una parte, la teologia cattolica guardava con circospezione a eventuali contaminazioni esistenzialistiche presenti nella rifioritura di studi visibile attorno al concetto della *Heilsgeschichte*, non vi è dubbio che, dall'altra, essa si preparasse alla formazione di una nuova sintesi in teologia della storia con almeno due criteri guida, adesso in suo possesso: la consapevolezza di non aver mai avuto alle spalle una *theologia naturalis* completamente rescissa da una riflessione sulla storia della salvezza, e la possibilità di fissare la teologia della storia all'interno del rapporto preargomentativo tra essenza e storia, ossia tra *theologia* e *oikonomia*, senza dover, per questo, rinunciare al supporto proveniente dalla sua formalizzazione strettamente concettuale.

## 2.2 *Insostituibilità del primo articolo di fede*

Il rapporto, tuttavia, tra *theologia* e *oikonomia* per la riflessione cattolica non è sempre risultato indolore. La teologia cattolica, infatti, si è sempre «ferita» quando si è accostata alla storia, ricevendone, per così dire, un *vulnus* concettuale. A riconoscerlo per il proprio riflettere è lo stesso Joseph Ratzinger (\*1927). Mentre cinque anni dopo quella famosa conferenza di Schillebeeckx e quale risultato ultimo di una dettagliata ricerca sulla visione della storia in San Bonaventura (1217-1274) — non ancora interamente pubblicata — anche Ratzinger era convinto che la storia risultasse mediatrice verso l'essenziale contenuto della fede, più tardi, all'inizio degli anni Ottanta affermava che:

se è vero che vale nella teologia il *prae* dell'agire divino, che la fede in una *actio Dei* precorre ogni altra enunciazione, allora è messo in evidenza il primato della storia sulla metafisica. [...] Ciò dimostra ancora una volta che Dio ha potere sul tempo, e che il suo essere non ci diviene accessibile che attraverso il suo agire. [...] Di questo si deve innanzitutto parlare, prima che dell'uomo, del suo peccato e della sua ricerca del Dio di grazia<sup>33</sup>.

Ciò nonostante, qualche pagina dopo correggeva il tiro dicendo che:

io oggi insisterei più di quanto s'è fatto qui, di fronte all'importanza fondamentale dell'«è», sull'insostituibilità e la posizione primaria dell'ontologico e quindi della metafisica come fondamento di qualsiasi storia. [...] Il fatto che il primo articolo di fede costituisca il fondamento di tutta la fede cristiana, implica teologicamente il carattere fondamentale delle affermazioni ontologiche e l'impossibilità di rinunciare all'elemento metafisico, cioè al Dio creatore che precede ogni divenire<sup>34</sup>.

Secondo Ratzinger, insomma, «fra i cattolici [...] non ci si era mai liberati del tutto da un certo disagio di fronte alla pretesa dell'elemento storico in teologia. Ora sembrava ce ne si potesse affrancare, ritraendosi dalla *Historie* nella *Geschichte* e rimettendo l'*Historie* agli storici, come campo di manovra privo ormai di ogni pericolo»<sup>35</sup>. Il problema per la teologia della

---

morì nel 1860: cf U.H. KÖPF, «Baur, *Ferdinand Christian*», in W. KASPER, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, II, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1996, 95-97.

<sup>32</sup> Oscar Cullmann (Strasburgo 1902, Basilea 1999) è uno dei più famosi teologi del XX secolo. Ha insegnato all'Università di Basilea a e Parigi, presso la Facoltà di teologia protestante e alla Sorbona. È stato invitato come «osservatore» al Concilio Vaticano II, ospite dell'allora Segretariato per l'Unità dei Cristiani.

<sup>33</sup> J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 137-138.

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 143. Completamente agli antipodi è la posizione di E. SEVERINO, *Nascere. E altri problemi della coscienza religiosa*, Rizzoli, Milano 2005, 139-157.

<sup>35</sup> J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, 129.

storia della salvezza portava, insomma, solo questo nome: «storia», e a ben pensare è pure un problema che, se non sufficientemente chiarito, rischia di adombrare persino la corretta comprensione degli articoli sesto e settimo del Simbolo della fede, oggetto di questo nostro V Simposio. Dobbiamo, dunque, compiere un passo ulteriore al fine di osservare la reazione della teologia cattolica dinnanzi al conio conciliare del concetto di *historia salutis*.

### 3. Storia: *locus e tempus* dell'azione di Dio

È risaputo che la prima reazione prese la forma di un'impresa editoriale colossale titolata a proposito «*Mysterium Salutis*», di cui la teologia cattolica, particolarmente europea, è stata «viziata» da quarant'anni a questa parte. Il giudizio positivo, però, non è sempre stato unanime. Solo tre anni fa, per esempio, il teologo di Nimega Georg Essen (\*1961), in un libro veicolato in Italia per la redazione di Giuseppe Ruggieri (\*1940), bolla l'intero impianto dell'opera affermando che la cornice storico-salvifica, che l'avrebbe dovuta sostenere, non fa altro che giustapporre in essa la teologia della storia al pensiero storico moderno<sup>36</sup>. Ma al di là di queste critiche, a volte peregrine, è indubitabile l'acquisizione teologica post-conciliare secondo la quale la storia è considerata il *locus* e il *tempus* in cui l'Onnipotente agisce normalmente attraverso la Provvidenza e in cui ha insuperabilmente operato la salvezza attraverso l'incarnazione storica di Gesù Cristo<sup>37</sup>. La critica di Essen, per esempio, si elude da sé, semplicemente osservando il cambio di paradigma registrato a partire dal Concilio Vaticano II, la cui teologia non si serve più (soltanto) del binomio essenza-di-Dio e storia-sacra, bensì di quello dichiaratamente cristologico Parola-di-Dio e storia<sup>38</sup>. A livello più propriamente speculativo tale problema fonda la teologia della storia non muovendo più da una teologia dei possibili, ma dal concreto è fattuale ordine storico-salvifico, attraverso una dichiarata prospettiva cristologica mantenuta in sottofondo<sup>39</sup>. Ed è proprio quest'ultima che ci permette di formulare ora la proposta di tre tesi con le quali poter osservare tutta la ricchezza che spetta alla teologia dell'*historia salutis* nell'illuminare gli articoli sesto e settimo del Simbolo di fede.

---

<sup>36</sup> «La strada venne indicata dall'opera dogmatica cattolica in più volumi intitolata *Mysterium salutis*. [...] Si ha l'impressione che qui la teologia della storia sia semplicemente giustapposta al pensiero storico moderno»: G. ESSEN, «“Tutto vacilla!”. La coscienza moderna della storia come crisi della teologia cattolica nel XIX e XX secolo», in G. RUGGIERI, *Le Chiese del Novecento*, Nuovi Saggi Teologici 57, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, 17-54, qui 36.

<sup>37</sup> Sorprende lo spazio ancora permesso nelle Riviste alla firma di taluni Studiosi (?), i quali discreditano la possibilità di utilizzare la «storia» quale «*locus theologicum*». In alcuni, come si legge in A. ZIPPOR (pseudonimo!), si constata addirittura la leggerezza del neofita ancora igneuno per ciò che comporta l'accertamento serio delle fonti d'Archivio (cf A. ZIPPOR, «GIANLUIGI PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*», *La Civiltà Cattolica* 154 (2003) n. 1, 655-657). Altri, invece, lasciandosi andare all'acredine loro consentanea, la reputano perfino una «mancanza di creatività teologica» (cf F. RAURELL, «Harnack nella crisi modernista italiana», *Laurentianum* 46 (2005) 67-207, qui 101-102, nota 66) dimentichi, forse, di essere caduti nella stessa aporia e di starci già da molti anni: cf G. PASQUALE, «FREDERIC RAURELL, *L'Antimodernisme i el Cardenal Vives i Tutó*», *Gregorianum* 82 (2001) 604-606.

<sup>38</sup> Cf D. HERCSIK, *Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre*, Theologie: Forschung und Wissenschaft 15, Lit Verlag, Münster 2005, 30-31, e B. FORTE, «Le prospettive della ricerca teologica», in R. FISICHELLA, ed., *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 419-429.

<sup>39</sup> Cf G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Diaconia alla Verità 11, Edizioni Paoline, Milano 2002, 161-162.

### 3.1 Prima tesi. «Salì al cielo» ovvero l'eterno si fa carico del tempo

Dobbiamo innanzitutto precisare che l'ascensione di Gesù al cielo diventa teologicamente comprensibile se la realtà «cielo» e «ascensione al cielo» vengono tra loro inscindibilmente connesse. Infatti, solo dando per scontata tale connessione risulta comprensibile il senso cristologico e personale solidamente ancorato alla storia dell'articolo di fede stesso. Ora, proprio la Tradizione e la migliore riflessione speculativa da essa prodotta nei secoli, affermano chiaramente che la Trinità offre alla storia e al suo divenire circolare di *exitus* e *reditus*<sup>40</sup> la norma fondamentale che è Gesù Cristo. In questo modo l'apertura intrinseca che la storia offre alla salvezza nel presente, viene adesso interpretata come possibilità offerta in Gesù Cristo di realizzare un'esistenza autentica di ritorno al principio primo. Gesù è la via inseritasi nella storia come apertura assoluta, quindi come apertura valida per sempre e per tutti, proprio perché in lui l'universale eterno e il concreto storico si sono inscindibilmente uniti non in una liberazione dalla storia, ma in una liberazione operata dalla storia per la salvezza.

Il sesto articolo del Simbolo intende, dunque, affermare che Gesù Cristo *via revelata* e *lex nova* «deve», in qualche modo, rientrare al cielo affinché la storia umana — l'unica effettivamente controllabile — eviti di implodere nel non-senso della sua autosufficienza. E questo per due semplici ragioni: innanzitutto, perché il processo della storia è incapace di produrre ciò che la salvezza offre essenzialmente all'uomo; poi, perché questa salvezza è sempre una perfezione di salvezza per il fatto che la fine del processo che dà salvezza e la perfezione coincidono. Mi spiego ricorrendo qui al principio guida di Tommaso d'Aquino (1225-1274) che afferma: *omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur*<sup>41</sup>. Rispetto alla prima ragione, ciò che adesso viene ammesso come salvezza non è una realtà che l'uomo accoglie in lui e rende sua, alla stessa maniera con cui egli accoglie in sé la materialità del mondo, bensì la sua salvezza è e rimane la realtà di un *Altro*. Non è l'uomo che assimila la *propria* salvezza, ma è lui che si assimila alla *sua* salvezza, a quella Dio. Il processo della storia genera, dunque, l'uomo che ha bisogno di una salvezza che egli non può darsi da se stesso. Come direbbe ancora Tommaso la salvezza si trova sempre al-di-fuori della storia (*principium ab extrinseco sumit*)<sup>42</sup>, ovvero nella realtà trascendente di Dio (*terminatur ad rem*)<sup>43</sup>, di modo che se l'uomo è l'origine e il senso della *sua* storia, Dio è l'origine e il senso dell'uomo.

---

<sup>40</sup> La creazione comporta necessariamente un intervallo metafisico tra il momento in cui l'essere finito è dato a se stesso e quello in cui per il suo atto libero, determina il significato della sua esistenza. Tra questi due momenti si svolge tutta la storia. L'essere creaturale è caratterizzato da questa duplice relazione metafisica: «*exitus a primo principio*» e «*reditus in principium*». Questo primo momento fondatore della storia mette in luce una ineluttabilità della storia stessa (eterna e temporale), ossia la tendenza che l'evento umano ha di passare continuamente dall'unità alla molteplicità. Secondo Tommaso, l'evento temporale è immagine di quello primordiale allorché viene interpretato in se stesso come molteplicità e moltiplicazione, sia nel suo movimento di *exitus* che in quello di *reditus* e questo al fine di evitare una visione eccessivamente cronologica dell'emanazione. Da questa prospettiva, il processo di moltiplicazione consiste nel passaggio in un sempre ulteriore «più» *quantitativo*, per cui il progresso verso la perfezione appare, semplicemente, come un «essere fecondi». *La durata creaturale*, a sua volta, è compresa in questa duplice relazione di origine e finalità: è un presente che si estende tra queste due relazioni che l'attraversano e lo compenetrano, è un presente che incessantemente viene (*origine ab alio*) e che continuamente va (*reditus*): cf TOMMASO D'AQUINO, I<sup>a</sup>, q. 73, a. 1, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, V, Typographia R. Garroni, Romae 1888, 187a [d'ora in poi STh].

<sup>41</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 106, a. 3, STh, IX, 400b.

<sup>42</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 4, c. 11, in *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum opera omnia ad fidem optimarum editionem*, V, P. Fiaccadori, Parmae 1867 [Photolithographice Reimpressa New York 1948-1949], 304b.

Dalla seconda ragione, quella che proclama il raggiungimento perfetto della salvezza alla fine della storia, affiora la base per una dottrina teologica della salvezza e per una interpretazione della storia proprio in quanto storia della salvezza. A sapere: risalta il fatto che la fine (*finis*) e la perfezione (*perfectio*) coincidono, e che, d'altra parte, il te/loj è contenuto nell'a)rxh/. Anche in questo caso ci viene incontro Tommaso, il quale non descrive l'opera della salvezza compiuta definitivamente in Cristo come una fine realizzata *in un modo immanente alla storia* (che un giorno potrebbe passare), né come *una fine da realizzarsi in un modo immanente la storia* (come se dovesse sorpassare l'evento di Cristo), bensì come *l'apertura di una possibilità alla vera esistenza storica: «initiavit nobis viam novam»*<sup>44</sup>. La natura (assoluta) del cristianesimo è definita, allora, come l'apertura di una via e significa dunque un'apertura assoluta che, però, sfocia, per così dire, «necessariamente» nel *reditus* di Gesù Cristo nei cieli alla destra del Padre e con lui di coloro che lo hanno scelto quale via della perfezione di salvezza, raggiungibile certamente nel tempo, ma mai, per il momento, con la pienezza di essere con Lui in cielo<sup>45</sup>.

### 3.2 Seconda tesi. «Siede alla destra di Dio Padre onnipotente» ovvero la non-indifferenza di Dio dinanzi alla storia

Il sesto articolo del Simbolo confessa pure che Gesù Cristo siede adesso alla destra di Dio Padre onnipotente. Vogliamo qui pensare che esso professi l'intronizzazione di Gesù Cristo nella gloria segnato dalle stigmate della passione che egli ricevette *sub Pontio Pilato* nel tempo degli uomini<sup>46</sup>. Si apre allora un'ipotesi che urta con la mentalità moderna, la quale si lascia per lo più guidare dall'idea che l'eternità sia come saldamente unita alla sua stessa immu-

<sup>43</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 2, STh, VIII, 11b.

<sup>44</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, Compendium Theologiae, l. 1, c. 2, in Opuscola theologica. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum opera omnia ad fidem optimarum editionem, XVI, P. Fiaccadori, Parmae 1888 [Photolithographice Reimpressa New York 1948-1949], 1b.

<sup>45</sup> Tommaso va ancora più in là. L'evento trinitario primordiale non è solamente esemplare e origine rispetto al processo temporale, ma la causa medesima di questo evento: *primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis*. Questo non si applica solamente alla processione delle cose a partire dalla loro origine (come il termine *processus* potrebbe indurre a pensare), ma ugualmente al loro ritorno. Emanazione e ritorno riflettono insieme, come un'unità, l'evento primordiale senza che questo debba far immediatamente pensare che un tempo di ritorno succeda o succederà a un tempo di emanazione. Emanazione e ritorno designano in Tommaso le due dimensioni dell'esistenza finita, la quale determina ogni «adesso» temporale. L'evento finito si trova, come un tutto, sotto la legge della somiglianza: cf TOMMASO D'AQUINO, I<sup>a</sup>, q. 45, a. 2, STh, IV, 465a; I<sup>a</sup>, q. 45, a. 6, STh, IV, 474b.

<sup>46</sup> A proposito di cronologia cristiana, si deve adesso precisare che Dionysius Exiguus (470-540 ca.), monaco scita vissuto a Roma nella prima metà del VI secolo, per non segnare gli anni della salvezza con il nome di un feroce persecutore (Diocleziano), sostituì l'era dei martiri con l'era di Cristo e fu il primo a segnare l'era cristiana dalla nascita di Gesù Cristo, che — secondo i suoi calcoli — sarebbe avvenuta il 25 dicembre dell'anno 753 dalla fondazione di Roma. Dunque, il primo anno della nuova era sarebbe stato l'anno 754 *ab urbe condita*. Ciò nonostante, gli studiosi ritengono che Dionigi abbia ritardato di almeno sei, sette anni la nascita di Gesù che, in realtà, sarebbe avvenuta prima dell'anno 750 dalla fondazione di Roma, ossia almeno un'Olimpiade prima. Secondo il vangelo di Matteo 2,1 «Gesù nacque a Betlemme di Giudea al tempo del re Erode». Ora Erode il grande, nato verso il 73 a.C., morì il 4 a.C.: pertanto, la nascita di Gesù deve essere anticipata di sei, sette anni. Scrive, a questo riguardo, J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, John Knox Press, New Jersey 1964, 73: «The birth of Jesus must have been before death of Herod in the spring of 4 B.C., and it might have been in midwinter 5/4 B.C., say perhaps in December 5 B.C.». Cf anche *Dionysii Exigui [...] opera omnia*, in J.-P. MIGNÉ, ed., *Patrologiae cursus completus [...] series latina*, LXVII, Lutetiae Parisiorum, Paris 1865, 483-494; M. RICHTER, «Dionysius Exiguus», in G. KRAUSE – G. MÜLLER, ed., *Theologische Realenzyklopädie*. IX. *Dionysius Exiguus-Episkopalismus*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1982, 1-4.

tabilità: Dio ci appare quasi prigioniero della sua pianificazione eterna perché in lui «essere e divenire» non si mischiano affatto<sup>47</sup>. Anche in questo caso il sesto articolo del credo prende nuova luce dalla teologia dell'*historia salutis* se, in considerazione di questa, il sedere alla destra di Dio da parte del suo Figlio Gesù Cristo implica che, adesso, Dio non possa più rimanere «in»-differente alla storia degli uomini, pur ammettendo a priori che in lui non sia entrato alcunché di differenza. Questa esplicitazione dell'*articulus Symboli* promana da un duplice ordine di considerazioni.

In primo luogo dal concetto rivelato di eternità. Essa non è l'elemento primordiale che esisteva prima del cominciare del tempo<sup>48</sup>, ma è, invece, il fattore completamente diverso da esso, ciò che si contrappone a ogni tempo transeunte come al suo oggi, risultando realmente odierno nei suoi confronti; essa non è inceppata in un «prima» e in un «dopo», ma è piuttosto la potenza del presente di Dio pulsante in ogni tempo. Dal momento dell'incarnazione Dio ha, infatti, come afferrato il tempo al preciso momento dell'esistenza umana di Gesù, cosicché in lui l'Eterno si è sobbarcato il tempo. «In Gesù — osserva Ratzinger — noi poveri esseri temporali possiamo interloquire [*sic!*] un essere pure temporale, un nostro con-temporaneo; ma

---

<sup>47</sup> Cf A. MILANO, «“Nulla è impossibile a Dio” (Lc 2,37). L’“immutabilità” di Dio nella luce del “mistero pasquale” di Cristo», in M. HAUKE – P. PAGANI, ed., *Eternità e libertà*, 501. Collana della Facoltà di Teologia di Lugano 1, Franco Angeli, Milano 1998, 169-228, qui 182-194, e G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Il Pellicano Rosso. Nuova Serie 26, Morcelliana, Brescia 2005, 85-110 [copia interamente ripresa (!) da ID., *Dio può soffrire?*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 14, Morcelliana, Brescia 2004, 153-205.

<sup>48</sup> Intendo richiamarmi qui all'antiaristotelismo oggettivo-metafisico di Bonaventura, il quale nega di fatto la dottrina dell'eternità del mondo (cf J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991, 280-281, e ID., «Ewigkeit II. Theologisch», in M. BUCHBERGER – J. HÖFER – K. RAHNER, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, III, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969<sup>2</sup>, 1268-1270, qui 1270) perché con ciò «significava pervertire tutta la Scrittura»: M. MANTOVANI, «Tommaso d'Aquino sulla creazione “de nihilo” a “ab initio temporis”». Un commento continuo e progressivo al Concilio Lateranense IV: contributo unitario e di genere vario», *Salesianum* 60 (1998), 729-757; 61 (1999), 279-306, qui 750; cf anche *ibid.*, 737-751; F. DE ASIS CHAVERO BLANCO, «Initium salutis. Aproximación a la teoría bonaventuriana de la creación», *Estudios franciscanos* 101 (2000) 1-72, qui 4-14, e H.J. DELBOSCO, «Platonismo y aristotelismo», *Sapientia. Revista tomista de filosofía* 55 (2000) 279-286. Nota, invece, A. RODOLFI, «“Ex nihilo id est post nihilum”». Alberto Magno e il dibattito sull'eternità del mondo», *Nuovi studi medievali* 40 (1999) 681-704, qui 682-683, che «il dibattito *de aeternitate mundi* e più in generale il quadro teorico del XIII secolo» è «caratterizzato da una struttura triadica: da un lato, la “destra”, ossia i teologi francescani più qualche teologo secolare, un “centro”, di cui farebbero parte Tommaso d'Aquino, i primi tomisti, e Alberto Magno, infine, la “sinistra”, rappresentata da Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e gli altri esponenti della facoltà delle arti». Per questa suddivisione, però, l'autrice dipende da quanto aveva già detto F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Editions Peeters, Louvain – Paris 1991<sup>2</sup>, 383. Ratzinger, inoltre, circoscrive una seconda e terza sottodivisione dell'antiaristotelismo «profetico-escatologico» bonaventuriano. Innanzitutto, vi è quello da considerarsi come opposizione all'aristotelismo appannaggio dei teologi a lui contemporanei, ossia l'*antifilosofismo*; sotto questo profilo, Bonaventura prendeva nettamente le distanze da una filosofia che misconosce la propria funzione, si rende autonoma e diviene in questo modo il segno escatologico della sventura. Quindi, il Dottore Serafico realizza un ultimo inasprimento di tipo *antiscolasticista* — nel quale confluiscono motivi francescani, gioachimiti e dionisiani — e preannuncia una pura teologia basata sull'autorità: cf J. RATZINGER, *San Bonaventura*, 287-292; 298-300, che contestualizza storicamente questa affermazione in ID., «Der Wortgebrauch von natura von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura», in P. WILPERT, ed., *Miscellanea Mediaevalia*. II. *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Gruyter, Berlin 1963, 483-498, qui 485-492, e ID., «Wesen und Weisen der Auctoritas im Werk des heiligen Bonaventura», in W. CORSTEN – A. FROTZ – P. LINDEN, ed., *Die Kirche und ihre Ämter und Stände*, Fs. seiner Eminenz dem hochwürdigsten Herrn Joseph Kardinal Frings Erzbischof von Köln zum goldenen Priesterjubiläum am 10. August 1960 dargeboten, Bachem, Köln 1960, 58-72.

ancora in lui, che è tempo al par di noi, veniamo in contatto con l'Eterno, perché egli è tempo come noi ma anche eternità come Dio»<sup>49</sup>.

In secondo luogo l'esplicitazione storico-salvifica dell'*articulus Symboli* promana dalla considerazione teologica che afferma Gesù Cristo «seduto alla destra di Dio». Anche in questo caso vediamo come la teologia dell'*historia salutis* illumina adeguatamente questo sesto articolo di fede. Poiché in Cristo Dio si lega in un modo essenzialmente insuperabile alla creazione, così profondamente che egli non stabilisce meramente qualcosa di originato al di fuori di sé — dal quale egli stesso non verrebbe minimamente sfiorato — bensì l'origine di ciò che è originato si trova all'interno della sfera di Dio stesso<sup>50</sup>, ugualmente la storia non è per lui un gioco d'amore con se stesso, proprio perché l'avvenuta ascesa del proprio Figlio alla sua destra comporta che «qualcosa che sia accaduto storicamente sia stato messo al riparo in Dio e quindi che Dio stesso sia nell'eternità, nella e con la diveniente e divenuta libertà creata»<sup>51</sup>. Qui non si parla, evidentemente, di un'entrata del divenire in Dio<sup>52</sup>, ma si riconosce che la scelta tra una delle due seguenti possibilità risulta, teologicamente, quasi obbligatoria: o si parla esplicitamente dell'assolutezza-superiorità e dell'immutabilità di Dio rispetto alla storia, o si deve necessariamente ipotizzare che si debba parlare di «Dio *nella* storia»<sup>53</sup>. Ci si chiede, pertanto, a ragione: in questo modo viene distrutta l'assolutezza di Dio?

La risposta è negativa perché è evidente che con la libertà creata dell'uomo, Dio pone liberamente quella libertà non in opposizione alla sua onnipotenza, bensì adeguatamente come opera della sua onnipotenza<sup>54</sup>. Positivamente, poi, la storia non si fonda in un decreto sovra-storico di Dio, ma «nella storia, che è Dio stesso»<sup>55</sup>. Dio, infatti, non decide di passare dal suo «essere» al «divenire», di collocare la storia nell'operato, come se fosse libero di dare e di ricevere, bensì egli è, in un certo senso, storia, dispensante e ricevente. Egli non decide di inaugurare un dialogo d'amore, ma egli è tale dialogo. Il che significa: solamente un Dio trinitario («in sé») può rendere *pensabile* il Dio della storia, o, al contrario: il Dio della storia, come è

---

<sup>49</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 5, Queriniana, Brescia 1971<sup>3</sup>, 259-260. Con il [sic!] redazionale mi sono permesso di rilevare l'imprecisione nella traduzione eseguita dal tedesco da EDOARDO MARTINELLI, richiedendo obbligatoriamente il verbo «interloquire» la preposizione «con», come si può constatare facilmente da un confronto con il testo in originale [ID., *Einführung in das Christentums. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968].

<sup>50</sup> Cf G. GRESHAKE, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986, 42-46, che qui dipende certamente da N. Cusano (1401-1464) e da J. Eckhart (Meister) (1260-1328 ca.) e che, per questo, utilizziamo in parte in quest'ultima sezione.

<sup>51</sup> «Es wird darin offenbar, daß etwas geschichtlich Gewordenes in Gott hineingeborgen wird und daß somit Gott selbst in Ewigkeit der an und mit geschöpflicher Freiheit Werdende und Gewordene ist»: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Wingen, Essen 1969, 345.

<sup>52</sup> Cf G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, 271-276.

<sup>53</sup> Per fare un esempio a tal proposito, resta per questo ambigua l'affermazione di P. SILLER, «Gotteslehre», in H. VORGRIMLER – R. VANDER GUCHT, ed., *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, III, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1970, 11-21, qui 15, secondo il quale «Gott hat eine Geschichte. Das ist ein fundamentale Paradox des christlichen Glaubens», proprio perché non viene precisata la corretta, o meno, interpretabilità di tale affermazione.

<sup>54</sup> Cf G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 347.

<sup>55</sup> La risposta positiva alla questione che si pone, per esempio, Greshake è quella «daß die Geschichte nicht gründet in einem übergeschichtlichen Dekret Gottes, Geschichte zu machen, sondern daß sie “gründet” in der Geschichte, die Gott selbst ist»: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 347.

presentato dalla Scrittura, ci *rivela* qualcosa dell'essenza stessa di Dio<sup>56</sup>. Benché non sia possibile comprenderlo fino in fondo, noi dobbiamo pensare all'amore intratrinitario come a un'essenza di «storia» e non come «eterno ritorno dell'uguale». Tuttavia, poiché Dio è *amore*, egli può guadagnarne, il che significa anche che l'acquisizione della storia con gli uomini è per lui un «di più». Egli può solo guadagnarne, senza perdere certamente nulla<sup>57</sup>. Il che è adeguatamente significato proprio dall'affermazione cristologica che Gesù Cristo «siede alla destra di Dio Padre onnipotente».

L'unico vero analogato che aiuta la teologia nella comprensione credibile di questo meraviglioso mistero rimane, però, solamente l'amore<sup>58</sup>. Intendo dire che l'opzione teologica di ipotizzare che l'essenza dell'amore di Dio sia in qualche modo storia, è necessitata dal fatto di non dover ricadere nella banalità di doverla pensare, invece, — in quanto altra unica rimanente ipotesi — alla stregua di un eterno ritorno dell'amore su se stesso. Così, il senso di quello che la Bibbia designa come ciò che è accaduto una volta per tutte (Eb 9,12) va inteso non tanto nell'accezione di «successo, accaduto» (*geschehen*) — quasi che la storia sia l'esibizione di un combattimento il cui esito appaia alle spalle dell'accadimento — ma nell'accezione di ciò che è «sucedente, di quello che adesso succede» nel tempo (*geschehend*), all'interno del quale il Signore Gesù realizza il suo compimento per tutti i tempi e per ogni tempo, in questo modo avvalorato, del mondo degli uomini<sup>59</sup>.

Questo implica che la storia già presente in Dio — in qualche modo ammainata (1Cor 7,29) nella persona di Gesù Cristo seduta stigmatizzata ma gloriosa alla sua destra — deve essere vista dall'uomo non sul modello di un principio posto dietro di lui, ma come un compito liberante posto davanti all'uomo stesso, offerto come un dono proveniente dal futuro e attuabile attraverso il discepolato nella storia, quindi come un compito prodotto e svolto nella cooperazione con Gesù Cristo<sup>60</sup>. Poiché, però, l'evento di Gesù accaduto una volta per tutte, il discepolato nella storia dei cristiani e, soprattutto, il tempo nel quale il credente esercita la sua libertà in quanto dono proveniente dal futuro, sono tutti fatti storici cronologicamente databili, l'articolo sesto del Simbolo di fede si appoggia, sapientemente, sul settimo, spostando l'accento della riflessione dall'analisi sulla storia, a quella sul tempo, e comunque permanendo in un'ottica essenzialmente cristologica.

---

<sup>56</sup> Cf L. SARTORI – S. NASH-MARSHALL, ed., *Per una metafisica dell'amore*, Quaderni di Studi Ecumenici 10, Istituto di Studi Ecumenici, Venezia 2005, 268-281.

<sup>57</sup> «Gott beschließt nicht, aus seinem "Sein" ins "Werden" zu treten, Geschichte ins Werk zu setzen, frei zu geben und zu empfangen, sondern er *ist* Geschichte, Freigeben-der und Empfangender. Er beschließt nicht, einen Dialog der Liebe zu eröffnen, sondern er *ist* dieser Dialog. Das heißt: Nur ein trinitarischer Gott ("in sich") kann den Gott der Geschichte *denkbar* machen, oder umgekehrt: Der Gott der Geschichte, wie die Schrift ihn vorstellt, *offenbart* uns etwas von Gottes Wesen selbst. [...] Ohne es durchschauen zu können, müssen *wir* die innertrinitarische Liebe Gottes denken als eine Weise von "Geschichte", nicht als "ewige Wiederkehr des gleichen". [...] Aber weil Gott *Liebe* ist, kann er gewinnen, bedeutet auch der Ertrag der Geschichte mit den Menschen für ihn ein "Mehr". Er kann gewinnen, aber nichts verlieren»: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 347-348. Questa affermazione è rinvenibile anche in altri scritti dell'autore come, per esempio, in ID., *Der dreieine Gott*, 277, dove scrive che «das evolutive Werden wie auch die menschliche Geschichte, ihren "Ort" in der Trinität haben», oppure in ID., *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 221-222.

<sup>58</sup> Quasi fosse un «testamento teologico» è mirabile e certamente ricco di «creatività teologica» il contributo di L. SARTORI, «Il tempo splendore di Dio. Per una teologia della storia», in R. De ROSSI, ed., *La variabile tempo. Atti del ciclo di conferenze dell'Anno Accademico 2004-2005*, Nuovi Quaderni Mazziani 6, Casa Editrice Mazziana, Verona 2005, 47-59.

<sup>59</sup> Cf G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 352.

<sup>60</sup> Cf G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 352-353, e ID., *Der dreieine Gott*, 298-300.

### 3.3 Terza tesi. «Di là verrà a giudicare i vivi e i morti» ovvero il peso eterno della nostra libertà

Quando si parla del giudizio dei morti alla fine dei tempi, *teologicamente* non si può parlare di un «prima», di un «adesso» e di un «poi», muovendo da una comprensione storica e temporale dal basso, perché il tempo non può essere altro — da quanto si è fin qui detto — che il tempo di Cristo, e si deve dunque partire, anche per quest'altro articolo di fede, sempre da un approccio di indole cristologica. Tornano utili alcune considerazioni fatte, a questo proposito, da K. Barth (1886-1968), secondo il quale il tempo del giudizio di Cristo è il tempo che «Dio ha per l'uomo»<sup>61</sup>. In Cristo, osserva Barth, Dio ha elevato il tempo diveniente e transeunte dell'uomo, trasformandolo da tempo della dissipazione e del disimpegno in un tempo nuovo, tuttavia da intendersi come genuina *presenza* del presente di Dio<sup>62</sup>, a partire dalla quale Cristo offre anche il vero passato e l'autentico futuro, «a tal punto che nel suo consegnarsi all'umanità Dio sempre presente unisce a sé le estasi fluttuanti del tempo»<sup>63</sup>.

La certezza del giudizio dei vivi e dei morti alla fine dei tempi, tuttavia, non implica che il tempo di Cristo debba, per così dire, «inghiottire» tutti gli altri tempi della storia rendendo i credenti, a guisa della riflessione kierkegaardiana al riguardo, «contemporanei» a Gesù Cristo stesso, ai profeti e agli apostoli, ossia annullando qualsiasi differenza reale e cronologica che lo scorrere incessante degli accadimenti e della storia della libertà umana necessariamente comportano, annullando cioè l'attesa reale del tempo escatologico<sup>64</sup>. Quando, allora, il settimo articolo del Simbolo di fede afferma che dal cielo Gesù Cristo «verrà a giudicare i vivi e i

---

<sup>61</sup> G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 74; cf anche K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*. II/1. *Die Lehre von Gott*, EVZ-Verlag, Zollikon – Zürich 1958<sup>4</sup>, 689-690; 696-698. Leggendo l'interpretazione di E. Jüngel (\*1934) circa l'affermazione barthiana «Gott hat Zeit, gerade weil und indem er Ewigkeit hat» (*ibid.*, 689), riappare il problema e l'aporia inerenti l'eventuale entrata o presenza in Dio del divenire della storia, affrontato mediante l'analisi delle categorie temporali. Secondo Jüngel, infatti, l'essere di Dio consiste nel «dire di "sì"» a se stesso, che corrisponde a un darsi tempo in quanto evento duraturo, ossia eterno. Ne consegue, tuttavia, che l'eternità con cui Dio è presente a se stesso — lo spazio e tempo che Dio continuamente si apre — non sono estranei alla storia se, come diceva Barth, «aus der babylonischen Gefangenschaft des abstrakten Gegensatzes zum Zeitbegriff muß der theologische Ewigkeitsbegriff befreit werden» (*ibid.*, 689). Secondo Jüngel, insomma, chi pensa Dio storicamente — giacché questo è l'unico modo con il quale Dio si dà a conoscere all'uomo e l'uomo, pertanto, può *così* pensarlo — deve anche presupporre la possibilità del suo entrare nella storia perché «es muß andererseits Gottes Sein im Blick auf dieses Werden und auf dieses Können gedacht werden, wenn anders es gelten soll, daß Gott sich *offenbart* hat. Es gilt also, auf jenen Fall Gottes *Geschichtlichkeit* zu denken»: E JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei KARL BARTH. Eine Paraphrase*, Mohr, Tübingen 1965, 106. Poiché è in Gesù Cristo che Dio ha tempo per gli uomini e visto che il predicato storico con cui Dio ha portato umanamente al linguaggio il suo essere si chiama Gesù di Nazareth, Jüngel conclude, permanendo nell'ottica barthiana, che Dio ci ha insegnato a capire cristologicamente il rapporto della storicità dell'essere di Dio con i predicati storici, cosicché «man wird dieses Theologumenon als eine Kostbarkeit hochzuhalten haben, solange man nichts Besseres an seine Stelle zu setzen hat»: *ibid.*, 110. Cf anche A. MAFFEIS, «“Dio ha tempo per noi” (KD I/2, 50). Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth», in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – G.P. MONTINI, ed., *La fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1998, 89-130, qui 94-101.

<sup>62</sup> Immettendosi nella scia della riflessione di altri teologi, anche secondo Greshake il tempo dei quaranta giorni che va dalla risurrezione di Gesù Cristo alla sua ascensione al cielo gode di una singolare determinazione teologica: si tratta di un *evento databile* della storia del mondo passata e, ciò nonostante, «in diesen vierzig Tagen hat die Ewigkeit sich unverhüllt in dieser Zeit Raum geschaffen», cosicché quel tempo era già tempo eterno e, per questo, non è un *unico passato datato*: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 74.

<sup>63</sup> «Weil es aber echte Gegenwart gibt, gibt es auch echte Vergangenheit und Zukunft, insofern der in seiner Zuwendung zum Menschen immer präsentische Gott die flüchtigen Zeit-Ekstasen zusammenhält»: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 71.

<sup>64</sup> Cf G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 72-73.

morti», il Credo non intende offrire una descrizione sul destino della storia del mondo e del suo futuro finale, quanto invece sul significato dell'intervallo di tempo attuale che è storico-salvifico, come spazio di tempo posto all'*interno* della storia del mondo. Questa è, infatti, la spiegazione del perché la prima parusía non è stata anche l'ultima<sup>65</sup>!

In realtà in questo articolo del Simbolo sporge un'analogia tra il «di più» che la storia umana rappresenta per Dio — una volta che è da lui custodita in Gesù Cristo collocato alla sua destra — e il «non ancora» che caratterizza la storia dopo Cristo, la nostra storia prima del giudizio finale. L'analogia è questa: se si prende sul serio il fatto che l'uomo è *partner* di Dio nella storia e nell'accadere stesso della Rivelazione, con l'uomo *assieme* a Cristo la storia va avanti<sup>66</sup>, in un modo tale che «il “non-ancora” dell'intervallo di tempo attuale non è contrassegnato da un segno meno, bensì anche questo tempo ha l'indizio del più»<sup>67</sup>. Si può anche dire che il «di più» di Dio è il «di più» del tempo della Chiesa perché è il «di più» di Cristo, il quale è entrato con un nuovo «adesso» puntuale, irrompendo nella storia non meramente come un punto nuovo collocato in un «quando» qualsiasi del suo progredire, bensì come punto di svolta principale che ha spezzato la sua continuità e ha segnato l'inizio di una storia nuova permanentemente così giudicata per i vivi e per i morti perché, come dice l'Apostolo, «le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (Ap 21,5)<sup>68</sup>.

Tutto ciò conferma ancora una volta l'infinita preminenza del singolo individuo sull'elemento universale. Il mondo cammina sull'unità incentrata sulla persona. È l'intero complesso che riceve un senso dal singolo, e non viceversa. Il capirlo giustifica una volta ancora l'apparente positivismo della cristologia, vale a dire quella convinzione, scandalosa per gli uomini d'ogni tempo, che fa assurgere un singolo individuo — Gesù Cristo — a centro della storia e del tutto mediante il giudizio finale che egli avrà su ogni vivente e su ogni morto. Tale ultima parola spettante al Figlio di Dio ci viene appunto a dire che lo stadio finale del mondo non è il prodotto d'un decorso naturale di forze anonime e senza volto, bensì il risultato di una responsabilità fondata sulla libertà di ciascuno. Qui, precisamente, affiora la sorprendente convinzione della teologia cattolica secondo cui la libertà della natura umana affermata in Cristo conferisce alla storia la sua validità e il suo valore di fronte all'eternità, in una misura tale che il frutto delle decisioni umane rimane offerto stabilmente al (non come!) costitutivo della storia, se non si vuole altrimenti pregiudicare il «non-confuso» di Calcedo-

---

<sup>65</sup> Si deve notare che l'autore lega la penetrazione della comprensione della Rivelazione — per Greshake si tratta di «scoprimiento» — a quell'essere dinamico che è caratteristico della storia *dove* avviene l'invio profetico della comunità credente. «Die Zwischenzeit kann also nicht nur ein kontemplatives Haben des neuen Seins in Christus und hoffendes Harren auf das letzte Aufdecken des Geschehenen bedeuten, sondern das “Aufdecken” der Offenbarung geschieht gerade *dynamisch in der Geschichte* durch die *prophetische Sendung* der Gemeinde. Damit ist auch der Grund erfaßt, weshalb die erste Parusie nicht auch gleich die letzte war»: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 83. Le sottolineature sono mie.

<sup>66</sup> Riprendendo una concezione storico-salvifica cara a J. Moltmann (\*1926), il futuro di Dio e quello della storia devono, quindi, in una concreta comprensione *storica* della verità, venir «pensati assieme», cosicché, come affermava lo stesso Moltmann, anche Greshake è convinto che bisogna «Gott und die Geschichte zusammendenken»: G. GRESHAKE, «Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie», in G. GRESHAKE – G. LOHFINK, ed., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Quaestiones Disputatae 71, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1975, 11-37, qui 24.

<sup>67</sup> «So ist das “Noch nicht” dieser Zwischenzeit nicht beherrscht vom Minus-Zeichen, sondern auch diese Zeit hat als Vorzeichen das Plus»: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 84.

<sup>68</sup> Cf G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, 242-243. La citazione scritturistica di riferimento è tratta da 2Cor 5,17.

nia<sup>69</sup>. Chi sceglie responsabilmente per il bene, insomma, non soltanto sceglie un posto per sé nell'eternità, ma, per questo, lascia nel tempo un'eco diffusiva del bene compiuto che non passa finché dura il tempo e che un «altro», prima o poi, ascolterà, incrociando quel bene inteso e, così, realizzato.

A questo proposito, proprio in battuta finale, il settimo articolo contenuto nel Simbolo della nostra fede esprime la necessaria distinzione tra il giudizio finale o universale e quello particolare. Infatti, almeno dal punto di vista della teologia della storia della salvezza non si può dire che ogni tempo e ogni epoca, presa per sé, possieda un senso definitivo. Tempi ed eventi anteriori ricevono il senso da altri posteriori. Ma in modo analogo si tramuta anche l'effetto futuro dell'azione cristiana: ogni epoca compiuta veramente nella fede provoca non solo degli effetti contemporanei, qui e adesso, ma anche degli effetti futuri. Se un cristiano si sottrae al suo compito, che è di inserirsi «come pietra viva nel tempio spirituale» (1Pt 2,5), egli viene a modificare in senso negativo e dannoso la missione di tutti coloro che avrebbero dovuto inserirsi al di sopra di lui. Per questo anche il «giudizio particolare» deve essere solo provvisorio, e l'umanità intera deve essere giudicata alla fine in un unico e indivisibile giudizio, sociale e individuale insieme, e posta sulla bilancia dell'eternità. Tuttavia, tutte le reciproche determinazioni e trasformazioni dei destini umani, anteriori e posteriori, restano subordinate al destino del Figlio fatto uomo, che tutte le domina. Egli solo sarà il giudice supremo, Egli e non il Padre, giacché il Padre «gli ha rimesso interamente la potestà di giudicare» (Gv 5,22)<sup>70</sup>.

«A giudicare i vivi e i morti»: ciò significa, dunque, che nessuno, all'infuori di Gesù Cristo, sarà incaricato di celebrare l'ultimo giudizio. Il che implica, a sua volta, che l'ingiustizia del mondo, pure di quello che attanaglia la nostra biografia, non potrà avere l'ultima parola, nemmeno nel senso che essa venga neutralizzata o spenta da un universale atto di grazia clemente<sup>71</sup>. Si avrà, invece, un'ultima istanza d'appello, che tutela i diritti della giustizia per poter così realizzare in pieno l'amore. Un amore che distruggesse la giustizia, infatti, creerebbe un'ingiustizia. Ma la giustizia di cui qui si parla è Gesù stesso, colui «che si è fatto nostra giustizia» (Fil 1,11; Ef 4,24). Il settimo articolo del Simbolo di fede, insomma, asserisce che Dio, l'Infinito, l'Ignoto, l'Eterno ha trasferito l'ufficio di giudice a uno solo che, essendo uomo, è anche nostro fratello. Il giudice, pertanto, non si farà incontro a noi come una persona ignota e forestiera, bensì come uno dei nostri, come uno che conosce e ha sofferto intimamente nella nostra natura umana. Gesù Cristo, l'unico che conosce gli angoli più segreti della nostra storia profana e di salvezza giudicherà i vivi e i morti, nessuno escluso, ma certamente questo incontro coinciderà per noi con la soddisfazione di poter finalmente vedere il colore degli occhi di colui che abbiamo atteso per una vita intera. E queste saranno per noi le sue parole: «Non temere, sono io» (Ap 1,17).

---

<sup>69</sup> Cf G. PASQUALE, «Sull'unicità della persona di Gesù Cristo. Un saggio di grammatica teologica», *Ricerche Teologiche* 14 (2003) 319-341, qui 335-340.

<sup>70</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1964, 59.

<sup>71</sup> Cf D. HERCSIK, «La Chiesa e la salvezza», *La Civiltà Cattolica* 156 (2005) n. 2, 531-544, e C. MILITELLO, *La Chiesa «il Corpo Crismato». Trattato di ecclesiologia*, Corso di Teologia Sistemica 7, Edizioni Devoniae, Bologna 2003, 743-750.