ĽUBOMÍR HLAD

RIFLESSIONI SULL'ESCATOLOGIA NEGLI SCRITTI MINORI DI HUGO RAHNER

EVROPSKÉ VZDĚLÁVACÍ CENTRUM PRAHA

Monografia II.indd 1 7/3/2014 2:43:20 PM

Recensori: Prof. Antonio Nitrola
Prof. José M. Millás, S.J.

Prima edizione

Copyright © 2014 ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.

Copyright © 2014 Evropské vzdělávací centrum, Praha
Roháčova 188/37, 130 00 Praha 3

Tutti i diritti sono riservati a norma di legge
e a norma delle convenzioni internazionali

Schema grafico della copertina: Bc. Martin Rampáček

Numero di pagine: 109

Stampa: Publica Nitra

Tiratura: 300 copie

ISBN 978-80-87386-17-0

PRELUDIO

Il pensiero di un qualsiasi autore non è contenuto soltanto nelle opere di chiave, ma talvolta emerge alla superficie anche dagli scritti minori. Essi completano e permettono di capire in tutta la sua larghezza e bellezza l'insieme del mondo del pensiero. Possiamo dire che il maggiore si nasconde nel minore e che il minore diventa la chiave per il maggiore. Perciò, nella monografia vogliamo guardare gli «scritti minori» di H. Rahner che presentano le idee principali della teologia kerygmatica, della quale H. Rahner è il maggiore esponente. Particolarmente queste opere minori svelano che la teologia kerygmatica è primariamente una «theologia cordis» e, cioè, possiede il potenziale di toccare il cuore dell'uomo. Da questo contatto nasce l'amore e la capacità del cristiano di vivere con il mondo, di portare avanti il dialogo con le sue strutture temporali, l'amore filiale verso la Chiesa madre, l'atteggiamento ludico, l'allegra serietà e umore, la devozione verso il prototipo della Chiesa – la Vergine Maria. Poiché l'uomo nuovo di Rahner nasce dal contatto con l'eternità, come dice lui stesso nella celebre frase: "predicate nuovamente l´escatologia nel sano spirito della dottrina ecclesiastica, e vedrete cristiani operosi e zelanti, intrepidi e generosi, porsi all´opera di questo mondo", anche la nostra rilettura e interpretazione delle opere minori di H. Rahner si svolgerà nell'ottica escatologica. Questo significa che in ogni opera presenteremo il rapporto tra l'escatologia e la prassi cristiana. Quest'operazione di baricentro faremo in ogni sua opera trattando della sua connessione con la teologia kerygmatica, dal punto di vista del contenuto e della forma, e del suo posto e significato nella discussione teologica del tempo. Tra gli scritti minori di H. Rahner possiamo annoverare i seguenti titoli: Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo (1943), Mater Ecclesia (1944), Homo ludens (1949), Maria e la Chiesa (1951).

Monografia II.indd 3 7/3/2014 2:43:20 PM

Monografia II.indd 4 7/3/2014 2:43:20 PM

CAPITOLO I

«Mater Ecclesia»

1.1 Carattere kerygmatico - dossologico dell'opera

Nel contesto delle riflessioni sulla Chiesa, basate sulle immagini simboliche interpretate dai Padri, si innesta anche la collezione degli inni del cristianesimo primitivo, introdotti e commentati da Hugo Rahner e intitolata *Mater Ecclesia*[1]. Anche quest'opera lascia trasparire un'evidente dimensione kerygmatica (cioè, si prefigge di ridestare i sentimenti e le emozioni per il cristianesimo, per le cose spirituali, portatrice dei quali non è nessun altro se non la Madre Chiesa). Il libro vuole essere un bel canto spirituale ed emotivo per gli uomini della mentalità occidentale moderna, come dice l'autore: «In queste pagine vogliamo cantare per gli uomini dei nostri giorni quegli inni del primo amore cristiano per la Chiesa»[2].

Ripresentando e cantando gli inni, che sono le testimonianze dell'amore e dell'entusiasmo primitivo, Rahner cerca di risvegliare l'amore, l'interesse, l'attinenza, l'adesione alla Chiesa, e ciò proprio nel tempo del disinteresse e della stanchezza per la Chiesa: «Infatti, in mezzo a tutte le sofferenze terrene, noi siamo pure diventati stanchi della Chiesa»[3]. Per raggiungere tale scopo, l'autore adotta la metodologia e la scelta del materiale da testi ricolmi di entusiasmo e di passione[4].

Se la logica intrinseca del progetto di Rahner è di infiammare i cuori ed invitare gli uomini al canto[5], l'autore cerca di svelare l'intima bellezza della Chiesa e può raggiungere questo sottolineando la sua vera dimensione, che viene racchiusa in nomi simbolici: Madre dei viventi, Chiesa dei dolori e infine Regina eterna. Infatti, ciò che rende la Chiesa più amabile e attraente

1 H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1975[2]; Orig. tedesco *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus den ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln-Köln 1944; (*ME*). L'introduzione di H. Rahner alla raccolta degli inni paleocristiani è una loro sintetica e teologicamente ricca elaborazione, dalla quale, oltre alla bellezza degli inni, traspare anche l'originalità del pensiero del nostro autore. Perciò la nostra esposizione si basa soprattutto su questo testo introduttivo di Hugo Rahner e quindi non facciamo un altro commento personale degli stessi inni e alla dottrina escatologica contenuta in essi.

2 *ME*, 7.

3 *ME*, 7.

4 «Ciò che ci ha guidati nella scelta è stato il concetto agostiniano del "genus grande", del "linguaggio sublime" dell'antica dizione, che quindi sgorga sempre dalle labbra quando il cuore è pieno di passione e la stessa prosa della predicazione o delle lettere è riempita di una magnificenza poetica che altrimenti traspare solo nelle opere poetiche. […] In questa linea si spiega anche il modo con cui abbiamo distribuito in versi dei brani di per sé prosaici, cioè, per rendere percettibile nella forma esterna della parola lo slancio che informa il linguaggio entusiastico della Chiesa»; *ME*, 9.

5 Cfr. *ME*, 11.

Monografia II.indd 5 7/3/2014 2:43:20 PM

è la sua dimensione materna[6], dolorosa e soprattutto escatologica:

> «E' vero che la Chiesa non sempre mi fissa in quanto essa è ancora pellegrina sulla terra, ma certamente per il fatto che essa è già di casa e cielo, mi guarda!». Anche la Chiesa dei primi cristiani era una pellegrina che cammina faticosamente, offuscata dall'oscurità del mondo, che procede in mezzo alla polvere della debolezza umana. Però nei suoi occhi brillava la luce del futuro splendore. E ogni qualvolta i cristiani dei tempi passati scoprivano questa luce, dai loro cuori si levava uno di quegli inni immortali alla Chiesa dei quali sono pieni i primi libri dei Padri[7].»

1.2 L'eschaton come istanza creativa e motivante

Occorre ricordare che su questo punto incontriamo di nuovo l'impostazione fondamentale di Rahner, che conosciamo come il suo assioma escatologico sul rapporto essenziale tra l'eschaton e la prassi cristiana. L'autore, cercando di suscitare prassi, interesse, entusiasmo, amore, richiama alle realtà escatologiche verso le quali la Chiesa tende e che conserva nel suo cuore e le rende presenti nella storia. Quindi, l'escatologia è anche qui al servizio della prassi. Si può dire che l'eschaton diventa il motivo della vera cristianità, assume quindi il ruolo dell'istanza motivante e creativa. In tal senso possono essere interpretate le parole di Rahner: «E quando tutti i figli della Chiesa hanno trovato la via della casa, allora inizia il nuovo canto»[8], e similmente anche le seguenti:

> Noi che apparteniamo ancora alla madre Chiesa non glorificata, carica di dolori, che sediamo lungo i fiumi di Babilonia e cantiamo i canti del Signore in terra straniera, guardiamo in alto alla madre che troneggia, alla regina eterna e dal nostro cuore sgorga l'ultima preghiera di questo inno di lode di mille anni alla santa madre Chiesa: «Padre, ti preghiamo, fa' che anche noi con il tuo figlio possiamo andare verso casa, attraverso la porta della vita»[9].

Dallo sguardo fisso sul futuro escatologico scaturisce il desiderio di raggiungerlo, e, nello stesso tempo nasce un nuovo canto, cioè una nuova

---

6 Questa tesi conferma lo studio recente di E. Cattaneo. Secondo lui l'immagine «madre» esprime molto bene la molteplicità delle relazioni che compongono la realtà Chiesa, e questo per la sua ricchezza semantica. In effetti, il concetto di «madre» richiama quelli di vergine, sposa, sposo, marito, figlio, figlia, padre, fratello, sorella, famiglia, matrigna, verginità, maternità, fecondità, sterilità, nozze, unione, vita, concepire, concezione, gestazione, generare, generazione, abortire, aborto, partorire, allatare, nutrire, neonato, bambino; seno, grembo, matrice, mammelle, latte, nutrimento, cibo; accogliere, educare, compatire, etc; Cfr. E. Cattaneo, «*Ecclesia Mater*. Per una rilettura di un'immagine patristica», in A. Barruffo (ed.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia*, Milano 2003, 152.

7 *ME*, 7; Cfr. Giovanni Crisostomo, *Homilia* 4, 2.

8 *ME*, 36.

9 *ME*, 36-37.

Monografia II.indd 6 7/3/2014 2:43:20 PM

prassi, una vita rinnovata. Questa può essere vissuta, secondo il pensiero di Rahner, solamente sotto il segno dell'eschaton. La prassi (vita, canto, gioco, etc.) e l'eschaton sussistono in un rapporto di inseparabile unità. Dicendo oggettivamente: l'etica, la spiritualità, l'antropologia, l'ecclesiologia, come anche le altre discipline teologiche, nell'impostazione di Rahner, sono permeate di escatologia e da essa esistenzialmente dipendenti.

1.3 Altri temi ecclesiologico-escatologici

La natura escatologica della Chiesa viene racchiusa nel titolo Regina eterna e questo titolo contiene due note asserzioni escatologico-ecclesiali: la prima, che l'eschaton è il futuro della Chiesa; la seconda, che questo futuro brilla in essa, quindi è già presente:

> La Chiesa è regina eterna, non solo nel senso che essa un giorno, dopo il compimento delle faccende terrene, entra in quella unione definitiva con il re Cristo [...]. La teologia dei Padri e del primo medioevo va più a fondo, in quanto l'escatologia della Chiesa inizia già ai primordi. «Regina cattolica» la chiama […] un discepolo di sant'Agostino, ed Agostino dà questa interpretazione: «è cattolica perché essa è di questa terra e dell'aldilà», perché il futuro mistero della sua gloria regale è già racchiuso nel fondo della sua oscurità terrena. La Chiesa è già di casa nel Paradiso[10].

L'escatologia ecclesiologica, formulata da Rahner, che scaturisce dall'innologia patristica, sottolinea quindi due tesi fondamentali. La prima è quella sulla gravitazione e predestinazione della Chiesa verso il compimento escatologico. Questa viene testimoniata più volte sia dagli inni stessi che dal commento di Rahner. L'autore, in tale contesto, riallacciandosi al pensiero di Alberto Magno, parla della Chiesa adoperando l'immagine della vergine che raccoglie il sangue di Cristo: «Da questo sangue, […] la Chiesa ottiene per tutti i suoi figli credenti un triplice bene: la vera luce, la gioia del cuore, la corona della gloria»[11]. Un'altra immagine della Chiesa usata dai Padri, cioè l'immagine biblica della donna al mulino, conferma la stessa gravitazione della Chiesa verso l'eschaton. Essa, per raggiungere questo fine, prepara per gli uomini il cibo della vita eterna: «Essa vorrebbe preparare per noi il solido pane della vita eterna: ma ciò riesce solo quando il lievito della passione del Signore, il lievito del sangue e della fede, tiene unita la farina»[12]. Allora la Chiesa non

10 *ME*, 33; Cfr. Agostino, *De symbolo sermo ad catechumenos 3*, 13.

11 *ME*, 22; Cfr. Alberto Magno, *Sermones de sacrosancto corporis Domini Sacramento*.

12 *ME*, 25. Qui si fa cenno, oltre a Cristo, al sacramento della Eucaristia, in quanto cibo che procura la vita eterna. L'escatologia patristica qui presentata dimostra perciò la sua centralità in Cristo, ma anche la dimensione sacramentale, pertanto si può dire che essa è anche un'*escatologia sacramentale*.

Monografia II.indd 7 7/3/2014 2:43:20 PM

è solo la Chiesa delle doglie sacramentali, dei giorni feriali, della politica, di Roma, o la madre dei dolori che piange durante la persecuzione, ma è anche una comunità sempre in attesa della gloria futura[13]: «Presto la madre di coloro che vivono eternamente, che non sarà più una Chiesa di dolori, allargherà le sue braccia per condurre al trono dell'agnello i figli del suo seno»[14]. Rahner esprime spesso, e diversamente[15], la stessa realtà del compimento escatologico, verso il quale la Chiesa Regina eterna cammina:

> La fine sarà come il principio: il Paradiso. I discendenti di Eva, rinati in Maria vergine, uniti alla Chiesa regina, berranno eternamente alle acque di vita che sgorgano abbondanti dal Paradiso divino. […] La Chiesa vi troneggia come regina del cielo. Intorno ad essa girano, come una ruota mistica, i quattro fiumi del paradiso, i quattro evangelisti, i quattro dottori della Chiesa e le quattro virtù cardinali. Sul suo grembo riposa Cristo Signore, il quale porta uno striscione con queste parole: «Se qualcuno ha sete, venga e beva»[16].

Oltre questa prima dimensione escatologica della Regina eterna, ne esiste un'altra, ovvero la dimensione della Chiesa come luogo che sperimenta e rappresenta già il futuro escatologico. Questa tesi escatologica è il nucleo dell'escatologia del presente. Riprendendo le espressioni patristiche, Rahner osserva: la Chiesa è «il cielo sulla terra»[17], è «vincitrice terrena già ora, già nella oscurità, già nella sua storia», «la gloria futura è in azione nel cuore più profondo della Chiesa terrena»[18].

Dunque la Chiesa è una realtà essenzialmente escatologica, perché essa aspetta il compimento escatologico, che è già sperimentato e presente all'interno della storia, sia nei sacramenti che nella sofferenza: «Chiesa quale vive tra di noi, quella umile, quella disprezzata, quella non ancora trasfigurata: in essa l'occhio di fede e d'amore già contempla l'intima gloria. Essa è la luce che intercetta la luce del sole futuro già ora la trasmette nella nostra oscurità»[19].

La visione della Chiesa tendente verso l'eschaton, che nello stesso momento viene da essa sperimentato e rappresentato, e che è la causa della sua gioia e del suo canto, anche nelle condizioni di sofferenza terrena, si avvicina molto alla visione della Ecclesia ludens, descritta nel libro Homo ludens, di cui parleremo più tardi. Già in questo testo di Mater Ecclesia abbiamo le prime intuizioni e cenni a ciò che sarà notevolmente amplificato e approfondito, appunto nella ecclesiologia ludica rahneriana, secondo la

13 *ME*, 24.
14 *ME*, 36.
15 Cfr. *ME*, 15.
16 *ME*, 36.
17 *ME*, 27.
18 *ME*, 32.
19 *ME*, 34.

Monografia II.indd 8 7/3/2014 2:43:20 PM

quale la Chiesa, essendo nello stesso momento sofferente e gioiosa, seria e allegra, sempre in vista della vittoria escatologica, diventa il prototipo e il modello dell'homo ludens, cioè dell'ideale dell'umanità occidentale:

> Con un'abbondanza di immagini genialmente accostate viene messo in luce il mistero della gioia che rimane in fondo al cuore della Chiesa ancora peregrinante nel dolore: essa è pertanto colei che gioca sotto la vigna, poiché Cristo è risorto, poiché essa raccoglie il sangue dal cuore del Signore, essa canta il suo canto nella nave fatta col legno della croce. Cristo è il Sansone vittorioso che ha abbattuto le torri di Gaza, è il Davide che con il sassolino della sua umiltà ha ucciso Golia. Perciò ogni sofferenza della Chiesa sulla terra è in fin dei conti solamente come un gioco, e i padri della Chiesa hanno visto in Isacco e Rebecca i simboli eloquenti della «gioia e pazienza»[20].

20 *ME*, 26.

Monografia II.indd 9 7/3/2014 2:43:20 PM

CAPITOLO II

«Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo»

1. Indole kerygmatica del libro

Per motivi di attinenza interna, che esponiamo più avanti, occorre inserire in questa parte, almeno brevemente[21], un pensiero sul libro di Rahner, Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo[22] che appartiene alle sue opere interpretative del pensiero patristico il che non significa però che sia privo di riflessioni teologiche proprie. Il primo motivo è che, in un certo senso, ma innegabilmente, anche questo lavoro porta i connotati della kerygmaticità; quindi fa parte del progetto sviluppato da Hugo Rahner e relativo alla teologia kerygmatica. Si può dire che questo libro è un altro frutto della stessa corrente. La teologia kerygmatica cerca di esporre metodologicamente il cristianesimo, svelando il suo carattere entusiasmante, attraente e salvifico[23], quindi, come una dottrina che non si oppone a niente di ciò che è umano, e di ciò che è per l'uomo oggi esistenzialmente comprensibile ed accettabile. La teologia kerygmatica mette in evidenza come il cristianesimo coincide con le aspirazioni umane più profonde, e, che esso stesso può essere per l'uomo un vero arricchimento esistenziale. Quella kerygmatica è una teologia profondamente dialogica, capace di entrare in dialogo fruttuoso con l'uomo di ogni epoca e di ogni mentalità. Questa realtà viene documentata dalla storia della Chiesa, a cui si riferisce l'autore nel suo libro, parlando dei rapporti tra la Chiesa e le strutture politiche, cioè con l'impero. Sullo sfondo del rapporto tra stato e Chiesa, viene mostrata la capacità del cristianesimo di entrare in rapporto con realtà e strutture terrene e umane (istituzioni politiche), e di essere in questo rapporto una forza vivificante, che merita di essere protetta dallo stato stesso[24]. Il cristianesimo vivente nella Chiesa è capace di trovare

21 La brevità del discorso è condizionata dal fatto che, il libro è di indole più storica che teologica. Ciononostante non è privo delle conseguenze teologiche fruibili per il nostro studio.

22 H. Rahner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1979[3]; Orig. tedesco *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln-Köln 1943, (*ChSP*). Il libro uscirà più tardi sotto il titolo più conosciuto, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961.

23 Qui ci riferiamo al commento della kerygmatica di D. Grasso: «La presentazione del Cristo, fatta dal kerygma non è principalmente teologica, ma kerygmatica. Essa cioè tende a suscitare l'adesione per un fenomeno di entusiasmo, di comunione, presentando il Cristo come il Signore cui bisogna darsi. Si tratta di un'accettazione sommaria e globale, che poi la catechesi dettaglierà nelle sue implicitazioni dottrinali e morali», D. Grasso, «Il kerygma e la predicazione», *Gregorianum* 40 (1960) 426.

24 L'intento fondamentale di Hugo Rahner, è di far vedere all'uomo occidentale e agnostico, la

Monografia II.indd 10 7/3/2014 2:43:20 PM

sempre la via verso lo stato, e di pronunciare il «sì» all'istituzione, in modo da poterci vivere in reciproco equilibrio. Questo afferma Rahner, richiamandosi a Tertulliano[25], e infine nella sua sintesi:

> Fin dall'inizio la Chiesa ha riconosciuto nello Stato una forma stabilita da Dio della vita sociale degli uomini e si è abbandonata ad esso con una fiducia che non poteva mai essere disingannata. La «cordiale» collaborazione con lo Stato, che si esprime nella parola «Concordato», fa parte della sua essenza, poiché la Chiesa e lo Stato derivano ultimamente dal cuore di Dio[26].

La storia testimonia allora la vitalità, l'adattabilità, come parimenti la sensatezza del messaggio cristiano per l'uomo appartenente allo Stato. La proficuità del cristianesimo e dei cristiani per lo Stato si basa tra l'altro su di una certa forza «frenante» della catastrofe escatologica, che i cristiani possiedono o che loro stessi esistenzialmente esprimono, quindi sono i cristiani che fanno ritardare l'incombente catastrofe del mondo, e perciò sono amici di Roma e della sua durevole prosperità[27].

---

realtà che il cristianesimo è un vero valore come è testimoniato da molti documenti storici, nei quali troviamo le testimonianze della forza persuasiva della Chiesa e del suo messaggio. Mostrando come la Chiesa e il cristianesimo sia una realtà convincente, arricchente, applicabile, adattabile, entusiasmante, l'autore cerca di persuadere l'uomo moderno della sua epoca a dare il suo assenso più profondo alla Chiesa. Ecco la kerygmaticità dell'opera studiata.

25 «Il cristiano non è nemico di nessun uomo, tanto meno perciò dell'imperatore: dell'imperatore sa che egli è stabilito da Dio, perciò il cristiano lo onora, lo teme, lo predilige e si augura la sua conservazione, insieme con tutto l'impero Romano, finché dura il mondo: infatti, il mondo durerà tanto quanto l'impero. Noi onoriamo imperatore tanto quanto ci è permesso e quanto a lui giova: come un uomo che è il secondo dopo Dio, che è conservato da Dio e perciò è inferiore soltanto a Dio»; Tertulliano, *Ad Scapulam*, II, 700 A.

26 *ChSP*, 302.

27 «Abbiamo anche una diversa e più forte necessità di pregare per gli imperatori e per la più completa tranquillità dell'impero e della potenza Romana, perché sappiamo che la grande catastrofe imminente su tutto il mondo e la stessa fine dell'umanità che minaccia atrocità orribili sarà ritardata sino alla fine dell'Impero Romano. Noi non vogliamo compiere l'esperienza di questa catastrofe e, mentre preghiamo che sia ritardata, contribuiamo alla lunga durata di Roma»; Tertulliano, Apologeticum, 32, 1. La coscienza della Chiesa primitiva di essere il più vigoroso sostegno allo Stato viene affermata dai diversi documenti storici. Il più antico apologeta cristiano, Aristide di Atene, scrive all'imperatore Adriano: «io non nutro nessun dubbio che solo la preghiera supplichevole dei cristiani tenga in vita il mondo»; Aristide di Atene, Apologia 16, 6, Bibliothek der Kirchenväter, XII, 53, Kempten-Monaco 19132. Più tardi afferma Giustino: «E' solo nel mite popolo dei cristiani che Dio vede un motivo per far continuare la Natura, e perciò ritarda lo sconvolgimento del mondo»; Giustino, Apologia 2, 7. Il servizio che l'impero ha reso alla Chiesa giovando alla sua diffusione è dunque abbondantemente compensato dal servizio che i veri cristiani rendono alla loro patria: «Voi, imperatore, non avete nessun aiuto e nessun alleato per la conservazione dell'Impero superiore a noi cristiani»; Giustino, Apologia 1, 12. I cristiani sostengono lo stato soprattutto attraverso la preghiera pura e potente, preghiera per la conservazione del mondo, per la pace fra le nazioni, preghiera in vista del procrastinare la fine del mondo, per la salute dell'imperatore. Quest'ultima è una delle più antiche preghiere dei documenti liturgici; Cfr. ChSP, 39-40.

Monografia II.indd 11 7/3/2014 2:43:20 PM

2. L'escatologia del libro: rapporto eschaton –prassi cristiana

Il secondo motivo, quello più importante, per cui ci riferiamo al libro storico Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo, è la motivazione dell'accettazione o della ricusazione del cristiano verso lo Stato. Questo atteggiamento etico, che molte volte non era soltanto il «sì», ma anche il «no», viene motivato escatologicamente. Quindi emerge di nuovo il tema del condizionamento del comportamento cristiano-etico dal messaggio escatologico, o, in altre parole, il tema del rapporto tra la prassi cristiana e l'eschaton (che è la dimensione intrinseca del libro L'uomo nella storia). Il rifiuto del culto pagano verso l'imperatore ha una motivazione nettamente escatologica, sostiene Rahner, riferendosi alle parole del martire Lucio: «Per questo io ti posso ringraziare, perché tu mi liberi dalle mani di un despota terreno e mi lasci tornare nella casa del Padre, che è imperatore nel Cielo»[28]. Dunque il cristianesimo forma il suo atteggiamento verso lo Stato basandosi sull'eschaton, che relativizza il suo valore:

> La Chiesa oppone un rifiuto eterno a qualsiasi Stato voglia edificare soltanto su questa terra il regno della felicità definitiva o che facendo oltremodo pesare le sue pretese assolutiste, vuol costringere anche la religione nel suo ambito giuridico, che è l'unico ad aver valore. […] Questo rifiuto dello Stato richiede una spiegazione ancor più approfondita. Esso ha le sue radici nella convinzione, tenuta sempre desta dalla Rivelazione divina quale si presenta nel Vecchio Testamento, di una convocazione rivolta a tutta l'umanità verso un regno che sta per venire, dove il Messia soltanto potrà regnare in pace e giustizia. Perciò l'uomo della Rivelazione non poté mai cadere in un totale abbandono verso lo Stato dispotico, […] poiché per lui lo Stato e la politica rimanevano sempre qualcosa di essenzialmente provvisorio, secondario[29].

Comunque, se la motivazione del «no» cristiano è escatologica, lo stesso si deve dire anche nei riguardi del suo «sì». L'assenso cristiano allo stato si basa sul fatto che l'impero, come la struttura politica, dovrà permanere fino ai tempi escatologici; poiché si tratta di una struttura voluta da Dio per questi ultimi tempi. Da ciò consegue che la struttura politica deve essere custodita proprio mediante l'attività etica, che è la massima espressione dell'amore verso la struttura statale, e che ha come effetto l'allontanamento della fine escatologica[30].

---

28 *ChSP*, 33. L'autore cita *Martyrium Ptolemai et Lucii*, in R. Knopf, G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929, 15; Cfr. anche Origene, *Contra Celsum*, 8, 63-70; Ambrogio, *Expositio Psalmi 118*, 3, 7.

29 *ChSP*, 29-30.

30 *ChSP*, 38-39. Qui abbiamo la motivazione della prassi cristiana dall'eschaton, ma in ordine inver-

Monografia II.indd 12 7/3/2014 2:43:20 PM

Infine, non si può dimenticare nemmeno il fatto che il rapporto positivo verso lo Stato terreno sarà ricompensato con la possibilità di entrare nello Stato eterno, perciò la prassi etica trova il suo eco nel cielo, come sostiene Origene: «I cristiani rendono alla loro patria più beneficio degli altri uomini. Essi sono un esempio educativo anche per gli altri cittadini [...]. Si potrebbe dire a questi cristiani: "Orsù tu sei stato fedele nel piccolo Stato, entra ora nel grande Stato"»[31]. Come si vede, sia il «sì» che il «no» detti allo Stato racchiudono in sé la motivazione escatologica. Per essere coerenti, non si può prescindere dal fatto che il «sì» viene motivato piuttosto creazionisticamente (lo Stato come anche la Chiesa sono creati da Dio, da ciò consegue l'apertura del cristiano verso lo Stato); il «no», invece, è una risposta morale motivata quasi esclusivamente sotto il profilo escatologico.

In ultimo occorre ricordare che anche in questa opera è evidente l'inclinazione di Rahner verso le soluzioni dialettiche delle questioni poste in considerazione. L'autore riferendosi alla prassi della Chiesa primitiva, propone dunque come modello del rapporto tra Chiesa e Stato un equilibrio tra il «sì» e il «no»:

> La Chiesa non ha mai lanciato allo Stato il no di un rifiuto rigido e dettato da una mistica oltremondana, ma neppure il sì di un'accettazione infondata o proposta da un'indifferenza politica. Viceversa la Chiesa dei martiri ha saputo trovare con grande sicurezza e con un istinto politico illuminato dalla Grazia l'equilibrio tra il sì e no; così essa può gridare il suo no allo Stato assolutista del dispotismo imperiale, per trovare un sì, pronunziato con le labbra scosse dai tremiti della morte allo stesso Stato persecutore del cristianesimo: e questo segna uno dei più grandi progressi nella storia dell'umanità[32].

tito, cioè la prassi etica non avvicina gli avvenimenti escatologici, come dice la teoria incarnazionista, ma al contrario, il giorno escatologico viene mediante essa allontanato. In ogni caso, l'atteggiamento etico è sotto l'influsso dell'escatologia.

31 Origene, *Contra Celsum*, 8, 74. La prassi etica viene qui motivata dall'eschaton, ma già nell'ordine teologico convenzionale, cioè, la prassi etica è svolta per amore verso le realtà future e non per la volontà di allontanarle.

32 *ChSP*, 28-29.

Monografia II.indd 13 7/3/2014 2:43:21 PM

CAPITOLO III

«Homo Ludens»

1. Indole kerygmatica del libro

L'opera *Homo ludens*[33], nacque come relazione di Rahner al congresso «Eranos» tenutosi ad Ascona nel 1948, e venne pubblicato l'anno successivo, nel XVI volume degli *Eranos – Jahrbücher*. Il libro può essere inserito nel flusso della corrente teologica che conosciamo sotto il nome di *teologia kerygmatica*. Se l'obiettivo essenziale della teologia kerygmatica era di avvicinarsi all'uomo moderno, entusiasmarlo ed infiammarlo per l'ideale cristiano, il libro ora studiato è indubbiamente un capolavoro della stessa corrente kerygmatica, come confermano molti lettori e commentatori di quest'opera[34]. L'ideale cristiano dell'uomo – *homo ludens*, nonché le altre idee fondamentali del cristianesimo presentate in questo libretto, è offerto nel miglior modo possibile, cioè come riempimento, compimento e realizzazione della dimensione antropologica più profonda dell'uomo, ossia quella ludica. Da questa impostazione traspare la dimensione dialogica della teologia kerygmatica, cioè la capacità di cogliere la predisposizione antropologica dell'ascoltatore e articolare in modo comprensibile e accettabile la risposta cristiana. Quindi la dialogicità ed apertura del libro, appartenente indubbiamente alla scuola kerygmatica, ha il suo fondamento nell'articolazione antropologica e creazionistica della dottrina cristiana. Solo *homo vere ludens*, cioè l'uomo che riprende l'atteggiamento del bambino che gioca in modo spontaneo e nello stesso tempo in modo serio e appassionato, è l'uomo completo. Infatti, il compimento dell'ideale e quindi delle tendenze e dei desideri

33 H. Rahner, *Homo ludens*, Brescia 1969; Orig. tedesco *Der spielende Mensch*, Zürich 1949; (*HL*).

34 A. Rosenberg nota: «Hugo Rahner è aperto con grande gioia al mondo, che egli conosce come luogo di dolore ma anche come creazione di Dio. La croce è innalzata sempre su questo mondo, ma il mondo è il luogo del "gioco" di Dio». Lo scritto *Homo ludens* è, a suo avviso, un «incomparabile libretto» per vari motivi, ma quelli che il commentatore accentua sono collegati proprio con la dimensione kerygmatica. L'autore fa una bella sintesi, in cui sottolinea sia l'ideale rahneriano dell'umanità, sia la dimensione escatologica della quale ci occuperemo parecchio più avanti: «Rahner non solo ha celebrato la danza come il corrispondente della saggezza divina e la vita come opera del "Dio che gioca", ma nella scrittura geroglifica la vita sensitiva è vista come riflesso della vita eterna, qualcosa che ricorda la forma e la pienezza della sfera divina. E così si intrecciano, per Hugo Rahner, ciò che è terrestre e ciò che è celeste, il passato e il presente, per formare una figura viva, capace di lasciar intravedere ciò che non avrà fine. Il posto in cui si trova a vivere, per lui, non è mai casuale. Poiché egli è un cristiano occidentale, fondato sulle tradizioni mediterranee del cristianesimo, egli ritiene essere per lui volontà di Dio difendere con tutta la passione questo Occidente, da cui è sorto un umanesimo "integrale", e risvegliare i cristiani occidentali alle loro responsabilità»; A. Rosenberg, «Hugo Rahner», in *MySal*, XII, 472.

Monografia II.indd 14 7/3/2014 2:43:21 PM

più profondi dell'uomo, come conseguimento della leggerezza del gioco e della danza, avverrà nel futuro escatologico. In questo punto emerge la seconda dimensione della teologia kerygmatica, quindi la sua dimensione escatologica. L'escatologia, anche in questo libro, anche se non in modo troppo evidente, è il filo rosso di tutta la riflessione teologica. Anche in questo scritto non è assente la tesi escatologica assiomatica, evidenziabile in gran parte dei libri di Rahner: l'eschaton come motivo, propulsione e agevolamento della prassi cristiana (nel presente contesto si tratta della prassi ludica). Infine, ci sono gli altri argomenti che danno al libro un carattere dialogico ed entusiasmante, quindi lo pongono nella corrente kerygmatica: l'ispirazione dello scrittore alla filosofia greca, alla profondità e forza immaginativo – simbolica dei Padri della Chiesa, alla tradizione scolastica, nonché alla letteratura spirituale e mistica.

2. Il concetto di «gioco» nelle riflessioni filosofiche e teologiche prima di H. Rahner

Con il libro *Homo ludens,* Hugo Rahner si colloca nel grande gruppo dei filosofi e teologi che si sono occupati del gioco da vari punti di vista[35]. Così sono nati diversi studi che osservano questo fenomeno dal punto di vista antropologico, culturale, sociale, psicologico; e non manca neanche il punto di vista teologico. Il gioco è, per molti di loro, un concetto di cui si servono per articolare e proporre le proprie visioni teologiche. Così, a partire dal gioco sono state elaborate le teologie della creazione, la soteriologia, l'ecclesiologia, l'escatologia, l'etica etc. L'affioramento dell'interesse scientifico per il fenomeno ludico risale, secondo J. Moltmann, nel periodo dopo la rivoluzione francese:

> Fin dalla rivoluzione francese e dall'inizio dell'industrializzazione, esistono parecchie teorie filosofiche e storico-culturali sul senso e il significato del gioco per l'uomo. […] Il gioco è diventato un problema teoretico soltanto dal tempo in cui l'uomo fu costretto a lavorare, in modo disciplinato e razionale, in complessi industriali sempre più enormi e a bandire dal suo mondo di lavoro come non serio tutto ciò ch'è giocoso. […] Nell'epoca del mondo industriale della macchina, l'esaltazione del gioco viene volentieri unita alla melanconica

35 Le opere più rilevanti sono: F.J.J Buytendijk, *Het spel van mensch en dier als openbaring van levendriften*, Amsterdam 1932; Id., «Der Spieler», in *Das Menschliche*, Stuttgart 1958, 208-229; J. Huizinga, *Homo ludens*, Amsterdam 1939; F.G. Jünger, «Die Spiele», *List-Bücher* 128 (1959); E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; D. Sölle, *Fantasia e obbedienza*, Brescia 1970; H. Buhr, *Das Glück un die Theologie*, Stuttgart 1969; G.M. Martin, *Wir wollen hier auf Erden schon*, Stuttgart 1970; H. Cox, *The Feast of Fools*, Cambridge 1969; D.L. Miller, *Gods and Games*, New York 1970; J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971; R.E. Neale, *In Praise of Play*, New York 1969; A.A. van Ruler, *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, Neukirchen 1956; V. Gardavsky, *Hoffnung aus Skepsis*, München 1970; R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1918.

Monografia II.indd 15 7/3/2014 2:43:21 PM

critica culturale per la perdita dell'infantile, dell'arcaico e del religioso nel mondo moderno[36].

Ora presentiamo alcuni autori a nostro avviso tra i più importanti che hanno rifletutto sul tema prima di Hugo Rahner (R. Guardini, J. Huizinga).

2.1 R. Guardini

Il fenomeno del gioco nella riflessione teologica, lo troviamo per la prima volta nel secolo scorso nel libro di R. Guardini sullo spirito della liturgia *Vom Geist der Liturgie* (1918). Guardini è spinto a riflettere su questo tema dal fenomeno attuale, delle difficoltà che l'uomo moderno incontra nella liturgia. La causa di tali difficoltà non è altro che la mentalità utilitaristico-economica moderna, che comprende e valuta soltanto ciò che ha un chiaro scopo. Ovviamente la liturgia oltrepassa diametralmente una siffatta mentalità, dato che essa non appartiene al regno dell'utilità:

> «A certe nature [...] la liturgia appare loro facilmente come qualcosa senza scopo, un cumulo superfluo di cose, una realtà inutilmente complicata, artificiosa»[37].

La mentalità moderna non distingue più tra «scopo» e «senso» delle cose e unilateralmente si orienta agli scopi, mentre la questione del senso non interessa più nessuno. Successivamente una siffatta mentalità perviene alle conseguenze concrete, che manifestano questa scissione. Perciò ci si domanda, lo scopo di tutto, non escludendo neanche la liturgia della Chiesa[38]. Guardini risponde a tutte queste obbiezioni non negando la legittimità di una mentalità centrata sullo scopo (nella vita economica, tecnica), ma accennando a un altro ordine, che è tra l'altro presente anche nella natura, cioè un ordine propriamente illogico, profuso, antifinalistico e antiutilitaristico[39]. Quindi si deve sempre vedere accanto allo «scopo» delle

36 J. Moltmann, *Sul gioco*, Brescia 1988², 14-15. Costatando ciò non si vuole creare la sensazione che prima della rivoluzione francese il fenomeno ludico non esistesse nel pensiero filosofico o teologico. Molte opere testimoniano proprio il contrario.

37 R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1930, 111-112.

38 «A che scopo tutto ciò? L'essenziale nella santa messa, l'offerta e la consumazione del cibo divino, può essere compiuto così semplicemente: perché tale spiegamento di un rituale levitico? Le necessarie consacrazioni potrebbero essere fatte così semplicemente con poche parole, i sacramenti essere amministrati senza complicazioni rituali: a che pro tutte quelle preghiere e cerimonie?»; *Ibidem*, 112. Per una giusta comprensione di una mentalità utilitaristica, occorre riflettere sulla questione dello scopo in generale. Guardini scrive: «Scopo in senso proprio, noi denominiamo quel principio d'ordine, per cui cose ed azioni si subordinano una alle altre, in modo che l'uomo serve all'altra, l'uno esista in funzione dell'altra. Ciò che è subordinato, il mezzo, ha significato solo in quanto è in grado di servire a ciò che è sopraordinato, allo scopo»; R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, 113.

39 Cfr. *Ibidem*, 114-115. Sviluppando questa sua tesi, Guardini osserva: «Le foglie ed i fiori hanno uno scopo? Certamente, giacché sono organi delle piante; ma a tale scopo essi non devono assumere

Monografia II.indd 16 7/3/2014 2:43:21 PM

cose anche quell'altra dimensione, cioè il «senso» che appartiene all'essere[40]. Secondo Guardini tutta la realtà è bipolare, cioè ha da una parte qualche «scopo» che inserisce la cosa in un ordine che va oltre di essa, ma ha anche un «senso», che consiste nell'*essere* stesso[41]. Questa struttura bipolare non si limita soltanto alla vita della natura, ma anche l'ampia vita della Chiesa universale si svolge tra questi due poli. Vi sono degli scopi concreti, cioè di «mantenere in efficienza la grande macchina dell'amministrazione ecclesiastica», con minor impegno di forze e tempo. Ma la Chiesa, però ha pure un altro aspetto, quello, non pratico e utilitaristico, ma essenzialmente connesso con *essere*, con promozione, crescita, maturazione della vita cristiana, dell'*essere* cristiano. A questa dimensione non utilitaristica della Chiesa corrisponde la *liturgia*. Essa è l'espressione e l'irradiazione del «senso» della Chiesa, che consiste nel solo essere davanti a Dio[42]. La liturgia essenzialmente deve imitare i cherubini secondo la visione di Ezechiele (1, 4), e altrettanto l'attività dell'*Eterna Sapienza* secondo il libro dei Proverbi (8, 30)[43]. Per esprimere l'essenza della liturgia, della sua concentrazione primaria sull'essere (solo secondariamente sugli scopi) in modo migliore, Guardini si serve dei termini *gioco* e *arte*. Questi, per la loro interiore affinità con l'azione liturgica, aiutano a comprendere il significato e la profondità di essa. Il gioco del bambino non ha alcuno scopo, non si propone di raggiungere nulla. «Non mira ad altro che ad esplicare le forze giovanili, ad espandere la sua vita nella forma disinteressata dei movimenti, delle parole, delle azioni, e con ciò a crescere, a diventare sempre più perfettamente se stesso. Senza scopo, ma piena di significato è questa giovane vita»[44]. E successivamente, sviluppando la logica del *significato* e dell'*essere,* Guardini continua col definire il fenomeno del gioco e sostiene:

> Questo è il gioco: espandersi disinteressato della vita che prende possesso della sua propria pienezza, e che è piena di significato anche nella sua mera esistenza, ed è bella quando le si lascia la sua libertà, quando non vi vengono introdotti con stolta precettistica intenti di ogni genere, rendendola in tal modo innaturale[45].

---

proprio quella forma, quel colore, quel profumo determinato. A che scopo pertanto la prodigalità di forme, colori, profumi della natura? A che pro la molteplicità delle specie? Le cose potrebbero andare anche con maggiore semplicità. L'intera natura potrebbe essere piena di esseri, la riproduzione dei quali potrebbe essere raggiunta in una maniera assai più rapida ed "economica". La sconfinata applicazione del finalismo alla natura non rimane per nulla immune da contestazioni. […] Se noi applichiamo soltanto il criterio dell'esteriore utilità, troviamo che molte cose della natura sono utili solo in parte, e nessuna è utile in tutto e per tutto. Molte cose anzi, alla luce di questo criterio, appaiono senza scopo»; *Ibidem*, 115-116.

40 Cfr. *Ibidem*, 116-117.

41 Cfr. *Ibidem*, 117. Il senso di ciò che vive è di vivere, esplicare l'intima essenza propria e di prosperare quale rivelazione naturale del Dio vivente.

42 Cfr. *Ibidem*, 124.

43 Cfr. R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, 121.

44 *Ibidem*, 127.

45 *Ibidem*, 128.

Monografia II.indd 17 7/3/2014 2:43:21 PM

L'arte, poi, mira a superare la tensione interiore nell'uomo, tra ciò che l'uomo potrebbe essere e quello che in realtà è, tra ciò che vuole e ciò che ha, tra anima interiore e natura esteriore, tra corpo e spirito[46]. Quindi l'arte non ha nessuno scopo istruttivo, ma mira a dar espressione nel mondo dell'immaginazione a quella vita superiore a cui l'artista anela[47]. La natura della non-*utilità* e dell'orientamento verso un *essere* più pieno ed armonico, del gioco e dell'arte, è la natura anche della liturgia[48].

Anche se lo scopo della riflessione teologica di Guardini era di spiegare la natura della liturgia, vi è anche un'altra intenzione intrinseca, cioè di articolare una proposta dell'ideale dell'umanità in base alla mentalità liturgica[49]. L'anima umana deve saper vivere in equilibrio, deve saper «giocare», cioè abbandonare la motivazione utilitaristica, per riuscire a cogliere la vera essenza della liturgia. La ludicità è la chiave interpretativa da una parte della liturgia, ma dall'altra parte anche della vita cristiana. Il gioco e l'arte quindi non spiegano soltanto l'agire liturgico, ma il concetto del gioco infine diventa un certo imperativo, un ideale antropologico e una necessità per tutta l'umanità occidentale. Dunque, anche se Guardini cerca di rispondere alla domanda sulla natura della liturgia, nello stesso tempo risolve il problema della mentalità occidentale moderna. Formulando l'ideale dell'umanità come *uomo ludico* o *uomo artistico*, si avvicina molto all'ideale definito da Hugo Rahner che è *homo ludens*, quindi un uomo armonicamente equilibrato, serio-allegro. Il cristiano, nella concezione sia di Guardini che anche di Rahner, deve vivere nell'equilibrio tra «scopo» e «senso», tra «utilità» e una certa «irragionevolezza», tra necessità e libertà, tra spontaneità e limitatezza dalle regole. Infine, un tale ideale umano, una tale vita ludica, non è altro che un preludio o un'anticipazione del compimento escatologico: «Alla fin fine anche la vita eterna non sarà che il compimento di questo gioco» perché il «compimento celeste della nostra vita è un "cantico eterno di lode"»[50]. Anche questa dimensione escatologica anticipativa dell'impostazione guardiniana non è lontana dal pensiero di Hugo Rahner.

46 Cfr. *Ibidem*, 128.

47 Cfr. *Ibidem*, 129.

48 Cfr. *Ibidem*, 130-132.

49 «Il compito, pertanto, della educazione liturgica comprende anche questo aspetto: l'anima deve apprendere a non vedere dovunque scopi, a non essere troppo sensibile ai motivi utilitari, troppo prudente, troppo "adulta", bensì deve saper anche vivere semplicemente. Essa ha da apprendere a liberarsi almeno nella preghiera dalla irrequietudine dell'attività utilitaria, ha da imparare ad essere prodiga di tempo per Dio; deve trovar parole e pensieri e gesti per il santo gioco, senza domandarsi ad ogni momento: a che scopo e perché? Non voler far sempre qualche cosa, qualcosa produrre ad ottenere di utile, bensì apprendere a fare in libertà, bellezza, santa letizia dinanzi a Dio il gioco da Lui regolato della liturgia»; R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, 135-136.

50 *Ibidem*, 136.

Monografia II.indd 18 7/3/2014 2:43:21 PM

2.2 J. Huizinga

Uno dei primi studiosi moderni che si è occupato del gioco dal punto di vista antropologico-culturale è stato J. Huizinga, che ha scritto un libro assai famoso, *Homo ludens* (1938). Questo lavoro è diventato un punto di riferimento di molti autori. Anche Hugo Rahner più volte si richiama proprio a questo testo. L'intento fondamentale dell'opera è di descrivere la molteplicità e pluralità dei fenomeni culturali (linguaggio, giustizia, ordine, guerra, scienze, poesia, filosofia, arte, traffico, industria), cioè di tutta la cultura umana, e di trovare il suo autentico fondamento[51], che per Huizinga consente, appunto, nel gioco. L'autore nel suo libro - ormai un classico sull'antropologia culturale - ha sviluppato la tesi secondo cui tutte le forme di vita culturale possono essere ricondotte ai due principali tipi di gioco collettivo: il gioco figurativo e la competizione, che si svolge secondo determinate regole. Huizinga ammette, comunque, che entrambi i tipi ludici si compenetrano nelle forme del vivere culturale. Qui, sia per genesi che per sostanza, la priorità viene riconosciuta al gioco figurativo, soprattutto al gioco cultuale[52]. Quest'ultimo, è «uno spettacolo, una rappresentazione drammatica, una raffigurazione, una realizzazione supplente» in cui la collettività, festeggiando, rappresenta e mostra non solo gli avvenimenti importanti della natura - variare delle stagioni, levate e tramonti delle stelle, nascita, vita - ma anche le verità contenute nei racconti mitologici. Così, mediante questo gioco, l'umanità realizza di nuovo gli avvenimenti rappresentati, contribuisce a mantenere l'ordine del mondo, e, infine, determina l'ordine della società stessa[53].

51 Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, Torino 1946, 21.
52 Cfr. *Ibidem*, 17-48; Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987, 376.
53 Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, 34.

Monografia II.indd 19 7/3/2014 2:43:21 PM

3. Homo ludens: ricerca dell'ideale antropologico

Si può dire che Rahner fa parte della schiera degli intellettuali del romanticismo e proto-decadentismo tedeschi: da Goethe a Broch, da Mann a Hesse. Ma soprattutto con H. Hesse, Rahner si presenta come l'autocomprensione della fine di un'epoca (la romantica)[54]. Nel romanzo *Il giuoco delle perle di vetro* di Hermann Hesse, dal quale la riflessione di Rahner muove nel libro *Homo ludens*, appare la tendenza verso il *contro-mito*, cioè il *mito umanistico,* il quale sarebbe atto a dimostrare il barbarismo dei miti totalitario-politici moderni. Come Hesse (assieme con espressionisti, cubisti, dadaisti, futuristi e altri), così anche Hugo Rahner, *sogna il sogno*, spera ancora si possa ricuperare e salvare dalle macerie il senso universale di una umanità verginalmente pura[55]. Il modello di una tale umanità, o dell'uomo «veramente completo», sarebbe il contrappolo alla «civiltà degenerata nella seriosità ottusa del puro utilitarismo»[56]. Hugo Rahner trova tale ideale nell'*homo ludens*: «Soltanto l'uomo capace di giocare in modo spensierato, rilassato, intellettuale (e proprio autentico) poteva essere considerato un individuo veramente completo»[57]. Quindi Rahner cerca un ideale per l'umanità occidentale, un'etica, che lui stesso scopre nell'attività e nel comportamento ludico, come lo trova nella storia dello spirito umano, partendo dalla filosofia greca, mediante i Padri della Chiesa, la mistica medievale, fino al pensiero contemporaneo. Il gioco diventa la metafora della nuova etica. Allora qual è in concreto l'ideale ludico proposto da Hugo Rahner? A quali qualità rimanda l'attività ludica dell'uomo?

3.1 *Homo ludens* – ideale dell'umanità occidentale

Come abbiamo già notato, l'ideale umano consistente nell'attività ludica si enuclea bene basandosi sull'interpretazione del gioco lungo la storia del pensiero umano, come fa Rahner. Nel primo capitolo, intitolato *Deus ludens*[58], l'autore, prendendo le mosse dalla definizione

54 Cfr. J. Střítecký, *Epilogo*, in H. Hesse, *Hra se skleněnými perlami* (italiano *Il giuoco delle perle di vetro*), Praha 2002², 433. L'autore, nel suo studio introduttivo, descrive il contributo di H. Hesse per la discussione sul nuovo umanesimo europeo.

55 Cfr. *Ibidem*, 438.

56 *HL*, 9. Lo scopo della ricerca di Hugo Rahner, tenendo conto della situazione dell'umanità occidentale, era di definire un ideale umano che personificasse tutto ciò che all'uomo della civiltà moderna manca. Come H. Rahner, così anche il Concilio descrive l'ideale dell'uomo nelle categorie dell'armonia psicofisica, dell'equilibrio integrale della persona, della capacità di meraviglia, di contemplazione ed entusiasmo, di armonia tra le doti fisiche, morali e intellettuali. Questo ideale, al cui conseguimento deve tendere la società umana, come anche la Chiesa, viene descritto nei vari documenti conciliari, soprattutto nel *GS* 3, 2; 8, 2; 59, 1; 64; *GE* 1, 2-5 e *AA* 29, 6.

57 *HL*, 9.

58 L'autore comincia a parlare dell'*homo ludens* con la riflessione sul *Deus ludens*: «L'*homo ludens*

Monografia II.indd 20 7/3/2014 2:43:21 PM

di Platone dell'uomo come «giocattolo di Dio»[59] (*paìgnion theoù*), osserva che la «méta suprema» dell'uomo consiste «nell'equilibrio spirituale, nell'eleganza del sapere e del potere da noi definiti "gioco"». Si tratta della «compartecipazione divina, profetica realizzazione e riconquista ancora terrestre di una originaria unità con la pienezza dell'Uno e del Buono[60]. E', infatti, un comportamento imitativo *logico* ma *non necessario*, perché «quando diciamo che Dio creatore "gioca", esprimiamo metaforicamente una visione metafisica, per cui la creazione del mondo e dell'uomo sono un atto divinamente logico ma in nessun modo necessario a Dio»[61]. Quindi, secondo Platone, «migliore forma di vita per gli uomini» è diventare il *ludimagister* e questo significa: «le cose serie vanno trattate con serietà, e quelle che non meritano la serietà, quelle no»[62]. Il comportamento ludico è quindi quell'ideale di stare a metà strada tra due estremi. Tale atteggiamento è possibile solo a colui che è radicato in Dio, come riassume Rahner:

> A chi dunque considera Dio con gravità non è lecito considerare altrettanto gravemente la creatura umana, come se in essa si concludesse tutto il significato delle cose: a chi avrà compreso la trascendenza insita nell'essenza dell'essere creaturalmente partecipante, quello potrà giocare, poiché ormai conosce il giusto mezzo tra serietà e scherzo, fra tragicità dell'esistenza e sereno fiducioso abbandono al gioco della vita, diretto dalla bontà di una sapienza ludica[63].

---

può essere compreso solo se anzitutto, e con tutto il timore reverenziale possibile, parliamo di un *Deus ludens*»; *HL*, 18. *Deus ludens* è così l'immagine o modello secondo il quale l'uomo è stato creato, e, nello stesso momento, il modello da imitare, soprattutto per la sua attività creatrice, compresa come gioco: «Il creatore è libero; dall'infinita pienezza dei possibili ordini egli ne suscita all'esistenza uno, determinato, genialmente eletto […] e formato perché in esso e per esso siano visibili la sua sapienza e la sua bontà. Il modo in cui tutto l'essere creato emerge dalla mano, potentemente lieve e sicuramente plasmatrice del Creatore, è però l'intimo ritmo, l'entelechia, il finalismo di tutta la creazione: essa gioca innanzi a Dio il suo gioco cosmico, dal moto degli atomi e delle stelle fino al grave e bel gioco del genio umano, fino alla danza beata in cui si inseriscono gli spiriti che tornano a Dio»; *HL*, 18.

59 Platone, *Leggi*, 644d, 604d.

60 *HL*, 17. Nella stessa direzione si muovono anche le considerazioni introduttive in cui l'autore, riallacciandosi al pensiero dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele conferma che il meraviglioso ideale dell'umanità è l'*eutrapelia* – cioè il superiore equilibrio dello spirito che consiste nel saper giocare. L'*eutrápelos* costituisce il giusto mezzo tra *bomolóchos* – buffone che cerca l'allegria ad ogni costo e l'*agroikos* – il burbero ingrugnito in una serietà ostinata. Nella stessa introduzione, l'ideale umano consistente nell'attività ludica si appoggia sulla filosofia ludica da J. Huizinga, che mostra appunto che la perfezione ideale dell'etica umana è il gioco, come una misteriosa riproduzione di quell'eterna Sapienza che gioca da principio al cospetto di Dio; Cfr. ultime pagine del libro di J. Huizinga, *Homo ludens*.

61 *HL*, 17. Lo stesso pensiero troviamo anche in Eraclito. L'attività ludica umana e quindi l'atteggiamento desiderato umano, basandosi sulla visione di Eraclito (*Fragmentum* 125), consiste nell'imitazione del Logos (o l'*aion*); Cfr. *HL*, 20. L'*Homo ludens* è, quindi, re e bambino, agisce logicamente e liberamente. L'intuizione orfica di Eraclito sta alla base di tutti i miti del Dio bambino. Dionisio, Ermes, Eracle, sono tutti bambini creatori di un mondo. In tutti questi miti spira l'intuizione che il mondo non è scaturito da una costrizione, non dalla divinità come per un processo di evoluzione cosmicamente necessario, bensì da una sapiente libertà, dalla serenità del non-dovere, propria del genio divino, dalla mano di un «fanciullo»; Cfr. *HL*, 23.

62 Platone, *Leggi*, 803bc.

63 *HL*, 19.

Monografia II.indd 21 7/3/2014 2:43:21 PM

Dalla filosofia greca e dal pensiero mitico, Rahner passa all'ambiente della rivelazione, cioè della Scrittura, che non è privo del concetto di *Deus ludens*, sul quale si basa il comportamento ludico dell'uomo, dato che tutto è stato creato in vista della *hokma* – cioè della sapienza divina che secondo il libro dei Proverbi giocava dinanzi a Dio (cfr. 8, 27-31). La Sapienza – la *hokma*, che era presso Dio come la forma ideale, è per l'artista l'impulso agente della sua attività[64]. E Rahner continua ad interpretare questo passo biblico: «La sapienza è tuttavia "pupilla" di Dio, ovvero anche "figlia del suo grembo", "figlia prediletta". Questa sapienza "gioca davanti a lui", più esattamente "davanti al suo volto". Gioca come un bambino spensierato, e nei moti del suo gioco il plasmatore dell'universo scorge la bellezza cosmica da plasmare»[65]. Il richiamo al gioco della sapienza, che secondo l'interpretazione dell'altro brano veterotestamentario (*Re* 6, 5; 21), viene descritta come danza, serve all'autore soprattutto come giustificazione della sua impostazione teologica, cioè della sua etica ludica come ideale per l'umanità, poiché se «Dio è un *Deus vere ludens*, l'uomo deve essere un *homo ludens*»[66]. Da questo pensiero biblico emerge di nuovo il carattere logico, spontaneo e folle dell'attività ludica divina[67]. Ne consegue per la sua etica ludica, che essa deve riflettere la logica, la spontaneità e la stoltezza divina.

Dal secondo capitolo, intitolato *homo ludens*, emergono altre dimensioni del comportamento ludico in quanto ideale del comportamento umano, soprattutto la dimensione della allegra serietà e seria allegria, con accento posto sulla serietà:

> L'*homo ludens* è perciò un uomo serio perché conosce contemporaneamente tanto il significato quanto la non-necessarietà della sua esistenza reale. Qui si rivelano i due aspetti della vita terrena e l'*homo vere ludens* li vede con vigile penetrazione: l'esistenza è lieta (perché raccolta in Dio) e tragica (perché pericolosamente libera). Come dice Platone nel Filebo, essa è parimenti gioia e sofferenza, commedia e tragedia. [...] Da questa tensione dialettica, [...] si enuclea un tratto essenziale dell'*homo ludens*, che scegliamo qui dalla varietà di altri aspetti possibili: l'*homo ludens* è "serio-sereno", quello che i Greci [...] hanno definito *anér spoudogéloios*[68].

64 Si può ritenere che l'ideale umano, che consiste nel comportamento ludico, sia iscritto nella natura umana, già dalla creazione, dato che il modello della creazione era la Sapienza giocante davanti a Dio. Qui abbiamo la giustificazione creazionistica della proposta dell'ideale di umanità nel gioco. Se il modello per la creazione era la sapienza che gioca e danza, quindi anche l'uomo creato secondo questa immagine trova il suo compimento nel gioco e nella danza. In questa parte, purtroppo, non troviamo la specificazione più precisa del gioco della sapienza per trarne le applicazioni per l'etica ludica, di cui siamo alla ricerca. Viene soltanto ripetuta la dimensione della logicità e della libertà del gioco sia nel gioco divino che poi nel gioco umano; Cfr. *HL*, 28.

65 *HL*, 24.

66 *HL*, 28.

67 Cfr. *HL*, 28.

68 *HL*, 31-32. Rahner si riferisce al Platone, *Philebo*, 50b.

Monografia II.indd 22 7/3/2014 2:43:21 PM

Quest' uomo caratterizza la duplicità o la dialetticità, in altre parole si tratta di un uomo «dal sereno distacco spirituale, un uomo, per così dire, dall'anima elegante, invincibilmente protetto; e tuttavia un uomo tragico, che ride e piange, spesso addirittura fa dell'ironia spiegata perché ha penetrato le maschere tragicomiche del gioco della vita e misurato gli opprimenti limiti dell'esistenza terrena»[69]. Quindi un *homo ludens* è solo colui che ha conciliato questi due opposti. Se l'uomo fosse solo *ludens*, dovrebbe essere definito come un giocatore perdutosi per leggerezza. Se fosse solo *homo*, sarebbe un disperato. Ma *homo ludens* «è sintesi, colui che è "serio e sereno", umorista disinvolto, sa sorridere anche tra le lacrime e trova in fondo a tutta la serenità la faccia dell'insoddisfazione. Questa seria serenità si libra tra cielo e terra»[70]. La capacità di conciliare due opposti, di creare equilibrio, di vivere la tensione dialettica, di trovare la leggerezza nelle cose serie e viceversa, sono gli attributi che sintetizzano in sé la sostanza dell'uomo giocatore e quindi il nucleo della antropologia ludica rahneriana[71]: «L'*homo ludens* è anzitutto l'uomo della serenità seria»[72].

Queste qualità vengono più volte ripetute e sostenute dai vari pensatori. Secondo Platone, l'uomo che riesce a vivere giocosamente[73], e nello stesso momento seriamente, è definito come colui che ha raggiunto la piena saggezza[74], e questo significa: amare il mondo multiforme e pur sorriderne, conoscere l'origine da Dio e anche i limiti entro i quali tutte le cose cozzano suscitando comicità e tragicità[75]. Un altra parola usata per esprimere tutti questi attributi ludici o modi di comportarsi è *umorismo,* che generalmente viene definito come espressione di equilibrio interiore e di tolleranza umana, di serena sicurezza e di libertà[76]. Umorismo, basandosi sulla saggezza greca di Senofonte, Diogene Laerzio, Eraclito, Aristofane, Luciano, significa allora «saper scherzare con serietà» è in questo consiste l'arte sublime del plasmare la vita. Umorismo, in nucleo, è l'arte sovrumana di una cultura umana dell'anima e ciò significa «saper ancora giocare con serietà e in ogni gioco non dimenticare la serietà. Darsi alle cose senza disprezzarle in un'evasione dal mondo e tuttavia essere liberi e distaccati perché esse non debbono

69 *HL*, 32.

70 *HL*, 32.

71 Nel corso del suo libro Rahner oscilla permanentemente tra la sottolineatura dell'ilarità da una parte e della serietà dall'altra. Il concetto è costruito logicamente, ma vale anche qui la difficoltà di tener insieme questi poli, come quelle due orbite del visibile e dell'invisibile nel libro *Teologia e kerygma*.

72 *HL*, 33.

73 Qui viene usata la parola gioco, ma questa parola in tale contesto significa ilarità, spontaneità. Si deve ben distinguere tra vari significati della parola gioco usati nel libro. Il termine gioco, nella concezione di Rahner, ha un significato specifico. Significa soprattutto attività conciliante, armonizzante, equilibrante dei due poli della vita; quindi ha una connotazione etica e poliedrica, che contiene sia allegria che serietà o tragicità. In altri casi, soprattutto nelle citazioni dei filosofi greci, il termine gioco assume il significato soltanto della spontaneità e della giocosità.

74 Cfr. Platone, *Leggi*, 647d.

75 Cfr. *HL*, 33-34.

76 Cfr. *HL*, 34

Monografia II.indd 23 7/3/2014 2:43:21 PM

essere prese troppo sul serio»[77]. Il vero umorismo è una mescolanza dello scherzo e della seria saggezza, come afferma Luciano, che ha scoperto che sotto l'umorismo del teatro greco si nasconde una sapienza maggiore di quel che non lasci supporre l'appariscente eleganza della mimica e del gesto[78]: «Dal teatro sono sempre tornato a te più assennato e con maggiore conoscenza della vita»[79]. Dalle molte testimonianze e descrizioni storiche riguardanti l'ideale umano racchiuso nel binomio *homo ludens* o nel termine uomo *umoristico*, occorre scegliere ancora alcune più eloquenti. Rahner, sintetizzando il pensiero di Aristotele, di Platone e infine di Huizinga, descrive un tale uomo come l'uomo che, cogliendo la trascendenza di Dio di fronte a tutto il creato, non prende sul serio neanche le cose più serie, e sa – spesso sorridendo dolorosamente e con saggia accettazione – che anche le azioni umane più grandi non sono che un gioco infantile confrontate alle sue aspirazioni o a ciò che è Dio[80]

Forse un esempio classico dell'atteggiamento spirituale che racchiudiamo nella formula *homo ludens*, librata a metà tra serietà e gioco, si trova in Elio Spartiano, che delinea il carattere dell'imperatore Adriano. Si dice che l'imperatore era *severus comis*, *gravis lascivus*, *simulator simplex*, *et sempre in omnibus varius* - «un uomo severo e lieto, serio e allegro, semplice e astuto, e, ad ogni istante, sempre mutevole»[81].

Un tale uomo è terrestre-celeste, conosce «l'esatto punto a mezza via tra terra e cielo», non disprezza cinicamente la terra o la desidera epicureamente, bensì sa trovare il divino proprio in mezzo alle cose terrene. In altri termini è un uomo per cui serietà e scherzo sono fratelli[82]. Allora l'uomo serio-sereno, cristianamente trasfigurato, è l'uomo formato sull'esempio di Francesco di Sales, che aveva il motto «Un santo triste è un triste santo»; di Sant'Antonio, di cui Atanasio scrive: «Il suo dire aveva sapore di sale divino»[83]; di Martino di Tours e degli altri chiamati *ioculatores Domini*. L'ideale antropologico, un autentico *homo ludens*, è contemporaneamente sereno e grave, col sorriso e con le lacrime, è in letizia e pazienza. E basandoci sull'interpretazione allegorica (Filone di Alessandria, Clemente) del brano su Isacco e Rebecca (*Gen* 21, 6), e sui significati dei nomi: Isacco – il riso, Rebecca – la pazienza, si può con i padri della Chiesa desumere che l'uomo è *homo vere ludens* solo quando sa conciliare sorriso e pazienza[84]. Dato che questo gioco tra Isacco e Rebecca si svolge davanti al Re, essere *homo ludens*

77 *HL*, 34-35. Il termine *umorismo* contiene tutti i connotati del termine *gioco*. Si tratta quindi dei concetti analoghi, che esprimono la stessa realtà, cioè l'ideale antropologico consistente nella capacità associante gli estremi.

78 Cfr. *HL*, 35.

79 Cfr. K. Jacobitz, *Luciani Samosatensis opera*, II, Leipzig 1881, 145.

80 Cfr. *HL*, 36.

81 Elio Spartiano, *Vita Hadriani*, 14, 11; Cfr. *HL*, 37.

82 Cfr. *HL*, 38.

83 Atanasio, *Vita Antonii*, 73.

84 Cfr. *HL*, 43-44.

Monografia II.indd 24 7/3/2014 2:43:22 PM

significa essere paziente e anche sorridente in Cristo: «E' sereno lo spirito di coloro che sono bambini in Cristo e che procedono nella pazienza. Sì, questo è il divin gioco infantile»[85]

Nel terzo capitolo - *Ecclesia ludens* -, le riflessioni sull'*homo ludens*, in quanto ideale antropologico, vengono tirate avanti e riportate al campo ecclesiologico. In sostanza si può dire che l'ideale dell'umanità si realizza all'interno dello spazio chiamato Chiesa. Essa scaturisce dal mistero dell'Incarnazione, nel quale Dio creatore e nello stesso tempo *Deus ludens*, in quanto crea logicamente e non necessariamente, si consegna alla propria creatura umana[86]. Quindi la Chiesa è una realtà nata dall'atto nuziale e ludico tra Logos e natura umana, in cui la natura formata, educata, liberata, diventa *sposa*, *ecclesia sancta*, e infine *ecclesia ludens*. Dall'incarnazione, che è un «meraviglioso gioco dell'amore» di Cristo, è nata questa nuova comunità degli uomini, la cui caratteristica specifica è la vocazione, la ludicità, cioè giocare il gioco continuo con la grazia divina, fattasi visibile in Cristo. Allora, dal gioco divino di Dio con la natura umana, realizzato nell' Incarnazione di Cristo, è nata la comunità chiamata Chiesa, sostanza della quale è la ludicità, di nuovo definita come capacità di collegare la pazienza con il sorriso, la serietà con l'allegria[87]. Questo comportamento dialettico è in fondo il risultato del gioco con la grazia divina presente ed operante continuamente nella Chiesa. La grazia, in quanto «apertura di tutte le porte» e «abbraccio di amore»[88], spinge l'uomo mistico dedicato alla grazia allo stato di una «nuovissima libertà», della «infantile indipendenza», dell'«abbandono ad un amore sconfinato»[89], quindi viene fondata la base per il sereno rifugio dell'uomo in Dio e così viene nell'uomo rinnovata «quell'unità tra serietà e gioco, di cui già Platone aveva avuto un'intuizione: far tutto e per stimarsi meno che niente, secondo la parola del Signore: "E quando avrete fatto tutto quanto era prescritto dite: Siamo servi inutili"» (*Lc* 17, 10). La descrizione più convincente dell'*homo ludens*, come ideale umano nato nella Chiesa, nel misterioso gioco con la grazia divina, si trova nell'apoftegma di un monaco orientale: «Abbreviare il sonno notturno ed impiegar bene le ore del giorno, non risparmiare se stesso e poi riprendersi, non è scherzo, anzi serietà»[90]. Nella stessa logica, si può riassumere con Rahner, che la metà dell'umanità trasformata mediante la Chiesa e la grazia è «eterna fanciullezza», perché «il bambino che gioca è insopprimibile duplicità di debolezza e forza, serietà e

85 Clemente d'Alessandria, *Paedagogus*, 1, 5, 21.

86 «Infatti il Dio del creato, la cui opera osammo definire un «gioco», perché pienamente significante e non necessario, si è poi dato, anzi consegnato, alla propria creatura in un modo che travalica essenzialmente ogni creazione: nell'incarnazione e con ciò nell'opera, sgorgata dall'amore più libero, che definiamo Chiesa, grazia, visione di Dio»; *HL*, 47.

87 Cfr. *HL*, 47-49.

88 *HL*, 54.

89 *HL*, 54.

90 J. Bernhart, *Der stumme Jubel*, Graz-Wien 1947², 108.

Monografia II.indd 25 7/3/2014 2:43:22 PM

scherzo»[91]. Quindi, partendo dalla teologia dell' Incarnazione, Rahner giunge alla descrizione dell'ideale umano quale *homo ludens*.

Nell'ultimo capitolo del libro, intitolato *La danza celeste*, viene descritto l'ideale dell'umanità adoperando la metafora della danza. Questa immagine getta luce sul nostro concetto di ideale antropologico ludico e lo allarga e approfondisce. La tesi fondamentale è che «ogni gioco in qualche recesso della sua essenza è una danza, un girotondo attorno alla verità»[92]. Quindi la danza è «innanzitutto imitazione, nel gesto e nel ritmo, di quello slancio che Dio ha ispirato al cosmo quale principio creatore»[93]. Perciò l'ideale umano significa inserirsi nel ritmo divino, nel ritmo di creazione e poesia divina, concreare il mondo; nello stesso momento l'ideale umano si definisce come essere in euritmia cosmica, muoversi con il mondo allo stesso ritmo di danza, stabilire lo stesso battito per il corpo e per l'anima[94]. Si tratta quindi dell'arte di corporizzare lo spirito, di visualizzare l'invisibile. La danza è arte imitativa e allusiva, interpretazione dei misteri celati nello spirito, visualizzazione dell'invisibile[95]. E, passando al territorio biblico, l'ideale dell'uomo non è altro che l'imitazione della danza di Davide davanti all'arca: «Il vero cristiano deve essere un danzatore regale come Davide davanti all'arca e nessuno deve disprezzarlo come Micol, la sposa che disprezzò il re danzante»[96]. Questa danza di Davide, nell'interpretazione di Agostino, è un profondo simbolo, una «figura mistica» del sacro accordo di tutti i più vari toni e gesti nell'eterna pace della *civitas Dei*[97].

Detto sinteticamente, l'ideale dell'umanità è il gioco o la danza; il che significa essere capace dell'arte imitativa, del movimento del corpo nel ritmo dello spirito, della rappresentazione fisica di un ordine cosmico e trascendente. Quindi si tratta dell'armonizzazione dell'uomo con Dio, dell'accettazione sia della tragicità conosciuta dell'essere umano e delle sorti umane, che dell'immortale serenità che spetta all'uomo, quindi l'accettazione dell'indole polare, serio–allegra, della vita. Tutto questo, se trova espressione

91 *HL*, 60.

92 *HL*, 63. Anche il Concilio Vaticano II, quando parla della «norma» dell'attività umana, quindi di un ideale antropologico-etico, sottolinea che siffatta norma o ideale consiste nella conformazione o nell'adattamento della persona umana alla volontà divina, quindi nel comportamento conforme alla volontà divina e alla vocazione dell'uomo. Si tratta di un movimento umano nel ritmo divino, perciò anche se non esplicitamente, almeno in modo implicito il concilio parla della *danza* e afferra ciò che ha presagito Hugo Rahner adoperando esplicitamente questa metafora. Benché la tesi che l'ideale umano consista nella conformità dell'uomo con la volontà divina non sia niente *novum* sotto il sole, tuttavia è interessante l'affinità dell'argomentazione e delle accentuazioni di Rahner e del Concilio, nella stessa impresa di enucleare uno stile di vita veramente cristiano e quindi ideale: «Questa è dunque la norma dell'attività umana: che corrisponda al vero bene dell'umanità, secondo il piano e la volontà divina, e permetta all'uomo individuale o inserito nella società l'attuazione e l'adempimento della sua vocazione integrale» (*GS* 35, 2).

93 *HL*, 64.

94 **Cfr.** *HL*, 64-65.

95 **Cfr** *HL*, 66.

96 *HL*, 72.

97 **Cfr.** Agostino, *De Civitate Dei*, 17, 14.

Monografia II.indd 26 7/3/2014 2:43:22 PM

nei gesti, nella condotta della vita e nel riso sovrumano[98] è un gioco o una danza, la vita prudente[99].

3.2 La dimensione escatologica dell'ideale ludico

Dopo aver rintracciato l'ideale dell'umanità, che nella concezione di Hugo Rahner è *homo ludens*, dobbiamo ora mostrare l'intima e profonda connessione tra quest'ideale antropologico e le realtà escatologiche. Anticipando il risultato della nostra ricerca, possiamo già dire che questo ideale umano sarebbe irrealizzabile ed impossibile senza la sua radicazione nell'eschaton, come vedremo in seguito. Nella struttura del libro si cela lo stesso filone, presente nelle opere trattate precedentemente, per cui si può tranquillamente sostenere che si tratta dell'assioma fondamentale rahneriano: l'eschaton come istanza motivante e creativa della prassi cristiana, o, in altre parole, l'escatologia in funzione della prassi. In questo assioma fondamentale si cela il nucleo della dottrina escatologica anche del libro ora studiato.

3.2.1 Eschaton come premessa critica e creativa del comportamento ludico

Rahner trova la prima conferma di un legame tra l'eschaton e la prassi ludica in Massimo Confessore il quale sostiene che «la vita dell'aldiquà confrontata alla vita futura, divina, autentica ed archetipa non è altro che un gioco di bambini»[100]. Spontaneità, libertà, leggerezza, allegria, che sono gli attributi fondamentali dell'*homo ludens*, nascono nel confronto con una realtà più grande, cioè con la realtà escatologica. La gravità, l'importanza, la perfezione del futuro escatologico relativizza la vita e le realtà terrestri, e quindi consente all'uomo di assumere il comportamento ludico. Anche l'*umorismo*, che è un altro nome per descrivere l'ideale antropologico, cioè dell'*homo ludens*, come *umorista disinvolto*, che sa sorridere anche tra le lacrime, come sintesi del serio e del sereno, è impensabile e impossibile senza l'eschaton:

> Questa seria serenità (umorismo) si libra tra cielo e terra. «L'umorismo non è pensabile senza la dimensione del tempo, e tuttavia è una di quelle cose che non sono nemmeno pensabili senza l'eternità»[101].

98 Cfr. *HL*, 66.
99 Cfr. *HL*, 66.
100 Massimo Confessore, *Ambiguorum liber*, 263a.
101 *HL*, 32. La citazione, presa da Rahner, è di T. Haecker, *Diario diurno e notturno*, Olten 1948, 285. Una logica molto simile la troviamo anche nel *Vangelo delle sofferenze*, di Kierkegaard. Qui vengono messe insieme il tempo e l'eternità. Proprio la presa in seria considerazione del fatto dell'eternità e reso conto di dimensione escatologica della vita, dà all'uomo un equilibrio anche quando la sofferenza pesa di più. L'eternità deve essere la seconda grandezza sulla bilancia che crea un giudizio equilibrato e

Monografia II.indd 27 7/3/2014 2:43:22 PM

Questa seria serenità, quindi umorismo come espressione di equilibrio interiore e di tolleranza umana, di serena sicurezza e di libertà, «fiorisce solo nell'equilibrio tra cielo e terra: in un uomo che ama il mondo multiforme e pur ne sorride, che ne conosce l'origine da Dio e anche i limiti entro i quali tutte le cose cozzano suscitando comicità e tragicità, di cui ci si scandalizza […] ma che ci fa gioire, volti alla visione di quell'armonia del "Logos collaboratore" da cui tutto scaturisce e alla cui visione ogni gioco tende»[102]. Quindi solo lo sguardo rivolto verso l'armonia del Logos, tenendo conto che è l'origine e la fine della vita umana, permette all'uomo di vivere sia la gioia che la tragicità della vita e conciliarla, e così di raggiungere la «piena saggezza» platonica[103]. Più avanti troviamo espressa la stessa realtà; «l'*homo vere ludens*» non può essere altri che un uomo della serietà dell'aldilà, non può essere né un corrotto dal gioco, né un disperato»[104]. Un tale uomo equilibrato, un vero gnostico, cristiano, conoscendo i segreti che guidano la scena, può cogliere tutta la sua vita e ogni accadimento nel mondo come un unico grande teatro, senza che precipiti nel dolore o nell'ansia del mondo. Quindi «solo all'uomo radicato nella realtà di Dio è dunque concesso dire che questa vita terrena altro non è che gioco e ombra»[105]. Solo in una «serietà beata», che esiste solo in Dio, è radicato l'ideale umano, un autentico *homo ludens*, che viene caratterizzato da serena malinconia in cui si muove tra amore per il mondo e fuga dal mondo, tra abbraccio e distacco. Solo nell'ottica escatologica si può assumere un atteggiamento ludico, perché l'eschaton getta luce nella realtà terrena e la relativizza, e quindi permette di abbracciare il mondo e anche esserne distaccato. A partire dalle realtà ultime si può dire, con Gregorio Nazianzeno: «La vita dell'uomo, fratelli miei, è il labile istante di ogni cosa vivente, è il nostro gioco infantile sulla terra, un'ombra di luce, un uccello in volo, la scia di un vascello, polvere, spirar di nebbia, rugiada all'alba e fiore che si schiude»[106]. E Rahner conclude alludendo ad Agostino: «Sì, in tale fiduciosa conoscenza del senso ultimo di questo gioco scenico, che è la nostra vita, Agostino può addirittura parlare, senza essere frainteso, della farsa dell'esistenza terrena»[107]. Allora l'eschaton introduce il cristiano in una mentalità ludica, nella capacità di essere sereno e grave, sorridente e piangente, dato che questa realtà futura interpreta, valorizza e anche relativizza la vita e la realtà terrena.

Nel contesto dell'*ecclesia ludens*, interpretando l'immagine biblica di Rebecca e Isacco e definendo l'ideale della Chiesa e quindi umano come la «pazienza» e il «sorriso», emerge di nuovo la profonda connessione tra *ecclesia ludens* ed eschaton. Il sorriso è motivato dalla consapevolezza della

conseguentemente anche la vita; Cfr. S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, in C. Fabro (ed.), *Opere*, III, Casale Monferrato 1995, 513.

102 *HL*, 33-34.

103 **Cfr.** *HL*, 33. Autore si riferisce al Platone, *Leggi*, 647d.

104 *HL*, 41.

105 *HL*, 42.

106 Gregorio Nazianzeno, *Oratio 7*, 19.

107 *HL*, 43.

Monografia II.indd 28 7/3/2014 2:43:22 PM

salvezza escatologica, e la pazienza è similmente possibile e messa in atto solo in vista dell'eterna allegrezza, del rimanere in eterno[108]. E, pur rimanendo nello stesso ambiente ecclesiologico, di nuovo ricorre l'idea che il gioco, come l'atteggiamento serio e decisivo, definito come «preludio di quella fine che è eterno principio della beatifica visione di Dio», è possibile solo nel confronto con l'«armonia eternamente sicura dell'anima e del corpo, che per noi è il cielo»[109].

Trovando testimonianza negli scritti dei pensatori religiosi della Grecia, Rahner osserva: «Il gioco autentico e la letizia senza fine hanno inizio soltanto al di là della terra»[110], perché solo davanti al divino l'uomo può essere come un bambino. E infine Bachofen, interpretando l'immagine di Eros e di una fanciulla, intenti a giocare con la palla, dice che sotto questo simbolo si nasconde una fede beata nell'aldilà: «sotto allegro gioco si cela la suprema speranza del mistero»[111]. La nostra tesi fondamentale è confermata poi da Rahner partendo dal testo degli Atti delle martiri Perpetua e Felicita, con le parole: «In questa visione di un cristiano d'Africa dell'inizio del III secolo si esprimono l'esperienza e la speranza che l'uomo religioso e intatto di tutti i tempi sente egualmente risvegliarsi in sé pensando alla vita dell'aldilà»[112]. Sì, il risveglio interiore dell'uomo, la capacità di testimonianza, la vita ludica vissuta nel permanente gioco di grazia sono realizzabili solo in vista dell'eschaton.

Nell'ultimo capitolo *La danza celeste*, basandosi sulle idee di Platone e Plotino, Rahner scrive: «Il gioco, nell'intima radice e nei fiori, è un mistero sacrale, la speranza in un'altra vita che si fa gesto, atteggiamento. Gioco è incantesimo, rappresentazione del totalmente altro, anticipazione del futuro, rifiuto dell'oggettività opprimente»[113]. L'ideale dell'umanità, l'*homo ludens*, attende la miracolosa levità, la danza celeste, la liberazione dal peso terreno[114]. Quest'ideale si realizza sotto lo stimolo del desiderio umano verso le realtà escatologiche, dunque nella speranza dell'aldilà. E adoperando la categoria della *danza* per descrivere lo stesso ideale antropologico, interpretando la danza come «arte di corporizzare lo spirito, di visualizzare l'invisibile», si deve sostenere che, con questa danza visualizzante, si fa visibile il mistero più nascosto e quindi il mistero del destino umano, il futuro escatologico: «Come la musica, anche la danza è espressione della conoscenza "della tragicità dell'essere umano, accettazione delle sorti umane, coraggio, risonanza di riso sovrumano e di immortale serenità"»[115]. L'atteggiamento ludico o danzante dell'uomo trova espressione, nel corso della storia, nel gioco e nella danza

108 Cfr. *HL*, 49.
109 *HL*, 57.
110 *HL*, 57.
111 J.J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig 1926, 477.
112 *HL*, 59.
113 *HL*, 63.
114 Cfr. *HL*, 63.
115 *HL*, 66-67; L'autore si richiama al libro di H. Hesse, *Glasperlenspiel*, Zürich 1943, 65.

Monografia II.indd 29 7/3/2014 2:43:22 PM

liturgica, come dimostra una precisa indagine storica fatta da Hugo Rahner. Vengono notate varie occasioni della danza e del gioco con la palla in attinenza alle feste cristiane, come per esempio in Francia, la sera di Pasqua[116]. Secondo l'interpretazione di Bachofen, questo gioco è espressione della futura vita, quindi è connesso intimamente con la speranza nell'eschaton: «Eseguito nel coro della Chiesa nel giorno di Pasqua, questo gioco della palla esprime il suo tradizionale rapporto con l'immortalità della futura vita celeste anche sotto il governo della nuova fede»[117]. Se la danza e il gioco liturgico sono le vive metafore della vita ludica, quindi quella ideale, vale anche per questa vita lo stesso, cioè che essa è rappresentazione della nuova realtà immortale, escatologica. Allora questa vita si realizza soltanto sotto il segno dell'eschaton. In altre parole: la vera ludicità è condizionata dalla fede, speranza nell'eschaton che si cela dietro i desideri umani: «tutto quello che il devoto danzante accenna col gesto e la musica non è che segreta preparazione a ciò che egli desidera ardentemente, la danza della vita eterna»[118]. La danza è l'espressione del desiderio dell'eternità, è corporazione o incarnazione del ritmo, del tono, dell'idea dell'eternità, è l'espressione della fede e della speranza, quindi l'*homo ludens* non è altro che l'uomo con il desiderio dell'aldilà e con lo sguardo rivolto verso lo stesso futuro. E a conclusione della teologia della danza, Rahner cita Gregorio di Nissa, che conferma l'essenziale connessione tra prassi e eschaton: «Quando dunque senti che nel titolo del salmo "alla fine" si aggiunge "per il coro danzante", allora sappi che simbolicamente siamo ammoniti di non soccombere alle tentazioni, piuttosto di alzare lo sguardo verso la fine vittoriosa, allorché sarai riammesso nella schiera danzante degli spiriti angelici»[119]. La fine del libretto di nuovo riporta l'immagine dell'*homo ludens*, in quanto uomo che vive sia nella serietà che nella levità. Questo atteggiamento ludico, spontaneo ma nello stesso momento serio e appassionato, espresso con le metafore del gioco e della danza, è in fondo la vita nel segno dell'eschaton, nella consapevolezza della voce dalla casa che può in ogni istante chiamarlo a venire:

> Perfino la costrizione più pazza termina in qualche modo nella libertà, e l'abbandono più nero è una porta verso l'incontro, l'atto più indifferente e insensato è un'arcata di ponte che ci sostiene, e la sorte più orrenda un velo che cela la bellezza. Porgiamo dunque a tutto le nostre mani con libertà e serenità, con l'animo sgombro e lieve. Non gli daremo maggior peso che ad un gioco che si gioca fino al limite del suo tempo, e nemmeno gli daremo minor peso di quel che non faccia il bambino che ne riempie la sua giornata con serietà e dedizione e che, tuttavia, è sempre pronto a lasciarlo a mezzo se la voce dalla casa lo chiama dicendogli: «Vieni ormai!»[120].

116 Cfr. *HL*, 73-79.
117 J.J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, 480.
118 *HL*, 79-80.
119 Gregorio di Nissa, *In Psalmos 6*.
120 P. Lippert, «Was wollen wir heute spielen?», *Stimmen der Zeit* 130 (1936) 7.

Monografia II.indd 30 7/3/2014 2:43:22 PM

3.2.2 L'eschaton - promessa retributiva - come premessa della prassi ludica

Come consegue dallo studio fatto finora, sono proprio l'eschaton e le realtà escatologiche, che motivano e fanno realizzabile l'ideale umano - l'*homo ludens*. L'eschaton, interpretando, relativizzando, spiegando, la realtà visibile - il mondo terreno e la vita umana, crea a livello psichico-spirituale sia dell'uomo singolo, che della comunità (ecclesiale), la possibilità di vivere in modo ludico il che significa vivere in adesione e con distacco nei riguardi del mondo, in serietà e in allegria, in razionalità logica e spontaneità, e tutto questo in un'armonia equilibrata. I poli che definiscono la vita ludica (la serietà e l'allegria), sono dunque motivati escatologicamente: la serietà è condizionata dal fatto che l'uomo si rende conto della gravità della sua libertà e quindi anche della possibilità di abusare di essa[121]; sotto lo stesso impulso escatologico (positivo) nascono anche l'allegria, la spontaneità, la libertà, la gioia, l'infantilità cristiana, il distacco, la leggerezza, poiché nella vista dell'eschaton, dell'eternità e del nascosto, tutto il terreno diventa accidentale e sembra essere un teatro o un gioco da bambini. In altre parole, l'eschaton, in quanto correttivo del pensiero umano, a livello del soggetto diventa presupposto, condizione, impulso, motivo per la realizzazione dell'ideale antropologico ludico. Questa è una connessione fondamentale che scaturisce dal libro *Homo ludnes* e che si nasconde sotto la superficie anche di altre opere rahneriane.

La ricchezza del pensiero escatologico di Rahner, presente nell'opera studiata non è però esaurita con questa affermazione. Ci sono anche altre tesi escatologiche che non possono essere trascurate. Perciò nella seconda parte ci soffermiamo su un altro grande tema: l'*homo ludens*, o ideale antropologico ed etico, che trova il suo compimento nel gioco celeste, cioè nell'eschaton, come una logica conseguenza e come la ricompensa[122]. Qui ricorre di nuovo il rapporto tra eschaton e prassi, ma in ordine invertito, quindi l'eschaton non tanto come il motivo della prassi, ma la prassi come presupposto, condizione, anticipazione, preludio del compimento escatologico umano. Allora, se la prima tesi escatologica di Hugo Rahner suona: l'eschaton come condizione, presupposto e motivo della prassi

121 Qui abbiamo una motivazione escatologica negativa della prassi ludica, quindi la motivazione della possibilità di fallire eternamente. Questo aspetto è nell'impostazione rahneriana più nascosto, secondario, ma realmente presente. Su questa consapevolezza si basano la razionalità, la logicità, la saggezza dell'agire umano.

122 Questo modo di pensare, cioè del merito umano e della ricompensa divina, non manca mai nella tradizione cristiana. La ricompensa escatologica, che segue dopo il giudizio divino, nell'età dei Padri era uno dei temi più forti nell'esortazione per una buona vita cristiana. Parlando della possibilità di essere ricompensato, ma anche di essere perduto eternamente, i Padri cercavano di esortare il popolo cristiano alla vita ordinata, morale, fino al martirio. Anche qui abbiamo un caso della motivazione della prassi dall'escatologia. Per la visione più completa del pensiero escatologico dei Padri, si confronti G. Filoramo, «L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri», in *DSBP*, XVI, Roma 1997, 195-310. La permanente validità della logica della prassi in vista della ricompensa eterna, viene ratificata anche dal Concilio Vaticano II; Cfr. *LG* 48, 5 e *GS* 45, 2-3.

Monografia II.indd 31 7/3/2014 2:43:22 PM

cristiana, racchiusa nel termine homo ludens, la seconda tesi poi sarebbe: la prassi ludica, come condizione della possibilità del compimento umano escatologico, che non è altro, detto in modo semplificato, che la ricompensadell'uomo da parte diDio per una tale vita[123].

La prima testimonianza della profonda connessione tra la vita dell'homo ludens e il gioco escatologico, nel senso della condizionalità e consequenzialità, ricorre nel testo alla conclusione del secondo capitolo, intitolato Homo ludens: «Poi s'addentra nel futuro, là dove l'uomo, ridiventato bambino in Dio, celebrerà le proprie feste con la saggezza che gioca, allorché avrà concluso il gioco di questa vita tra sorriso e pazienza»[124]

All'interno della trattazione su Ecclesia ludens, dove Rahner parla del gioco della grazia, svolto nella Chiesa, che diventa il luogo privilegiato dell'apprendimento per la vita ludica e della risposta ludica espressa con la vita e anche con i gesti liturgici, si sottolinea che questo gioco della grazia e dell'uomo ha la fine nella visione di Dio[125]: «E quando questo gioco della grazia volge al termine, quando tutto (fede, speranza, legge, sacramento) cessa, allora ha inizio il divin gioco infantile della visione eterna»[126].

E sempre nel contesto dell'*Ecclesia ludens*, interpretando il testo di *Zaccaria* (8, 5): «E le strade della città di Gerusalemme saranno affollate da ragazzi e ragazze che giocano», Rahner ragiona: «Questa pace di una infantilità redenta comincia a realizzarsi già nella Chiesa, autentica *civitas Dei*»[127]. Qui l'autore afferma la connessione intrinseca tra il compimento della profezia escatologica e la vita terrena: la vita di quaggiù, in quanto anticipazione del futuro, avrà il compimento nell'aldilà. E più avanti abbiamo, in modo molto più esplicito, la convinzione cristiana che soltanto colui che raggiunge l'ideale ludico, chi diventa *homo vere ludens*, cioè un bambino nel senso evangelico (con ciò si appaga, come afferma la psicologia, un anelito insito all'uomo), entrerà nel gioco celeste in una vera *civitas Dei*:

> Questo bambino nell'uomo vorrebbe giocare. L'ultima risposta valida a questo anelito, la risposta della verità ad ogni ricerca è la parola di colui che da Verbo

123 Soltanto l'*homo ludens* può raggiungere il fine escatologico - la ricompensa eterna. La vita caratterizzata come ludica è, in un certo senso, la condizione del compimento escatologico personale. Sempre rimane ovvio però che la condizione è solo in senso improprio, dato che la ricompensa o compimento ha sempre carattere di un dono indebito. Per questo tipo di pensiero escatologico potrebbe adoperarsi la nozione *escatologia retributiva* che nella catechesi dei Padri assumeva un forte ruolo esorativo. Per qeusto motivo essa è anche una *escatologia motivante* o *parenetica*. Anche se Hugo Rahner si avvicina al modo di pensare escatologico dei Padri, non sottolinea tanto la realtà del giudizio e della ricompensa per mettere in movimento la vita dei cristiani e la loro responsabilità. Sembra che nel contesto dell'*Homo ludens*, l'autore voglia soltanto far emergere una certa linearità e pertinenza interiore tra la vita terrestre e quella celeste. Ovviamente questa sua constatazione non è priva di forza esortativa ed entusiasmante.

124 *HL*, 46.

125 Cfr. *HL*, 47.

126 *HL*, 47.

127 *HL*, 50.

Monografia II.indd 32 7/3/2014 2:43:22 PM

si è fatto bambino: «Se non diverrete come bambini, non potrete entrare nel regno dei cieli» (*Mt* 18, 3). Le strade della celeste *civitas Dei* saranno perciò affollate da schiere di fanciulli intenti al gioco e sempre l'Eterno dal giovanile volto dirà agli uomini: *Ite e ludite*[128].

Nel contesto dell'interpretazione della metafora della danza, che è il simbolo del comportamento di un vero cristiano, e quindi dell'ideale umano, e partendo dal brano biblico della danza di Davide davanti all'Arca, Rahner, basandosi sulle testimonianze dei Padri, comprova la nota tesi che soltanto la vita di un danzatore come Davide ha il compimento nell'eterna pace: «Il vero cristiano deve essere un danzatore regale come Davide davanti all'arca [...]. Al solenne passo di danza dello Spirito (Davide) poté salire fino al trono di Cristo, dove lo vide, lo udì mentre il Signore diceva al suo Signore: "Siedi alla mia destra"» [129]. E parlando sempre della danza, Rahner, mette di nuovo in rilievo il fatto che l'uomo danzante, detto con il linguaggio poetico e teologico dei Padri, «farà parte del *chorus angelorum*, dei cori danzanti e spiriti beati»[130]. E questo proprio per il fatto che la vita dell'ideale, cioè la vita ludica e danzante, come l'abbiamo descritto, cela dietro di sé una fatica e un combattimento contro lo stato opprimente, cioè contro il peccato. A quest'uomo, alla fine della storia, verrà restituita l'integrità e l'armonia perduta nel paradiso:

> Il peccato originale ha distrutto questa armonia dello spirito e solo *eis télos*, nella fine escatologica, tutta sarà di nuovo come fu: «I progenitori erano ancora sotto il potere degli angeli. Ma l'inizio del peccato dissolse l'armonia di questo coro […]. Da allora l'uomo è escluso dalla comunità degli angeli e colui che è caduto dovrà molto faticare per combattere e superare lo spirito che per il peccato lo opprime: ma gli sarà dato come bottino della vittoria la partecipazione al divin coro danzante, che egli aveva perduta in quella primigenia sconfitta»[131].

La realizzazione dell'ideale antropologico, vivere da *homo ludens* o da *uomo danzante*, esige dall'uomo una fatica di combattere se stesso, di armonizzare la vita con l'ideale, con il *Deus ludens*, perché essere serio e insieme allegro, distaccato e aderente al mondo, razionale e spontaneo, movente nel ritmo di Spirito, non è un ideale che si può realizzare automaticamente. Questa vita, come preludio e anticipazione del futuro escatologico, tende verso l'eschaton, ed esso sarà dato ad ogni *homo ludens*, ossia all'uomo danzante, come il dono, la ricompensa e la restituzione dello stato originario.

128 *HL*, 60-61.
129 *HL*, 72-73. La citazione usata è di Ambrogio, *Epistola 58*, 7.
130 *HL*, 81.
131 *HL*, 82. La citazione ripresa dall'autore è di Gregorio di Nissa, *In Psalmos*, 6.

Monografia II.indd 33 7/3/2014 2:43:22 PM

3.2.3 Il futuro escatologico nelle categorie simbolico- ludiche:

Il fatto che la vita ludica avrà il suo compimento nell'eschaton rimanda al fatto stesso del compimento escatologico. Questo era il tema convenzionale dei manuali classici, e nell'opera di Hugo Rahner troviamo bellissime descrizioni dell'eschaton, fatte adoperando le categorie simbolico-ludiche. Questo modo di parlare simbolico-metaforico sul futuro stato escatologico sembra oggi, dopo la decosmologizzazione degli enunciati escatologici, unico, accettabile. Per questo motivo il discorso sul paradiso di Rahner può essere per noi oggi sorgente di ispirazione.

Il discorso sull'eternità in quanto futuro escatologico, descritto nelle categorie ludiche, per essere ben compreso deve essere inserito all'interno della visione ludica di tutta la storia. Rahner, appoggiandosi sui pensatori della tarda grecità, interpreta tutta la storia, e anche tutti i singoli eventi storici, come il gioco del Logos divino, dato che la sua opera è logica (dunque reale) ma nello stesso momento anche non necessaria (dunque infantile)[132]. Quindi la storia, con tutti i suoi eventi, viene da Rahner compresa come gioco, e lo stesso vale anche per il compimento della storia stessa:

> Il modo in cui tutto l'essere creato emerge dalla mano, potentemente lieve e sicuramente plasmatrice del Creatore, è però l'intimo ritmo, l'entelechia, il finalismo di tutta la creazione: essa gioca innanzi a Dio il suo gioco cosmico, dal moto degli atomi e delle stelle fino al grave e bel gioco del genio umano, fino alla danza beata in cui si inseriscono gli spiriti che tornano a Dio[133].

E il carattere ludico della realtà finale della storia, cioè l'eternità, viene descritta già all'inizio del nostro libretto: «L'eternità sarà dunque quel che fu il perduto paradiso: un divino gioco da fanciulli, una danza dello spirito, una realizzazione infinita ed eterna della corporizzazione dell'anima»[134].

Delle innumerevoli metafore e simboli che descrivono la realtà escatologica come gioco e danza, ricavate dal pensiero patristico e dalla storia del cristianesimo, occorre presentarne alcune[135]. Più volte, per questo scopo, viene usato il testo di *Zaccaria* (8, 5): «E le strade della città di Gerusalemme saranno affollate da ragazzi e ragazze che giocano». Lo scrittore cristiano Prudenzio nel *Cathemerion*, volendo esprimere

132 *HL*, 20.
133 *HL*, 18.
134 *HL*, 13.
135 L'uso dei simboli ludici per la descrizione della realtà escatologica vengono da Rahner giustificati e spiegati accennando alla capacità immaginativa, comunicativa e rappresentativa di essi. Rahner non fa altro, riallacciandosi alla prassi dei primi cristiani sui quali scrive: «Anche il cristiano antico inizia timidamente con le metafore del gioco e della danza, quando vuole descrivere in termini terreni la beatitudine celeste»; *HL*, 58. Questa riscoperta del simbolo sta all'inizio della *teologia simbolica*, di cui H. Rahner è stato il promotore di spicco.

Monografia II.indd 34 7/3/2014 2:43:22 PM

la beatitudine celeste degli innocenti di Betlemme scrive: «Con palme e corone giocate dinanzi all'altare di Dio»[136]. Secondo Rahner la più bella testimonianza di che cosa fosse per i primi cristiani la mistica del gioco celeste, si legge negli Atti delle martiri cartaginesi Perpetua e Felicita, nelle parole ricavate dall'editore degli *Atti* dalle annotazioni diaristiche del martire Saturo. Le martiri vengono da quattro angeli condotte al trono di Dio, che appare loro in aspetto d'un «uomo canuto dal volto giovanile», che in segno di divin saluto accarezza la loro guancia. Accanto al trono stanno quattro uomini che dicono ai beati: *Ite e ludite* - «andate e giocate». E Saturo dice a Perpetua: «Ecco, hai quanto desideravi». Perpetua conclude il dialogo celeste con le parole: «Rendo grazie a Dio. Come fui lieta un tempo nella carne, ecco, qui sarò ancora più lieta»[137]. Quindi «il cielo sarà un gioco […] il gioco dello Spirito Santo, un eterno liberarsi con il Pneuma, che spira dove vuole»[138]. Rahner trova simili immagini anche nelle opere di Matilde di Magdeburgo, che scrive: «Là saremo lieti e liberi, veloci, potenti e amorosissimi, limpidi e, per quanto possibile eguali a Dio» e più avanti: «Lo Spirito Santo anche versa, con pienezza dal fiume del suo amore, donando ai beati la grazia e li nutre con tanta abbondanza, che cantano di gioia, ridono amorosamente e saltano, dolcemente fluiscono e nuotano e volano e s'innalzano di coro in coro fino alle vette del regno»[139]. E interpretando la metafora della danza, basandosi sulla dottrina dei Padri, Rahner dice: «Soltanto nella visione di Dio, là dove il Logos è "il santo corifeo" (diceva Ippolito), il redento si inserirà nei ritmi lievi della verità, là dove noi (come annunzia l'epigrafe di Nicetora) "danziamo con i cori di santi"»[140].

Dei simboli del gioco e della danza i pensatori cristiani non si servivano solo per descrivere il Paradiso celeste; ma essi vengono adoperati in modo stupefacente soprattutto da Ippolito, anche per descrivere la Parusia del Logos alla fine dei tempi, come l'ultimo atto della sua missione sulla terra cominciata dall'Incarnazione:

> Che immensi misteri! […] Il Logos balzò dal cielo nel grembo della Vergine, dal grembo della Madre balzò sulla croce nell'Ade, dall'Ade in carne umana di nuovo sulla terra […] nuovissima resurrezione! E balzò dalla terra in cielo, dove siede alla destra del Padre. E di nuovo balzerà sulla terra in tutta la sua magnificenza a rendere giustizia[141].

L'*escatologia simbolica* di Rahner attinge dalla ricchezza del pensiero

136 Prudenzio, *Cathemerion*, 12, 129-132.
137 *Passio Perpetuae et Felicitas*, 12.
138 *HL*, 59.
139 Citazione è dal testo Ch. Morel, *Die Offenbarungen der Mechtild von Magdeburg*, 7, 1, Regensburg 1869, 391.
140 *HL*, 64.
141 Ippolito, *Commentarium in Canticum Canticorumi*, 2.

Monografia II.indd 35 7/3/2014 2:43:22 PM

dei Padri, i quali poeticamente e teologicamente definivano il futuro escatologico come «fare parte del *chorus angelorum*, dei cori danzanti degli spiriti beati»:

> Così il cielo sarà di nuovo ciò che fu in principio: paradiso. Gregorio di Nissa l'ha chiarito profondamente nella sua mistica interpretazione del titolo del *Salmo* (52, 1). «Alla fine per maeleth» è un'allusione al tempo finale, e «maeleth» significa «per il coro danzante». La parola dunque vuole annunciarci la danza beata che sarà alla fine così come fu nella beatitudine del paradiso[142].

Rileggendo *Homo ludens* e volendo rintracciare in esso la dimensione escatologica, abbiamo trovato le seguenti tesi fondamentali: a) l'eschaton come ottica propulsiva della prassi ludica, che coincide con l'ideale antropologico rahneriano, ossia l'eschaton come istanza creativa e motivante; b) l'eschaton come l'istanza retributiva della vita ludica; c) la natura ludica del futuro escatologico. Queste tesi sono evidenziabili nel libro, dove sono contenuti non però in modo sistematico ma dispersi nel corso di tutta l'esposizione. Siccome tra le tesi escatologiche intercorre una reciproca circolarità e pertinenza, non vanno viste separatamente, ma come tre elementi di un unica escatologia ludica che può offrire anche oggi spinte di straordinaria persuasività per la riformulazione dei nostri trattati escatologici, soprattutto nel loro indirizzo pratico-pastorale.

3.3 «Cor Salvatoris»

Nella linea kerygmatica, di cui il frutto forse più bello e più convincente era il libro *Homo ludens*, con la sua proposta dell'ideale antropologico per il rinnovamento della mentalità occidentale - si muove anche l'opera successiva di Rahner, *Fondamenti biblici della devozione al Sacro cuore di Gesù*[143], che fa parte di un progetto più ampio dei vari teologi del suo tempo (R. Gutzwiller, J. Stierli, K. Rahner), concentrato sul rinnovamento della mentalità del cristianesimo occidentale mediante la devozione al Sacro Cuore. La riflessione rahneriana sul sacro cuore, la includiamo in questa parte per l'attinenza interiore che i due testi hanno tra loro. L'intenzione fondamentale del circolo teologico sopra menzionato, era quella di rinnovare la vita e l'operosità cristiana, secondo l'intenzione dell'enciclica «Caritate Christi compulsi» (1932)[144] di Pio XI:

---

142 *HL*, 81. L'autore riprende i pensieri di Gregorio di Nissa, *In Psalmos 6*.

143 H. Rahner, « Fondamenti biblici della devozione al sacro cuore di Gesù », in J. Stierli (ed.), *Cor Salvatoris*, Brescia 1956, 27-69; Orig. tedesco «Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit», in J. Stierli (her. von), *Cor Salvatoris*, Freiburg 1954, 46-72.

144 Cfr. Pio XI, *Caritate Cristi compulsi*, *AAS* 24 (1932) 177-194.

Monografia II.indd 36 7/3/2014 2:43:22 PM

> Nei vent'anni che sono passati da quando fu emanata questa seconda lettera di Pio XI sul Cuore di Gesù, le straordinarie necessità del nostro tempo hanno assunto dimensioni veramente apocalittiche. Hanno forse risposto seriamente con la stessa crescente misura tutti i cristiani bene intenzionati, ai quali allora fece appello il papa, con una vita operante nel senso di efficace riforma secondo lo spirito della devozione al Sacro Cuore di Gesù?[145]

Allora al centro del rinnovamento spirituale dell'occidente dovrebbe stare la devozione al Sacro Cuore di Gesù. Questa però esigeva una seria base biblica, teologica e spirituale ed era proprio Hugo Rahner a contribuire alla realizzazione di una tale pretesa. Egli cercava di dare a questa prassi spirituale antica una spiegazione più convincente basandosi sulla teologia biblica e patristica perché fosse capace di raggiungere il cuore e le emozioni dell'uomo odierno, e in grado più possibile di entusiasmarlo per l'ideale cristiano racchiuso nel Cuore di Cristo.

Se l'ideale dell'umanità formulato nell'opera precedente era l'*homo ludens*, in tutta l'ampiezza e la profondità di questo concetto, la figura di Cristo e del suo Cuore, così come lo interpretano i Padri della Chiesa, è in fondo il modello e la sorgente dello stesso ideale. Allora si può dire che l'opera *Cor Salvatoris*, amplifica, arricchisce, esplicita il concetto di *Homo ludens*. La corrispondenza tra il cuore ludico e il Cuore di Gesù (in quanto punto di riferimento della devozione e imitazione) si fa evidente per la prima volta, quando Hugo Rahner, spiegando la profondità del concetto di *cuore* partendo dai passi biblici vetero e neo testamentari (*Ger* 30, 21-24; *Is* 53, 12; *Sal* 22; *Mt* 27, 46 e altri), riporta alla luce la dimensione bipolare del cuore di Cristo che ha molto in comune con l'ideale antropologico rahneriano consistente proprio nella capacità di collegare e armonizzare i poli opposti, di vivere nella gioia e nella serietà, quindi con la dimensione *serioallegra* di un tale uomo:

> Come nei passi fin qui citati dell'Antico testamento, lo sguardo dei profeti si fermava piuttosto sull'essenza dell'opera messianica quale si andava delineando nel Cuore umano del Salvatore pronto all'offerta e al sacrificio, così in altri […] si fa luce sugli abissi di quello stesso Cuore sotto un aspetto più soggettivo-personale, penetrando nei segreti più intimi di quanto si svolge in quell'anima amante, triste fino alla morte, e pur ebbra di gioia. Entrambi gli aspetti sono tuttavia indissolubilmente uniti e appartengono alla stesa parola «cuore» con tutto quello che essa racchiude di significato[146].

E la dimensione serio-allegra del Cuore di Gesù la trova l'autore interpretando gli altri passi biblici (*Mt* 27, 34; *Mc* 15, 36; *Ct* 19, 28) e

145 R. Gutzwiller, «Prefazione», in *Cor Salvatoris*, 25.

146 H. Rahner, «Fondamenti biblici della devozione al sacro cuore di Gesù», in J. Stierli (ed.), *Cor Salvatoris*, Brescia 1956, 38.

Monografia II.indd 37 7/3/2014 2:43:23 PM

soprattutto i Salmi (*Sal* 16):

> «Opprobrium fregit cor meum et deficit». Nella sua disperata solitudine, il cuore del Messia si sente spezzare, e il Profeta vi vede già la verità che trasformerà il mondo. Perciò troviamo anche qui il grido di giubilo che prorompe da questo canto di morte, giubilo del Cuore stesso di Gesù che «cielo e terra e mare» raduna nel suo inno di lode, e compendia gli effetti di redenzione che scaturiranno dal suo cuore spezzato, con le parole: «Il cuore vostro vivrà, o voi che cercate Dio». Così dal cuore disperato sorgono cuori consolati[147].

Tuttavia, il baricentro della riflessione sul Cuore di Gesù sono i testi biblici e patristici sull'acqua viva scaturente dall'intimo di Gesù (*Gv* 7, 37-39). L'acqua che scaturisce dal cuore di Cristo è il simbolo della grazia e della Chiesa, del Battesimo e della Mistica, e infine della vita eterna, perciò la teologia del Sacro Cuore non è priva della carica escatologica. L'acqua di Cristo perfeziona il rapporto tra l'uomo e Dio, rigenera e rinnova l'uomo, elargisce i doni mistici e profetici e così prepara il sorgere dell'ultimo giorno[148]. In altre parole, sotto il flusso di acqua di Grazia si comincia a realizzare l'ideale dell'umanità che sarà compiuto nell'eschaton. Quindi, dato che è il Cuore di Cristo che elargisce continuamente i doni sfocianti nell'eschaton, si può sostenere che l'escatologia qui presente è un'*escatologia cristocentrica* e *pneumatologica* e, nello stesso momento, è *escatologia del presente*. Però, restando sempre al livello escatologico, si può scoprire un'altra affinità tra le due opere paragonate, *Cor Salvatoris* e *Homo ludens*. La prassi cristiana, nel contesto del *Cor Salvatoris* - la devozione stessa al Sacro Cuore (che infine porta i frutti spirituali e la realizzazione dell'ideale umano), è di nuovo motivata dalla visione del compimento escatologico, così come nell'opera precedente:

> L'uomo segretamente illuminato dalla luce del giorno veniente, incomincia a bere alla sorgente del Cuore di Cristo nostro Signore, esperimenta il mistico scambio di cuore profetizzato da Ezechiele (36, 26-29) e si rifugia nella «roccia» del cuore trafitto[149].

Perciò - accanto alla tesi escatologica sulla presenza incoativa dell'eschaton all'interno della storia come dono elargito dal Cuore di Cristo - abbiamo qui di nuovo l'assioma rahneriano sull'eschaton in quanto istanza motivante e creativa della prassi cristiana.

147 *Ibidem*, 40.
148 Cfr. *Ibidem*, 47.
149 H. Rahner, «Fondamenti biblici della devozione al sacro cuore di Gesù», 47.

Monografia II.indd 38 7/3/2014 2:43:23 PM

4. Il concetto di «gioco» nelle riflessioni teologiche dopo di H. Rahner

4.1 J. Moltmann

Dopo il libro di Hugo Rahner, *Homo ludens* (1949), l'opera teologicamente più rilevante, che adopera il concetto di gioco per la formulazione delle proprie conseguenze teologiche, troviamo la raccolta dei saggi di J. Moltmann, sotto il titolo *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*[150]. Il libretto è interessante per noi soprattutto perché l'autore criticamente affronta alcune tesi formulate da H. Rahner[151]. L'intento principale di Rahner, come vedremo, era di creare, formare, descrivere e giustificare un certo ideale umano, e questo ha trovato nella figura di *homo ludens*. Quindi offre una nuova etica cristiana, teologicamente fondata in modo solido. Altrettanto fa Moltmann; egli segue pure un certo ideale dell'umanità, che trova anche

150 J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971; Trad. italiana *Sul gioco*, Brescia 1988[2].

151 Tra queste due opere, pur essendo impostate diversamente, ci sono molte coincidenze e somiglianze. La critica più forte a Rahner fatta da Moltmann riguarda il suo concetto dell'ideale antropologico definito platonicamente come l'essere ludico, cioè *serio-allegro* e biblicamente come la vita in una leggerezza, perché il mondo rispetto a Dio, è, infatti, soltanto un «gioco dei bambini». Moltmann reputa che questo ideale è di fatti un *mezzo* equilibrato, ma si trova fuori della dialettica cristiana della crocifissione e resurrezione di Cristo, perché la vita secondo la vera dialettica pasquale è una cosa ben diversa dall'ideale definito da Rahner. La vera vita cristiana dovrebbe sì consistere, da una parte, nella gioia pasquale, ma nello stesso momento in una vera serietà della croce. Quindi sembra che quello che Moltmann non condivide è l'accentuazione del lato spontaneo, ludico, leggero in definizione dell'ideale umano in Rahner, come anche la mancanza della serietà rispetto alla storia, al mondo, che è il luogo di negatività, di abbandono di Dio e di serietà della croce, nell'ottica del quale il mondo è mortalmente serio. Perciò Moltmann conclude la sua critica di Rahner: «Senza questa rigida dialettica teologica di morte e vita, inferno e cielo, annientamento e riconciliazione, le teorie antropologiche e religiose del gioco rimangono sempre al confine del manierismo e dello snobismo»; Cfr. J. Moltmann, *Sul gioco*, 53-54. Non si può obiettare che questa critica non sia da un punto di vista plausibile, però l'ideale greco-platonico e biblico dell'uomo come *serioallegro* descritto da Rahner nei vari luoghi del libro, non esclude per niente l'importanza della *serietà*. Questa ha la sua base nella «logicità» e quindi serietà dell'azione divina, sia nella creazione che nell'incarnazione e nella redenzione. Altrettanto la vita ideale non può omettere la serietà, per il solo fatto che l'uomo è libero e c'è sempre la possibilità di un abuso di essa. Quindi la vita dell'*homo ludens* non è priva né di gioia, spontaneità, allegrezza, né della serietà fino alla serietà «mortale» della croce. Perciò non si può sostenere che la concezione di Rahner sia in opposizione a ciò che propone Moltmann, anzi. Queste due visioni sono simili e complementari, solo che Moltmann mette in rilievo più il lato serio della vita, del mondo e della redenzione. Si può dire che egli si muove più nella logica della passione, e Rahner più nella logica della risurrezione e della gioia scaturente da essa. La critica di Moltmann sembra essere giusta soprattutto nell'applicazione delle categorie ludiche all'evento della crocifissione. In ogni teologia si deve tener presente il fatto che si tratta di un evento troppo serio, perciò non si può, nonostante la giusta interpretazione della croce come un grande teatro divino, attribuire facilmente ad esso le categorie ludiche. La tesi di Moltmann che «la croce di Cristo non appartiene al gioco bensì rende possibile il nuovo gioco della libertà» è un assioma che non può essere riveduto. Ma si deve sostenere che Moltmann oscilla permanentemente tra l'accentuazione della libertà, della spontaneità, del riso, del gioco, della felicità (attributi che stanno nel cuore della sua definizione dell'*homo ludens*) e la messa in rilievo della serietà pasquale. Le singole tesi di Moltmann sono vere, interessanti ma a volte sembrano incoerenti e contrastanti.

Monografia II.indd 39 7/3/2014 2:43:23 PM

lui nella espressione ludica dell'uomo, ma questa ludicità assume carattere più sociale e politico, definendola come libertà, felicità, spontaneità, riposo, ricreazione, riso[152]. Quindi il «gioco» viene da lui inteso non tanto come una metafora, come in Rahner, che rimanda alla vita *serio-allegra*, *armonica*, *condotta secondo il ritmo divino*, ma piuttosto come un fenomeno reale, che è il segno della libertà umana, come dice l'autore: «Si può ridere solo nella libertà. Ma questa libertà è divenuta una cosa rara. [...] Si ride quando veniamo liberati da un fardello»[153]. Tutto questo spinge l'autore a porsi domande sulla possibilità e plausibilità del gioco nelle condizioni politico-sociali attuali. Questa domanda è la domanda centrale che diventa il filo rosso che aggancia singoli saggi del libro. Allora, ha l'uomo il diritto di giocare, ridere, godersi della felicità, in queste condizioni socio–politiche? Come può essere giustificato l'atteggiamento ludico dell'uomo? L'autore trova diversi motivi che lo giustificano[154].

Il primo motivo per la giustificazione del comportamento ludico è la sua dimensione pre-ludica della liberazione futura. Anche se il gioco assumeva nella storia dell'umanità un certo ruolo strumentale, cioè di pacificare le masse della gente, nel senso di «pane e giochi»[155], anche se esistono i ceti che sospettano della libertà dell'uomo, dicendo «tu non sei al mondo per divertirti», come i puritani e i neopuritani, anche se il gioco è diventato «senza speranza» e serve «soltanto a dimenticare per un certo tempo ciò che non può essere mutato»[156], quindi è diventato un farmaco sedativo; eppure il gioco è possibile, anzi, è necessario, proprio per la sua funzione anticipativa e artistica:

> giocando si anticipa ciò che può essere e deve diventare diverso, sopprimendo il bando della immutabilità di ciò che esiste. […] da esso (gioco) sorgono

152 Cfr. J. Moltmann, *Sul gioco*, 11-13. L'attività ludica è espressione della libertà, ma, nella concezione di Moltmann, questa assume anche il connotato profetico e rappresentativo della stessa liberazione futura davanti all'umanità ancora non libera e sofferente. Sulle diverse concezioni dell'ideale umano, cioè *homo ludens*, si basa anche la disparità degli sguardi all'escatologia tra Rahner e Moltmann, che è un critico del primo. In dipendenza delle due interpretazioni dell'*homo ludens,* si cambia anche il posto dell' escatologia nel complesso delle due teologie comparate, cioè di quella rahneriana e moltmanniana. L'*homo ludens* di Rahner come uomo completo, equilibrato, quindi ideale, è essenzialmente dipendente dalla visione del fine della storia, cioè dell'eschaton, quindi la realizzazione di questo ideale è dall'eschaton promosso e motivato. Invece l'*homo ludens* di Moltmann è l'uomo libero da qualsiasi condizionamento, anche escatologico, perché proporre all'uomo qualsiasi fine o scopo (anche il fine escatologico) e quindi motivarlo verso una certa attività e verso il raggiungimento dello scopo prefisso (in questo caso ultraterreno ed escatologico) sarebbe uno svuotamento della vita del presente, della sua libertà e quindi la stessa motivazione escatologica minaccerebbe questo ideale consistente nella ludicità libera. L'impostazione di Rahner, cioè l'escatologia nel servizio della prassi o come la motivazione, promossa dell'ideale antropologico, è per Moltmann inaccettabile, perché la stessa motivazione escatologica contaminerebbe la libertà dell'uomo e quindi il suo ideale; Cfr. *Ibidem*, 55.

153 *Ibidem*, 11. La vita ludica non è quindi tanto una vita definita nelle categorie etiche, quanto piuttosto una vita definita esteticamente, in cui si sperimentano la bellezza, la leggerezza, la felicità. E' presente uno spostamento dell'accento dall'etica all'estetica cristiana; Cfr. *Ibidem*, 29.

154 *Ibidem*, 12.

155 Cfr. J. Moltmann, *Sul gioco*, 18

156 *Ibidem*, 25.

Monografia II.indd 40 7/3/2014 2:43:23 PM

prospettive critiche per il mutamento del mondo che è di solito tanto irrigidito. Il senso del gioco è allora identico a quello dell'arte, cioè quello di opporre ai soliti e quotidiani ambienti dell'uomo degli «anti-ambienti» e «contro-ambienti» e, con un confronto cosciente, rendere possibili la libertà creatrice e delle alternative per il futuro. Allora non si gioca più con delle possibilità irreali bensì con delle possibilità reali[157].

Accanto al motivo anticipativo-liberante che giustifica il gioco dell'uomo, ce n'è anche un altro. Questo - più teologico - si basa sulla teologia ludica della creazione e del compimento della storia, che mette in rilievo il carattere estetico[158] dell'atto della creazione fino al suo compimento escatologico. Il pensiero di Moltmann si può sintetizzare in una tesi: se nell'atto della divina creazione troviamo un vero atteggiamento ludico ed estetico, l'uomo può e deve compiacersi della bellezza di Dio e della sua libertà ludica e quindi giocare[159]. Quindi il fondamento e la giustificazione del gioco umano è nell'imitazione del gioco creativo di Dio, che crea il mondo non necessariamente, cioè liberamente: «per questo la creazione è un gioco di Dio, un gioco della sua sapienza senza fondo e origine»[160]. Senza la libertà del gioco, il mondo diviene il deserto[161]. Anche la fine del mondo non è spiegata diversamente nella tradizione cristiana, quindi oltre le categorie ludiche, estetiche e liberatorie: la fine principale dell'uomo e del mondo consiste nella «glorificazione di Dio» e nel godere di lui per sempre[162]. Se il fine dell'uomo viene compreso nelle categorie della glorificazione di Dio, della gioia in Dio, dell'abbraccio del creatore, del «piacere nel gioco che unisce tra loro il Dio libero e gli uomini liberati»[163],

157 *Ibidem*, 25.

158 Cfr. *Ibidem*, 29.

159 J. Moltmann adopera le categorie ludiche, per descrivere il fine e il senso della storia: «La gioia è il senso della vita umana, gioia nella gratitudine e gratitudine come gioia». L'uso di simili categorie lo giustifica rifacendosi alla tradizione cristiana: «L'escatologia cristiana non ha mai pensato la fine della storia come un pensionamento, [...] bensì del tutto gratuitamente come un canto di lode della gioia infinita, come un movimento girotondo dei redenti nella pienezza trinitaria di Dio e come un'armonia completa tra l'anima e il corpo. Essa non ha mai dipinto la gioia esistenziale della nuova, redenta e libera creazione con i colori della vita ferita dalla fatica, dal lavoro e dalla colpa, bensì con quello che ad ognuno "sembra nell'infanzia"; cioè il riso beato, la contemplazione partecipante e piena di stupore di fronte alla ricchezza e ai beni di Dio e a nuova innocenza»; J. Moltmann, *Sul gioco*, 34; 55-56. Quindi il senso della vita umana finale, come anche il senso della storia umana consiste nel diventare *come un* bambino, senza che questo simbolo venga interpretato come infantilismo. Su questo punto, si può costatare, una vera parentela teologica tra J. Moltmann e il suo predecessore H. Rahner.

160 *Ibidem*, 31-32. Qui Moltmann si richiama addirittura al concetto di *Deus ludens*, elaborato da H. Rahner: «Quando diciamo che Dio creatore "gioca", esprimiamo metaforicamente una visione metafisica per cui la creazione del mondo e dell'uomo sono un atto divinamente logico ma in nessun modo necessario a Dio»; Cfr. *HL*, 17

161 Cfr. J. Moltmann, *Sul gioco*, 31.

162 «La gioia è il senso della vita umana, gioia nella gratitudine e gratitudine come gioia. Questa risposta coglie il vero obiettivo delle domande: Per quale fine l'uomo è stato creato? Per quale fino io esisto? La risposta infatti non esibisce alcun fine etico o degli scopi ideali, ma giustifica la stessa esistenza creata»; *Ibidem*, 34.

163 *Ibidem*, 58.

Monografia II.indd 41 7/3/2014 2:43:23 PM

poi l'uomo può sentirsi libero «dalla paurosa questione del fine», e infine lui stesso è immunizzato contro le ideologie predominanti che stimano e premiano gli uomini soltanto per la loro utilità lavorativa[164]. Quindi sulla risposta alla domanda sul fine dell'uomo si basa la possibilità del gioco libero, dato che questa risposta si oppone a tutte le filosofie che vorrebbero vedere il senso della vita nelle categorie meramente utilitaristiche. Il fine escatologico-ludico fonda e rende possibile la vita ludica e libera dell'uomo[165]. Questa libertà acquistata rende tutte le attività umane un gioco, *homo faber* diventa *homo ludens*, il pesante lavoro terrestre viene trasformato in gioia, danza, canto e gioco, e infine questa libertà non viene solo *realizzata* ma anche *celebrata*[166].

La libertà ludica umana trova infine il suo fondamento nell'evento cristologico e soteriologico, quindi si basa sulla libertà divina dalla quale scaturisce la sua rivelazione realizzata nell'incarnazione di Cristo[167]. E' la Pasqua di Cristo che è uno degli argomenti più convincenti per la possibilità di gioco, di libertà, di gioia dell'uomo, perché «il senso della Pasqua è la liberazione dal potere e oppressione della colpa [...]. La Pasqua dischiude la libertà sconfinata che abilita al gioco della nuova creazione. [...] La croce rende possibile il nuovo gioco della libertà»[168]. Questo gioco però o libertà pasquale, «non può trasformarsi in una fuga dal mondo o in una dimenticanza di esso, bensì conduce all'accettazione critica della situazione del mondo, con tutto ciò che in esso vi è di inaccettabile, e alla *paziente trasformazione del mondo*, affinché esso divenga la loro zona franca degli uomini. […] Il gioco è sempre rivolto criticamente contro gli oppressori»[169].

Un altro motivo di gioia e di libero gioco è quello teologico-estetico, cioè la bellezza di Dio. L'autore, accanto alla teologia convenzionale che sottolineava la signoria di Dio e l'esistenza cristiana, spiegata sotto categorie giuridiche e morali, pone la concezione della tradizione protestante di Barth che comprende Dio nelle categorie del bello per spiegarne la gloria[170]: «Il concetto complementare della signoria di Dio è ravvisato dal linguaggio biblico nella *gloria di Dio*. Si tratta del dispiegamento della magnificenza di Dio, della sua bellezza ed amabilità»[171]. Alla gloria, bellezza di Dio e anche di Cristo «trasfigurato» corrisponde la vita dossologica, cioè la *gioia*

164 *Ibidem*, 35.
165 Questa tesi è fondamentale anche nel libro *L'uomo nella storia* di Hugo Rahner.
166 Cfr. J. Moltmann, *Sul gioco*, 38-41.
167 *Ibidem*, 51.
168 *Ibidem*, 52.
169 *Ibidem*, 53.
170 Moltmann si richiama a K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 734-739. Qui leggiamo: «Ma noi non possiamo disconoscere che Dio è così magnifico da irradiare la gioia e che tutto ciò che egli è non è senza bellezza, ma nella bellezza».
171 J. Moltmann, *Sul gioco*, 61.

Monografia II.indd 42 7/3/2014 2:43:23 PM

festosa *per la libertà*[172], quindi tra estetica ed etica c'è un rapporto intrinseco e reciproco[173]. La faccia estetica di Dio è il momento più persuasivo per una nuova vita, per nuova morale che è dossologica, libera, ludica, ma mai priva di impegno in favore degli oppressi, perché si possa una volta cantare con essi nella libertà[174]. La bellezza di Dio fonda la possibilità nonché la necessità del gioco umano.

Nel penultimo capitolo Moltmann giustifica la vita piena e libera, sottolineando di nuovo l'effetto salvifico pasquale che, in fondo, significa la liberazione dalla necessità di crearsi, liberarsi, umanizzarsi, giustificarsi da se stessi con le sole forze umane secondo la logica marxista[175].

L'ultima giustificazione del diritto, della possibilità, e del dovere di vivere liberamente, è definita ecclesiologicamente. La Chiesa deve essere innanzitutto il «campo sperimentale del regno di Dio»[176]. La Chiesa non dovrebbe essere primariamente un'*avanguardia* politica o un'istituzione moderna per la terapia sociale. Nemmeno dovrebbe essere la Chiesa *dei padri*, cioè la comunità chiusa davanti al mondo, spaventata, la comunità degli uomini ritirati in se stessi, passiva, settaria, rigidamente ortodossa rispetto al primo modello[177]. Essa deve essere uno spazio in cui si vive la libertà, cioè l'indipendenza dalle necessità che le attribuisce la società, quella di essere utile, opportuna rispetto ai vari settori della vita sociale e politica[178]. La libertà e la non necessità della Chiesa si fonda sulla cosiddetta «conversione agostiniana», cioè non più sull'atteggiamento dell' «*usare* Dio, per *godersi* il mondo», dove Dio diventa un Dio *soccorritore*, *tappabuchi*, *risolutore dei problemi*, ma sull'atteggiamento dell'*usare Dio* nel *godere Dio*[179]. La Chiesa compie questo suo ruolo, cioè essere il campo sperimentale del regno della libertà e della spontaneità, secondo Moltmann, non tanto vivendo *per gli altri*, ma soprattutto *con gli altri*[180]. Così la Chiesa acquista un *valore ontologico dimostrativo*. In questa prospettiva dobbiamo costatare che lo spirito libero e ludico ecclesiale non è soltanto possibile ma anche necessario.

---

172 *Ibidem*, 62.

173 *Ibidem*, 67.

174 Cfr. *Ibidem*, 67-68.

175 Cfr. *Ibidem*, 72-87.

176 Cfr. *Ibidem*, 89.

177 Cfr *Ibidem*, 90-91.

178 Cfr. *Ibidem*, 92-93.

179 Cfr. J. Moltmann, *Sul gioco*, 96-99. Questa tesi non vuole dire che la Chiesa non debba essere disinteressata rispetto al mondo in cui vive, ma primariamente deve vivere la sua libertà per se stessa, nella gioia di Dio. Successivamente vale che «la pratica libertà dell'amore dovrà andare criticamente contro corrente nei suoi scantinati»; *Ibidem*, 101.

180 «L'esistenza per gli altri non è l'ultima realtà, né il fine e nemmeno la libertà stessa. Essa è la via [...] che conduce all'*esistenza con gli altri*. Che Cristo sia morto *per noi* ha il suo fine il suo futuro nel fatto che egli è *con noi* e noi vivremo, rideremo e regneremo *con lui*. L'esistenza per gli altri nell'amore rappresentativo ha come fine l'essere un giorno *con gli altri* in libertà. […] L'esistenza per gli altri è il modo di redenzione della vita. L'esistenza con gli altri è invece la forma della stessa vita redenta e libera»; *Ibidem*, 106.

Monografia II.indd 43 7/3/2014 2:43:23 PM

Al concetto di gioco Moltmann ritorna ancora una volta nel libro posteriore *Gott in der Schöpfung*[181], che è un trattato della dottrina sulla creazione. Nell'appendice del libro, partendo da alcune note metafore, l'autore cerca di esporre le questioni riguardanti la creazione e il mondo creato. Così adopera metafore come «danza», «*theatrum mundi*» e «gioco», che ricapitola anche le prime due: «Le metafore del teatro del mondo, del mondo come danza e armonia di sfere, possono venir riassunte nel *gioco come simbolo del mondo*, simbolo vecchio quanto la cultura umana ed ancor oggi fecondo nei suoi molteplici aspetti»[182].

La metafora della *danza* afferra ed esprime sia la positività del mondo creato, che la finalità escatologica di esso[183]. La metafora - il mondo come *theatrum mundi* svela la dimensione teatrale, cioè la dimensione rappresentativa della vita umana. Così l'uomo, vivendo e agendo, rappresenta e rivela da una parte se stesso, il suo intimo, ma nello stesso tempo diventa la manifestazione di Dio e della sua autorivelazione[184]. Infine la metafora del *gioco* rimanda ad alcune realtà fondamentali riguardanti l'atto della creazione e del creato. Sopratutto rimanda al fatto della «infondatezza» del mondo[185]; l'immagine biblica del gioco della Sapienza divina, poi rimanda alla non necessarietà della creazione e quindi alla libertà di Dio nell'atto creativo; lo stesso simbolo del gioco, mantenendosi nella mistica, fa capire l'essenza della redenzione del mondo creato, e infine, la metafora spiega anche la questione del «caso»[186].

181 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985. L'impostazione metodologica per articolazione del trattato sulla creazione, adoperando il concetto di gioco, non è sconosciuta anche agli altri pensatori. L'opera più recente sulla creazione elaborata in una tale chiave, cioè dalla metafora del gioco, è F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, Paris 2000.

182 J. Moltmann, *Dio nella creazione*, 357.

183 Cfr. *Ibidem*, 354.

184 Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, 355-356.

185 *Ibidem*, 357.

186 Cfr. *Ibidem*, 357-359. Nell'ottica del gioco, il «caso», non è più qualcosa di irritante, per il solo fatto che sfugge ai calcoli umani, ma può essere capito come un evento del nuovo indeducibile e come un evento creativo, quindi positivo. Allora il «caso» è una certa futura possibilità per l'uomo con mentalità ludica che collega necessità e caso, legalità e libertà, realtà e possibilità, passato e futuro; Cfr. *Ibidem*, 359.

Monografia II.indd 44 7/3/2014 2:43:23 PM

4.2 K. Hemmerle

Nel nostro percorso panoramico sulle «teologie ludiche» non si può prescindere dal progetto di Klaus Hemmerle, che si muove nel campo della teologia fondamentale. La sua opera si chiama *Vorspiel zur Theologie*[187] e si tratta di un progetto il cui scopo è di presentare le concezioni e i contenuti fondamentali della fede, non tanto dall'alto, cioè dal pensiero che è edificato e creato dalla fede[188], ma piuttosto partendo dal basso, dalle realtà universalmente sperimentabili che, prese in prestito come concetti e modelli speculativi, aiutano a tradurre la fede e a renderla comprensibile[189]:

> Fede e teologia acquistano la loro dimensione più piena solo se si fa esperienza della vita, del pensiero e del mondo come di un paesaggio in cui la fede getta la sua luce, solo se la vita, il pensiero e il mondo sono lo sfondo storico permanente nella storia della fede. Nelle riflessioni che seguiranno entra in gioco lo sfondo storico che precede la fede e che si può definire come una sorta di paesaggio in cui la fede diviene comprensibile e attraente[190].

Non si può non notare la parentela dell'impostazione metodologica tra questo progetto e la teologia kerygmatica di Hugo Rahner.

In piena coerenza con la metodologia proposta, Hemmerle parte dall'osservazione fenomenologica della vita umana e in essa scopre la dimensione e la strutturazione ludica, poiché le manifestazioni fondamentali della vita sono: interesse, esistenza e linguaggio, e queste sono in fondo i tre «giochi fondamentali» che creano un unico gioco[191]. L'interiore correlazione e coincidenza pericoretica tra i giochi fondamentali in realtà funziona come segue:

187 K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg 1976².

188 Cfr. K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Roma 2003, 151.

189 Cfr. *Ibidem*, 152. Le due direzioni del procedimento della fede che cerca l'intelletto (*fides quaerens intellectum*), cioè la comprensione nella quale la fede viene in luce e si sviluppa all'interno della fede stessa creando il proprio modo di pensare, e la comprensione mediante le categorie vicine all'uomo delle quali si serve, sono in rapporto di reciproca complementarità; Cfr. K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, 152.

190 *Ibidem*, 13.

191 L'autore per parlare delle tre manifestazioni della vita (interesse, esistenza, linguaggio) usa il termine gioco. Questo termine è ovviamente un simbolo o metafora, che è idonea ad esprimere l'essenza di queste tre manifestazioni. Ovviamente potrebbe anche usare una diversa terminologia, sia i nomi propri (interesse, esistenza, linguaggio) come anche la terminologia scolastica, dato che i tre concetti sono in stretto rapporto con *bonum*, *ens* e *verum*, quindi con i «trascendentali» della filosofia scolastica. Resta il fatto che l'interesse, che è il concetto centrale del trinomio, spontaneamente rimanda al mondo del gioco. Quindi, dato che nella esperienza umana, l'interesse è la categoria connessa primariamente con l'agire ludico, l'autore a buona ragione applica il termine gioco anche a ogni attività che nasce dall'interesse, cioè non soltanto ai vari giochi, ma anche alle attività serie. In altre parole, la vita o le principali manifestazioni della vita sono chiamate «gioco», perché questi componenti li troviamo in ogni gioco umano. E per essere vicino all'uomo che fa esperienza ludica, adoperare il meccanismo del gioco per descrivere la vita, è giustificabile. Tra l'altro, anche parlando separatamente dell'interesse, dell'esistenza e del linguaggio, queste tre manifestazioni in fondo seguono il funzionamento e la logica del gioco. La ludicità di queste tre dimensioni della vita è elaborata dall'autore fino agli ultimi dettagli.

Monografia II.indd 45 7/3/2014 2:43:23 PM

> Ogni interesse è un gioco. Chi non si interessa di nulla non entra affatto in gioco. Ma se una persona prova interesse non può fare a meno di vedere quanto sia coinvolta essa stessa nel gioco mettendo in gioco gli altri e le altre cose. In ultima analisi possiamo dire che l'interesse non coinvolge solo qualche mia capacità, le mie forze o azioni, ma prende di mira e intenziona me, quella persona che sono. Essere interessati significa esistere, e viceversa io esisto nell'interessarmi e impegnarmi. L'interesse mette dunque in gioco *l'esistenza*: si tratta della mia esistenza e dell'esistenza dell'altro e delle altre cose che esistono con me. […] Se qualcosa non mi tocca è come se non esistesse, perché non viene affatto in luce: non mi dice niente e quindi non ne parlo. […] Solo l'interesse fa entrare in gioco le cose nel campo della mia esistenza e solo quello che l'interesse immette in questo campo da gioco apre la mia esistenza, viene in luce, entra nel *linguaggio*[192].

Il *bene* interpella l'essere umano, suscita interesse che lo ridesta all'esistenza più piena, ma l'interesse dà nello stesso momento esistenza anche a tutte le cose che diventano l'oggetto dell'interesse umano, e di tutti gli oggetti ormai esistenti, infine, si parla. Oltre questa interiore correlazione tra i tre giochi fondamentali, l'autore trova un altro punto in comune: la loro dimensione del «darsi»[193]. Tutti i giochi sono darsi, tutta la loro verità è il darsi: l'attuazione dell'interesse e il suo segreto fondamento non sono l'avere e il voler essere ma il darsi disinteressato, cioè il voler dare; l'attuazione dell'esistenza e il suo segreto fondamento non stanno nella potenza dell'imporsi, ma nella potenza del darsi liberamente lasciando essere; l'attuazione del linguaggio e il suo segreto fondamento non stanno nella rappresentazione, ma nella comunicazione e nella consegna offerta[194].

Dalla fenomenologia dei giochi fondamentali - interesse, esistenza, linguaggio, a cui successivamente si aggiunge anche il gioco dell'interpretazione e del dare la forma, - emergono alcune feconde idee che diventano un buon fondamento o sostrato per l'elaborazione delle varie tematiche teologiche. La riflessione sui giochi trova riscontro nella dottrina sulla redenzione, creazione, rivelazione[195], e riguardando la riflessione filosofico-teologica del fenomeno ludico perviene alle idee che riguardano la scienza, la filosofia, il mondo, la società, la politica, la tradizione, ma soprattutto la vita intratrinitaria[196]. La parte rilevante

192 K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, 24.

193 Il «darsi» è la dimensione fondamentale di ogni gioco umano.

194 Cfr. *Ibidem*, 69.

195 Come dice Hemmerle: «Il gioco dell'interesse, e cioè il gioco del futuro, diverrebbe gioco della redenzione; il gioco dell'esistenza, e cioè il gioco del passato di provenienza diverrebbe gioco della creazione, il gioco del linguaggio e cioè il gioco del presente e della contemporaneità diverrebbe gioco della Rivelazione»; K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, 74.

196 Siccome la vita trinitaria è un darsi reciproco si può, per parlare della vita intradivina, adoperare il concetto di gioco. Ovviamente, l'autore si pone la domanda sulla possibilità di applicare le categorie puramente umane, come quella del gioco, alla vita della Santissima Trinità. Però per un tale tale procedimento teologico trova la giustificazione nel fatto che il gioco, non è una realtà solamente umana, ma ha la sua origine nella rivelazione di Dio e risplende l'ordine divino, si può dire "ludico".

Monografia II.indd 46 7/3/2014 2:43:23 PM

delle riflessioni sulla Trinità, fatte a partire dal fenomeno del gioco, è anche la breve escatologia[197]. All'interno della trattazione sul carattere rischioso del gioco (della sua imprevedibilità e incalcolabilità) che si svolge nel tempo, Hemmerle dice che «tutto il tempo diventa tempo di Dio» e che «il nostro futuro si chiama vita eterna»[198]. E parlando del gioco intratrinitario delle tre persone divine, dove c'è la tensione del gioco, ma senza rischio, dove viene mantenuta tutta l'unità del gioco, ma senza più chiusura in sé, dove «Padre, Figlio e Spirito si relazionano reciprocamente e giocano l'uno con l'altro»[199], dove non è niente altro che il loro reciproco darsi, Hemmerle delinea una prospettiva pneumatologica del presente e del futuro escatologico che è lo Spirito Santo[200]. Accanto a questa visuale pneumatologico-escatologica sulla presenza dell'eschaton nello Spirito nella storia, e sulla fine escatologica verso la quale cammina l'umanità, ce n'è poi un'altra che spiega il futuro escatologico dell'uomo nella chiave del gioco di tutta la Trinità[201].

Il fenomeno del gioco, in quanto espressione connaturale all'uomo, come punto di partenza per il discorso teologico, e il gioco come fenomeno adatto ad esprimere i misteri più profondi del cristianesimo, sono i tratti che dimostrano la presenza del pensiero rahneriano all'interno dell'edificio teologico di Hemmerle.

Ecco Hemmerle: «In una chiave di lettura cristiana possiamo vedere che tutto ciò che possiamo pensare con la parola "Dio", e cioè l'incondizionatezza, l'unità, l'immutabilità, l'eternità, l'onnipotenza, sta a dirci un'unica cosa e niente più: è una realtà di darsi reciproco. Dio è completamente dentro al suo darsi e questo darsi è la sua incondizionatezza, unità, immutabilità, eternità, onnipotenza». Quindi vale a dire che «non abbiamo amplificato il nostro modello trasferendolo nell'infinito, non abbiamo proiettato noi stessi in Dio per trarne una speculazione sulla Trinità, ma abbiamo tentato di partire da Dio e dalla sua Rivelazione in Cristo per prendere sul serio e attuare anche nell'ambito del pensiero quella conversione radicale che il messaggio del Regno di Dio e dell'amore del Padre richiede»; Cfr. *Ibidem*, 142-143.

197 Anche se, nel libro *Homo ludens* di Hugo Rahner, il gioco non viene filosoficamente analizzato per trarne conclusioni teologiche, si può lo stesso costatare, che è proprio il fenomeno ludico ad aprire il discorso sull'uomo, su Dio, su Cristo, sulla Chiesa, e sul futuro beato.

198 *Ibidem*, 132.

199 *Ibidem*, 142.

200 «Lo Spirito è il tempo presente. In questa prospettiva il tempo futuro, e cioè Cristo glorioso nella sua venuta finale che attua pienamente la nostra realtà di figliolanza, è già anticipato nel presente dello Spirito. Dall'altro lato, lo Spirito è il tempo futuro, è il compimento finale e perfetto. In questa lettura il nostro presente è un continuo essere in cammino verso una meta non ancora raggiunta»; K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, 147.

201 «Poiché Figlio e Spirito provengono dal Padre e il Padre è l'origine del darsi, egli è anche la meta, è l'unico Bene, colui al quale la vita trinitaria ritorna. Il movimento verso il Padre è la dinamica dello Spirito. Egli è attirato dal Padre, è colui che a partire dal Padre diventa quella forza dinamica in cui avviene il ritorno al Padre. Nello Spirito il Figlio si rivolge verso il Padre, nello Spirito il Verbo è risposta al Padre. Questo è anche il movimento della vita di Gesù. Generato dallo Spirito e sospinto dallo Spirito, il suo unico fine e la sua unica meta è il Padre. La sua vita è un eterno provenire dallo Spirito essendo in cammino verso il Padre. Ma questo è anche il movimento della nostra vita»; *Ibidem*, 148. Accanto all'escatologia pneumatologica, abbiamo qui una formulazione dell'escatologia trinitaria, di cui bel preludio era la escatologia di Hugo Rahner, espressa nel libro *Teologia e kerygma*.

Monografia II.indd 47 7/3/2014 2:43:23 PM

4.3 W. Pannenberg

L'intento fondamentale di Pannenberg era di formulare il trattato di antropologia cristiana di cui parte fondamentale è anche la questione sui *fondamenti della cultura*[202]. Anche lui presenta l'idea sostenuta prima da J. Huizinga che questo fondamento soggiace al gioco rappresentativo-cultuale, in convivenza e coazione con il gioco competitivo: «La funzione raffigurativa del gioco sta all'origine soprattutto delle aree culturali del culto e delle arti. Ma la si può cogliere anche in tutte le forme di rappresentazione politica e sociale»[203]; più avanti ancora, più precisamente scrive: «Il gioco cultuale è dunque il centro organizzativo del mondo comune degli uomini e della sua unità. Qui la percezione del senso mitico, che sta a fondamento dell'ordine del mondo quotidiano, è sempre supposta»[204]. Sviluppando queste tesi, l'autore sostiene poi che questo gioco è anche la sorgente della libertà umana[205]. Il gioco cultuale inoltre forma la vita della società, dando alla vita quotidiana un senso profondo, perché la vita quotidiana non si ripresenta mai come mondo compiuto di senso[206]. Quindi il gioco cultuale riconduce l'uomo, dandogli la conoscenza del senso, dall'individualità alla vita comune, fino all'essere al di fuori di sé, della propria determinazione eccentrica, fino all'adorazione e al gioco estatico[207].

La tesi sulla rappresentazione cultuale in quanto base della cultura,

202 W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987, 363-456, e specialmente il saggio *Libertà nel gioco*, 371-391. In modo schematico, si può dire che all'inizio è il gioco, che rappresenta, ripropone, imita la verità che sta alla base del mondo, contenuta nel racconto mitologico. Questa verità rappresentata cultualmente dal sacerdote davanti alla comunità, incide sulla vita sociale-culturale, la forma, la arricchisce e la riempie di senso.

203 W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, 380. A proposito della tesi che il fondamento della cultura consiste nel gioco, sostenuta da Huizinga e poi dallo stesso Pannenberg, si devono introdurre anche le varie critiche. Quella forse più aspra è che Huizinga non avrebbe colto la serietà né del sacrale né del giuridico, come obietta Buytendijk (cfr. «Das menschliche Spielen», in H.G. Gadamer, P. Volger (ed.), *Neue Antropologie*, IV, 1973, 101). Pannenberg, rispondendo a questa obiezione, accenna al fatto che soltanto le culture moderne ed industriali hanno difficoltà a cogliere ed accettare il nesso tra gioco e serietà. Le culture premoderne erano organizzate in tutta la sua vita pubblica dal gioco cultuale religioso. Le feste motivate in chiave religiosa impedivano una dissociazione di fondo tra mondo di vita quotidiana e gioco. La rottura è accaduta con la modernità industriale, che ha diviso il tempo in tempo di lavoro e tempo libero. Da allora gli elementi del gioco sono quasi svaniti dal mondo industriale. Il gioco comincia a perdere la sua funzione rappresentativa ed equilibrante. Esso viene capito solo come attività dell'arbitrarietà, e come tale appartenente esclusivamente al tempo libero. Da lì scaturisce poi la persuasione che il gioco in quanto attività appartenente al regno di non-necessità e del tempo libero, non è una realtà seria. E fino ai nostri giorni è difficile avvertire la serietà del gioco umano; Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, 384. Questa spiegazione completa anche la critica di Moltmann rivolta contro H. Rahner di cui abbiamo parlato in precedenza, trattando del libro *Sul gioco*. Moltmann qui obietta che l'ideale antropologico - *homo ludens* come uomo *serio-allegro* nella concezione rahneriana è unilaterale, quindi è definito più come essere allegro che serio, propenso a misconoscere le realtà troppo serie, come la passione di Cristo. La critica ha la sua plausibilità, ma occorre anche domandarsi se Moltmann non sia un uomo troppo impregnato della mentalità industriale e moderna, che gli impedisce di collegare il gioco con la serietà.

204 *Ibidem*, 390-391.

205 *Ibidem*, 373.

206 *Ibidem*, 388.

207 Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, 390.

Monografia II.indd 48 7/3/2014 2:43:24 PM

adottata e sviluppata da Pannenberg, non è un enunciato che appartenga soltanto alla teoria della società, della cultura oppure all'antropologia, ma ha un impatto anche sulla formulazione delle conclusioni teologiche. I meccanismi che agiscono nella vita della società culturale non sono estranei nemmeno alla comunità ecclesiale, perciò la loro conoscenza può diventare un impulso proficuo per la vita e la prassi della Chiesa. Pannenberg così, indirettamente, tocca e spiega le questioni specificamente cristiane, quale l'arte sacra[208], e soprattutto l'essenza della liturgia e del senso della celebrazione cultuale-liturgica, per rendere la vita umana piena di senso. Tutto ciò ha una base anche escatologica:

> La liturgia cristiana rimane un sacro gioco, al cui centro troviamo l'atto conviviale di Gesù, dove si riassume la sua attività e il suo destino e la realtà creaturale dell'uomo viene ad esprimersi nella sua forma sociale di vita nella sua determinazione escatologica: si rende presente alla comunità che fa memoria e che attende il futuro di Gesù, in una comunione conviviale che inserisce la vita dei cristiani ed il mondo in cui essi vivono entro la storia di Gesù Cristo. Per questo la celebrazione del banchetto di Gesù, sempre accompagnata da un inno di lode che anticipa fin d'ora il cantico degli angeli e della comunità degli ultimi tempi, ma – per contrappunto – celebra pure la giustizia di Dio sulla terra in una nuova vittoria non ancora pienamente realizzata sul peccato e sulla morte[209].

Allora il gioco rappresentativo-cultuale, in quanto fondamento della cultura, è nello stesso tempo un concetto che getta luce anche sulla comprensione teologica delle realtà ecclesiali, le interpreta, e così fa emergere le nuove dimensioni delle realtà, teologicamente ormai sgombrate e fossilizzate.

208 Cfr. *Ibidem*, 378-380. Qui l'autore, sempre tenendo presente il gioco raffigurativo cultuale come il fondamento della cultura, riflette sul senso dell'arte e cerca di offrire alcune osservazioni rilevanti per l'interpretazione dell'arte cristiana.

209 *Ibidem*, 389-390. Queste riflessioni rispecchiano la concezione della liturgia come gioco, elaborata da R. Guardini, si confronti R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, 111-136.

Monografia II.indd 49 7/3/2014 2:43:24 PM

CAPITOLO IV

«Maria e la Chiesa»

1. Il libro e la sua indole kerygmatica ed interdisciplinare

Il libro *Maria e la Chiesa*[210], scritto sotto l'ispirazione della imminente proclamazione del dogma mariano sull'Assunzione di Maria in cielo, si innesta secondo l'autore stesso, non tanto tra le opere strettamente teologiche, ma piuttosto spirituali:

> Questo libro non vuole essere un trattato teologico o patristico, ma parole di devozione, una indicazione per accostarsi ai misteri della vita spirituale sulla base dei profondi pensieri dei Padri della Chiesa e dei teologi di un'epoca in cui meditando sui misteri della fede, si era ancora capaci di esprimere pensieri e preghiere[211].

Già le parole della prefazione di Hugo Rahner indicano che si tratta di un'opera di carattere kerygmatico. L'autore segue lo scopo comune a tutte le opere appartenenti alla produzione della sua *teologia kerygmatica*, cioè, presentare nel modo più attraente possibile, le verità cristiane, dialogando con l'uomo moderno, volendo facilitare il suo accostamento alla fede, alla prassi cristiana, quindi suscitare la disponibilità più gioiosa e più matura per i misteri cristiani[212], tra i quali spicca il mistero della Chiesa. Tutto questo attingendo alle sorgenti teologiche della ricca ed entusiasmante patristica, scolastica e mistica. Anche lo stile letterale di tutta l'opera fa trasparire un fascino e un'enfasi che scaturisce dalla meditazione personale dell'autore sulla Chiesa e su Maria[213]. Con questo libro Rahner prende in considerazione il mistero della Chiesa, rivolgendosi agli uomini «che sentono la necessità di comprendere i misteri del regno di Dio racchiusi in Maria e nella Chiesa»[214] e soprattutto a quelli cristiani, i cui «occhi sono forse ancora troppo "impediti" (*Lc* 24, 16) e nella figura terrena della

210 H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, Milano 1991[3]; Orig. tedesco *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951; (*MCh*).

211 *MCh*, 11.

212 *MCh*, 17.

213 Come osserva F. Follo, l'opera di Hugo Rahner «ci offre una appassionata meditazione dei misteri della Chiesa contemplati nella vita di Maria, secondo la linea più autentica della mariologia patristica e scolastica, recuperata con una ricchezza ed un fascino eccezionali»; F. Follo, «Nota di edizione», *MCh*, 7.

214 *MCh*, 11.

Monografia II.indd 50 7/3/2014 2:43:24 PM

Chiesa non riescono a vedere già fin d'ora il suo mistero celeste»[215]. Anche se il titolo del libro potrebbe suggerire che si tratti di un libro appartenente strettamente al settore mariologico, l'accento è posto sulla Chiesa, perciò si può sostenere che appartiene più all'ecclesiologia, anche se non esclusivamente. Quest'opera è un bell'esempio della reciproca interazione interdisciplinare, dove la mariologia fa scoprire e comprendere l'essenza della Chiesa, e viceversa, l'ecclesiologia aiuta alla comprensione della figura di Maria e infine a una sana devozione mariana. Rahner fa dunque una meditazione teologica parallela, cioè cerca di «vedere Maria nella Chiesa e la Chiesa in Maria», perché «i due misteri della nostra fede sono moto strettamente uniti e solo quando saremo scesi nelle profondità di questi misteri cristiani, potremo felicemente conoscere in che cosa consistano il dono ricevuto e la nostra vita religiosa»[216]. Così porta alla luce l'antica teologia tipologica, dove «Maria è il *typos* della Chiesa, esempio, sostanza, e insieme compendio di tutto ciò che si doveva poi sviluppare nella Chiesa nella sua essenza e destino»[217]. Soltanto facendo questa operazione, in cui viene messa insieme la figura di Maria e la Chiesa[218], può nascere il grande

215 *MCh*, 11.
216 *MCh*, 12.
217 *MCh*, 19.
218 L'impostazione metodologica di H. Rahner è molto innovatrice, dato che le riflessioni teologiche sulla Maria nel tempo della neoscolastica e della manualistica inserivano la sua figura all'interno della cristologia (*De Verbo incarnato*) e così si rifletteva sulla grandezza di Maria, costituendo così un catalogo dei suoi privilegi. L'impostazione cristologica della mariologia, calcando troppo da vicino l'unione con Cristo senza insistere sufficientemente sulla distinzione e distanza rischia di compromettere il dogma primordiale del mediatore unico, di fare di Maria quasi una replica di Cristo redentore e di esaltare una corredenzione mariana che lede l'autonomia dell'azione e di missione di Cristo. Tutto questo poneva la mariologia fuori strada, perché non rispetta la gerarchia dei valori e l'impostazione cristologica dell'annuncio evangelico. Perciò la mariologia deve battere un'altra strada, cioè quella che situa Maria nella comunità dei salvati. Questa sfida è stata colta dal Concilio Vaticano II, che ha collocato Maria all'interno della Chiesa e, la vede e la celebra come «membro eccelso e del tutto eccezionale della Chiesa e meraviglioso modello nella fede e nella carità» (*LG* 53). Per una visione più completa della localizzazione della mariologia tra le discipline teologiche si confronti anche S. de Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 33-37; Id., «Il discorso mariologico nella storia della teologia», in E. Peretto (ed.), *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche, collocazione e metodo*, Roma 1992; *Atti dell' VIII Simposio Internazionale Mariologico*, Roma 1990. H. Rahner accostandosi al mistero della Chiesa mediante Maria, da una parte libera l'*ecclesiologia* dalla morsa manualistico-legalistica e nello stesso momento, come è stato già notato, redime la *mariologia* dalla deviazione cristocentrica, dall'unilateralità e dall'isolamento teologico. Tutto sommato si può dire che l'opera *Maria e Chiesa* di Rahner appartenga alla corrente delle mariologie innovative perché la caratterizza il ritorno alle sorgenti bibliche, patristiche, liturgiche, e l'apertura al mondo. Il risultato comune di questi movimenti è il cambiamento della prospettiva: si vede Maria nella profonda connessione con la Chiesa, con l'uomo moderno e con la vita spirituale. A tal proposito così si esprime De Fiores: «Il contributo della teologia kerygmatica alla mariologia non è stato tanto lo sviluppo mariano in ordine alla catechesi e al culto, quanto di aver richiamato l'esigenza di "incastonare il tema mariano nel quadro kerygmatico", preconizzando il ritorno ad un armonioso inquadramento del pensiero mariologico nel piano generale. Il ricorso alla storia della salvezza impedisce di sottolineare i privilegi personali di Maria quasi fosse un'entità autonoma, e spinge invece a rispettare il cristocentrismo del kerygma, evitando un "latente ed inconscio monofisismo" che ritiene Cristo troppo lontano e divino, e trasferisce su Maria il carattere di mediatore e di archetipo. Similmente la teologia kerygmatica mette in guardia dalla tendenza di integrare il vangelo con "studi sui costumi sociali e domestici degli Israeliti": sussidi utilissimi, ma rischiosi, in quanto scivolano in "una scienza di stile apocrifo" dando una "informazione biografico-episodica su

Monografia II.indd 51 7/3/2014 2:43:24 PM

amore per la Chiesa, che non mancava ai cristiani dei primi secoli ma che, nonostante un certo risveglio della Chiesa nelle anime[219], per vari motivi manca fino ai nostri giorni. La sorgente di questo amore originario per la Chiesa è perciò la figura di Maria, come dice l'autore: «Il grande amore, che ha trasformato il mondo della prima cristianità per il mistero della madre Chiesa, può essere compreso solo dal grande amore per la madre terrena del Signore»[220]. Il progetto è allora di far emergere la bellezza della Chiesa, scoprendola a partire dalla figura di Maria, e così promuovere l'amore sia per Maria che per la Chiesa, vista troppo superficialmente e materialmente. Si può dire che questo studio (in cui si cerca di vedere *la Chiesa in Maria* e *Maria nella Chiesa*), che è nello stesso momento mariologia, ecclesiologia e spiritualità insieme, è in funzione del rinnovamento della vita cristiana e perciò è esplicitamente kerygmatico. Infine, il libro può essere annoverato nella corrente kerygmatica anche per il fatto che esso è un frutto posteriore o una franca realizzazione della proposta teologico-metodologica della teologia kerygmatica originaria proposta da Jungmann per il campo della mariologia, di cui legge fondamentale era proprio di «incastonare il tema mariano nel quadro kerygmatico» secondo il modello della catechesi apostolica e patristica[221]. Il libro di Rahner, dove metodologicamente la Chiesa viene compresa alla luce di Maria, realizza pienamente questo piano, visto che questo trattato dispone della forza entusiasmante straordinaria per la vita e spiritualità ecclesiale, come osserva S. de Fiores:

> Sulla scia di questo principio vengono specificate le analogie tra la Chiesa e Maria, suscitatrici di stimoli per la vita cristiana ecclesiale: santità immacolata verginità di cuore, crescita nella grazia, meditazione della parola, fortezza e fedeltà nella prova, trasfigurazione nel Cristo[222].

Maria, che resta estranea alla storia della salvezza". L'economia salvifica invita a vedere Maria assieme alla Chiesa come "prima creatura redenta dell'umanità affrancata". […] Maria e la Chiesa formano un "unico mistero"»; S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 57-58.

219 Cfr. R. Guardini, «Das Erwachen der Kirche in der Seele», *Hochland* 19 (1922) 257-267.

220 *MCh*, 12.

221 Cfr. J.A. Jungmann, *La predicazione alla luce del vangelo*, 153. Si può dire, che la teologia kerygmatica era una forte spinta verso il recupero della globalità della mariologia. Quindi viene superata la separazione della trattazione mariologica inerente alla neoscolastica e manualistica, incastonandola nell'insieme di tutta la teologia; Cfr. S. de Fiores, «Il discorso mariologico nella storia della teologia», 81.

222 S. De Fiores, *Maria nella teologia contemporanea*, 50-51.

Monografia II.indd 52 7/3/2014 2:43:24 PM

2. Maria come figura escatologica

Se metodologicamente interpretiamo l'essenza della Chiesa nella prospettiva della vita di Maria, da questa interazione emergono alcune tesi fondamentali di carattere escatologico. Le singole qualità e gli attributi presenti nella vita di Maria, dalle quali prende le mosse ogni capitolo, valgono pienamente anche per la Chiesa, e il risultato di una tale meditazione tipologica[223] è una ricca e profonda dottrina escatologica:

> Maria è in verità «figura del futuro», perché con un semplice sì conclude definitivamente l'Antico Testamento, poiché ora essa tocca con mano ciò che i profeti e i re desideravano ardentemente di vedere, e perché nel suo grembo inizia il Nuovo Testamento, il regno del vero David che non avrà fine (*Lc* 1, 32-33). […] Il passato e il futuro sono fusi in Lei come un punto cruciale: essa raccoglie tutta la luce dell'Antica Alleanza da Eva fino al Libro della Sapienza e la irradia perché nel suo grembo entra il sole della giustizia[224].

Maria accogliendo il Cristo, il futuro dell'umanità, è la figura appartenente pienamente alle cose future, quindi escatologiche. Lo stesso vale per la Chiesa, portando nel suo grembo Cristo. Quindi in questa parte, ripercorrendo le singole qualità della figura di Maria compiutesi nella Chiesa, cercheremo di enucleare ed evidenziare le singole verità escatologiche le quali rispecchiano l'escatologia dei primi scrittori cristiani, gravida di forza kerygmatica.

Prendendo le mosse dalle considerazioni iniziali dell'opera, dove Rahner specifica chi sono i destinatari ai quali si rivolge (gli uomini che con gli occhi impediti vedono soltanto la realtà terrestre della Chiesa, solo una piccola parte dell'ampio mistero della Chiesa), si può sostenere che l'intento dell'autore sia di presentare quella parte della realtà ecclesiale che è misteriosa e invisibile, cioè il «mistero celeste» di essa, quindi la dimensione escatologica della Chiesa, e così di suscitare l'interesse, l'amore e il rinnovamento della spiritualità mariologico-

223 Per l'approfondimento del tema del rapporto tra Maria (o mariologia) e l'escatologia si confronti la raccolta degli interventi del convegno di studi mariani a Mussomeli nel 1996, C. Carvello, S. De Fiores, (ed.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

224 *MCh*, 20. Si deve sottolineare anche il fatto che Maria non fa parte della trattazione escatologica soltanto per la sua qualità tipologico-ecclesiale ma anche per la sua attiva presenza nella storia, che ha contribuito all'escatologizzazione del tempo mediante la sua collaborazione con Cristo. Quindi Maria non è solo il modello (tipo) che rappresenta il futuro dell'umanità, ma Ella in un certo senso prepara il futuro escatologico come una protagonista attiva: «Maria con il "sì" e la "mediazione materna" [...], ha partecipato all'escatologizzazione della storia, prima permettendo l'ingresso in essa del Salvatore coma *causa escatologica*, poi ha continuato la collaborazione all'opera messianica del Figlio»; M.G. Masciarelli, «Il futuro, categoria determinante del presente ecclesiale», 35-36; Cfr. anche la costituzione dogmatica sulla Chiesa *LG*, 61. Infine si deve aggiungere che la figura di Maria entra nell'escatologia anche nelle varie riflessioni sui temi che formano i contenuti classici dell'escatologia, come quelli sullo stato intermedio o sull'evento parusiaco; Cfr. M. Semeraro, «Maria nell'escatologia post-conciliare», in C. Carvello, S. De Fiores (ed.), *Maria icona viva della Chiesa futura.* 183-198.

Monografia II.indd 53 7/3/2014 2:43:24 PM

ecclesiale. Così vale a dire che il mistero del compimento escatologico della Chiesa è a servizio della prassi, in altre parole: l'eschaton assume il ruolo del principio ispirante ed entusiasmante della prassi e della spiritualità cristiano-ecclesiale. Questa tesi iniziale esprime bene il punto in cui Rahner localizza metodologicamente l'escatologia, cioè all'interno di altre discipline teologiche (antropologia, spiritualità), il che significa attribuire ad essa un posto centrale, non separato. Dopo questo incipit di indole metodologica sul ruolo dell'eschaton per la vita, e infine sul posto dell'escatologia all'interno di tutta la trattazione teologica, nelle seguenti meditazioni vengono toccate e sviluppate le ricche tematiche della dottrina escatologica della patristica, sempre in chiave mariologico-ecclesiale.

2.1 «Immacolata» e immacolatezza come condizione del giubilo eterno

Se vale che la figura di Maria nella sua esistenza umana, dal primo momento fino all'assunzione in cielo, contiene in sé la vita della Chiesa con tutto ciò che avverrà, lo stesso vale innanzitutto per il primo e basilare mistero, cioè il mistero della sua concezione e della sua vita immacolata:

> La teologia dei santi Padri della Chiesa vede in Maria, l'Immacolata, la figura dell'*Ecclesia Immacolata* e nella figura di questa Chiesa immacolata la conclusione beata dell'opera di salvezza che si rivelerà nel giorno in cui Dio Padre, che può preservarci da ogni caduta e farci comparire irreprensibili davanti alla Sua gloria e pieni di esultanza (*immacolati in exultatione*), davanti al solo Dio, nostro Salvatore per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore[225].

La qualità «immacolata» è poliedrica, contenente in sé le varie verità: la redenzione anticipata di Maria in Cristo[226], ma soprattutto del possedimento della grazia che era stata assegnata a tutta la generazione di Adamo ed Eva. Questa nuova grazia, che dalla croce continua ad agire nella storia, tende alla riunificazione di tutta la generazione di Adamo ed Eva, fino al Giubilo eterno[227]. Perciò la qualità «immacolata», in quanto significa il possedimento della grazia che sfocia nel compimento escatologico, è interiormente connessa con gli «ultimi giorni» e quindi si tratta di una qualità escatologica.

Tuttavia, l'immacolatezza, come la qualità escatologica, rimanda anche

225 Cfr. *MCh*, 25.

226 Il contenuto di questa verità dottrinale è esplicata da S. De Fiores: «L'immacolata concezione è l'inizio di un mondo nuovo animato dallo Spirito: è pienezza di amore, sovrappiù la realtà cristiana, nostalgia del paradiso perduto. […] In Maria la Chiesa trova la sua "utopia", la sua immagine più santa dopo Cristo, il suo essere e dovere essere "sposa immacolata"»; S. De Fiores, «Immacolata», *NDM*, 702.

227 Cfr. *MCh*, 26.

Monografia II.indd 54 7/3/2014 2:43:24 PM

a un'altra realtà - alla necessità della vita immacolata, che si realizza lottando contro il male:

> Noi stessi dobbiamo ridiventare *immaculati* con la forza dello Spirito Santo; in noi si deve compiere la vittoria sul serpente; siamo noi che dobbiamo rientrare nel Paradiso da cui Maria non fu mai scacciata. Perché il nostro fine […] è di presentarci dinnanzi alla gloria di Dio quali «immacolati pieni di esultanza». Maria vi ha preso parte con la forza salvifica del sangue che lei stessa ha donato al Redentore; noi, caduti in Adamo partecipiamo alla stesa grazia attraverso questo medesimo sangue[228].

In breve, la qualità «immacolata» è intrinsecamente una qualità escatologica, dato che essere immacolati significa essere pieni della grazia che tende verso il compimento escatologico. Però, anche se la vittoria è certa in Cristo, la vittoria finale non è stata ancora ottenuta, perciò il compimento escatologico della vita immacolata implica anche la necessità della lotta[229]. Quindi dalla meditazione emergono le seguenti tesi di indole escatologica: la pienezza escatologica della Chiesa, come conseguenza dell'imacolatezza, è da una parte il dono gratuito della grazia che comunica la salvezza, il dono certo e realmente presente nella storia; dall'altra parte è il frutto della prassi della vita immacolata nel senso del martirio.

2.2 «Verginità» come segno e condizione del compimento escatologico

Altrettanto il dogma sulla verginità contiene in sé alcune verità escatologiche. Si può dire che la verginità è una qualità nettamente escatologica, perché prefigura il futuro compimento escatologico della Chiesa:

> In essa (Chiesa), che Sant'Ambrogio chiama «vergine misteriosa»[230], prosegue il mistero della verginità mariana fino all'ultimo giorno in cui per tutta la generazione di Eva, salvata, inizierà l'eternità verginale di cui nostro Signore predice: «Perché nella risurrezione non si sposeranno, né si mariteranno, ma saranno come gli angeli di Dio in Cielo» (*Mt* 22, 30)[231].

Allora la Chiesa, nella sua vita verginale, vive già adesso ciò che l'aspetta in futuro. Ma con questa osservazione non si esaurisce il significato escatologico della verginità mariana ed ecclesiale. Essa, soprattutto

228 *MCh*, 29.
229 **Cfr.** *MCh*, 31.
230 Ambrogio, *De Virginibus*, 1, 6, 31.
231 *MCh*, 33.

Monografia II.indd 55 7/3/2014 2:43:24 PM

la verginità nel parto, è il preannuncio della nascita dallo Spirito senza la quale noi redenti non possiamo entrare nel regno dei cieli[232]. Quindi i Padri mettono in rilievo la dipendenza del futuro escatologico della Chiesa dalla sua esistenza verginale. La verginità diventa così la condizione dell'accesso nel regno dei cieli. La «verginità» inoltre esprime lo stato dell'anima del giusto, che per la giustizia si trova già nello stato paradisiaco. La verginità, allora, è il modo di vivere paradisiaco, perché la beata esistenza umana assegnata all'uomo da Dio, la nuova esistenza trasfigurata da Dio, non è altro che «felicità verginale»[233].

La dottrina dei Padri va avanti e spiega la verginità della Chiesa prefigurata da Maria anche come la verginità dottrinale: «La falsa dottrina è impurità, è adulterio verso Cristo»[234]. Questa impurità ha conseguenze escatologiche perché non essere verginalmente puro, cioè commettere adulterio, significa non arrivare al premio escatologico. La verginità, in questo caso dottrinale, è anche stavolta la condizione del compimento escatologico:

> «La sposa di Cristo non può essere sedotta all'adulterio. Essa è santa e onesta. Ma chiunque si separi dalla Chiesa e si unisca ad un'adultera è separato dalle promesse della Chiesa. E chi abbandona la Chiesa non arriverà al premio della vittoria di Cristo»[235].

Nella Chiesa, nella quale l'uomo possiede la pienezza della verità, diventiamo santi e immacolati per il giorno in cui verrà il Signore[236].

Oltre il significato della verginità come purezza dottrinale, essa ha anche il senso di una qualità morale: è una virtù, ma non qualsiasi. La verginità, in quanto «norma di tutte le virtù»[237], è l'anticipazione di quello che la Chiesa una volta riceverà nella gloria. Verginità è quindi la virtù che rende presente nella storia il futuro escatologico della Chiesa:

> Se la Chiesa vuole restare quello che è, «Vergine è, vergine sia», dice Agostino, vi saranno e vi devono essere queste «anime più nobili» che imitano nel loro corpo quello che avvenne in Maria e anticipano ciò che la Chiesa salvata riceverà nella gloria. Questo giorno verrà […]»[238].

Rahner conclude la meditazione teologica sulla verginità mariana ed

232 *MCh*, 34
233 **Cfr.** *MCh*, 34.
234 *MCh*, 38.
235 Cipriano, *De unitate Ecclesiae*, 6.
236 **Cfr.** *MCh*, 41.
237 Ambrogio, *De Virginibus*, 2, 2, 6.
238 *MCh*, 40.

Monografia II.indd 56 7/3/2014 2:43:24 PM

ecclesiale con una esortazione nello spirito di Agostino: «Camminiamo dunque incontro a quel giorno in cui il Signore Gesù verrà nella sua bellezza»[239]. Abbiamo un incoraggiamento a camminare con lo sguardo fissato sull'ultimo giorno, l'appello di vivere verginalmente, quindi di esercitare una prassi, motivati dalla visione del compimento escatologico. Parzialmente anche qui emerge la nota tesi rahneriana, connaturale al pensiero dei Padri, cioè che le realtà escatologiche possono motivare la prassi cristiana. Una tale esortazione ci dice qualcosa sulla localizzazione dell'escatologia all'interno della speculazione teologica dei Padri e infine di Rahner stesso. Si può sostenere che l'escatologia è a servizio della prassi cristiana, della spiritualità, della vita morale, quindi l'escatologia (eschaton) motiva la prassi.

Tutto sommato, la Verginità di Maria è una prefigurazione e rappresentazione del futuro escatologico della Chiesa all'interno della storia; la categoria che descrive lo stato paradisiaco dell'uomo; la condizione etica del compimento escatologico; la norma di tutte le virtù, cioè la virtù più perfetta che può avere il significato sia della purezza dottrinale o esistenziale; infine essa è una virtù la cui realizzazione aiuta ed esige una motivazione escatologica.

2.3 «Maternità divina» e generazione sacramentale per la vita eterna

Anche la verità della fede, proclamata dal concilio di Efeso sulla maternità di Maria che procrea Dio (*theotokos*) ha il significato tipologico-escatologico rispetto alla Chiesa. Così come Maria è «procreatrice di Dio», anche la Chiesa continua in questa procreazione di Cristo, donando continuamente la vita al corpo mistico di Cristo. E così l'uomo è procreato dalla madre Chiesa alla vita eterna[240]. Quindi la Chiesa, procreando il Corpo di Cristo, procrea gli uomini per il futuro escatologico. Questa procreazione si realizza per mezzo dei sacramenti:

> La *Mater Ecclesia* è in verità la «Genitrice di Dio» sulla terra in quanto con la sua potenza sacramentale ricevuta da Cristo fa nascere le membra di quel corpo alla vita eterna, che è il Cristo intero[241].

I sacramenti, soprattutto il battesimo, facendo dagli uomini il corpo di Cristo, li genera per l'eternità di Cristo. Così la Chiesa diventa un «grande seno materno» della vita eterna:

239 *MCh*, 41.
240 *MCh*, 43.
241 *MCh*, 46.

Monografia II.indd 57 7/3/2014 2:43:24 PM

> La Chiesa è il grande seno materno della vita eterna. Ma questa è unita con Cristo, che continua a vivere misticamente e sacramentalmente nella Chiesa. Nei sacramenti quindi, prima di tutto nel Battesimo e nell'Eucaristia, Cristo stesso viene in noi, generato e formato[242].

In breve: il contenuto escatologico fondamentale del dogma sulla *theotokos* è che la Chiesa, generando Cristo (procreando il suo Corpo), che è la «nostra vita eterna»[243], per questa procreazione genera noi per l'eternità. La verità sulla maternità divina di Maria applicata tipologicamente alla Chiesa, svela e sottolinea il ruolo di Cristo e dei sacramenti per il compimento escatologico della Chiesa. Si può perciò dire che l'escatologia presente in questa meditazione è un *escatologia sacramentale* e *cristologica*[244]. Nella linea sacramentale rimaniamo anche nella trattazione seguente.

2.4 «Maria al fonte battesimale»: dimensione escatologica del battesimo

Il tema della maternità della Chiesa, in quanto ripetizione e continuazione della maternità di Maria, rimanda nel capitolo seguente – *Maria al fonte battesimale* – al sacramento del battesimo e alla sua dimensione escatologica. Nel battesimo inizia «la vita dello Spirito, la vita soprannaturale derivante dalla grazia ridonata da Cristo»[245]. Così la nostra santa Madre, la Chiesa, genera l'uomo nella forza testimoniale dello Spirito Santo ad una vita in Cristo[246]. La Chiesa realizza la nascita, o rinascita, e la conclusione di questa nuova vita è nell'eschaton:

> Ogni crescita di questa vita di grazia nel corso di tutta la nostra vita fino alla visione beata del Dio trino nella «partecipazione della natura divina» (2*Pt* 1, 4)

242 *MCh*, 51.
243 *MCh*, 51.
244 All'interno della trattazione sulla maternità di Maria, occorre sottolineare un altro aspetto escatologico ecclesiale che l'autore deriva da questa verità di fede nel capitolo seguente. La maternità di Maria, che si rapporta primariamente a Cristo e successivamente anche a tutti gli uomini, dice *per analogiam* anche qui qualcosa sulla Chiesa e sul suo rapporto con l' eschaton. L'enunciato fondamentale è che la Chiesa ha una grande forza trasformatrice, che può mutare il corso della storia universale, così come ha fatto Maria concependo e generando Cristo: «Maria è semplicemente l'unico modello della Chiesa: nella sua maternità di tutti i credenti si vede la sostanza della potenza, che trasforma il mondo»; *MCh*, 53-54. La maternità di Maria che è nello stesso momento la madre di Cristo e dei fedeli, significava per il mondo una rivoluzione. Similmente anche la Chiesa essendo madre di Cristo, generando il suo Corpo (nei sacramenti) e facendolo nascere nei cuori degli uomini (mediante l'annuncio), influisce sul corso del mondo e di tutta la storia. Quindi la meditazione sulla maternità di Maria, sottolineando la forza trasformatrice della Chiesa ed evidenziando il ruolo degli uomini della Chiesa nella storia universale, fa emergere il fatto della sua reale incidenza anche sul compimento escatologico di tutta la storia.
245 *MCh*, 65.
246 Cfr. *MCh*, 65.

Monografia II.indd 58 7/3/2014 2:43:24 PM

è radicata nella nuova creazione che trasforma tutto il nostro essere e che chiamiamo Battesimo[247].

Questo battesimo, secondo la teologia dei Padri ripresentata da Rahner, rende gli «uomini nuovi» (*Ef* 4, 24; *Col* 3, 10), sicché esso diventa la condizione del compimento escatologico umano, poiché senza questa rinascita per acqua e spirito non si può entrare nel regno dei cieli (*Gv* 3, 5)[248]. La nascita battesimale è quindi un atto profondamente connesso con il compimento escatologico dell'uomo e della Chiesa, come osserva un poeta sconosciuto: «La vergine materna conduce alla luce suoi figli, resi bianchi e piacevoli nel fonte battesimale [...] che l'augusto figlio del Padre, Cristo, genera per il cielo»[249].

Tutti gli effetti del battesimo, come il dono soprannaturale della fede, la capacità dell'amore divino, in una parola la «salvezza», tutti questi doni hanno la loro finalità nella vita eterna, nella visione di Dio, dove si perfezionano[250]. Quindi la riflessione sulla nascita battesimale dell'uomo, partendo dalla nascita primordiale di Cristo da Maria e trasponendo questa immagine alla Chiesa, rimanda la nostra attenzione alla finalità di questo sacramento fondamentale. Questo capitolo, allora, tocca e sviluppa la dimensione escatologica del sacramento del battesimo, che è la sua essenza. Dalla conoscenza della profondità e della natura gloriosa di questo sacramento dovrebbero scaturire nuovo entusiasmo e gioia per la vita spirituale, come anche per la devozione mariana: «La nostra vita spirituale è spesso così priva di gioia e pigra perché non conosciamo più la sublime gloria della sua origine dal sacramento del battesimo»[251].

2.5 «Crescita del cuore» e compimento escatologico

Il compimento escatologico della Chiesa e dell'uomo singolo è la conclusione della crescita di Cristo nel cuore del fedele, cominciata nel battesimo, con il quale comincia il processo della continua formazione del cuore fino alla piena maturità di Cristo (*Ef* 4, 12-13)[252]. Maria, come anche la Chiesa, per il loro «sì» alla volontà del Padre, diventano custodi e modelli di questa crescita. Allora, meditando sulla crescita del cuore, l'autore riflette sul ruolo di Maria e della Chiesa (in quanto obbedienti alla volontà di Dio) riguardo a questo processo di maturazione e crescita di Cristo fino alla

247 *MCh*, 65-66.

248 Da questo pensiero teologico dei Padri viene sviluppata la dottrina neotestamentaria paolina e giovannea.

249 C. Blume, «Hymni antiquissimi saeculi V.-XI.», in C. Blume, G.M. Dreves (ed.), *Analecta Hymnica*, 51, Leipzig 1908, 110.

250 *MCh*, 69.

251 *MCh*, 72.

252 Cfr. *MCh*, 75.

Monografia II.indd 59 7/3/2014 2:43:24 PM

sua gloria eterna[253]. L'esempio di Maria e della Chiesa assume una grande importanza per la crescita umana e per il suo compimento escatologico. L'accento è quindi posto sul ruolo di Maria e della Chiesa nel processo di maturazione fino alla fine escatologica, soprattutto sulla loro obbedienza e prassi conforme alla volontà divina.

2.6 «Donna forte»: il morire quotidiano come premessa della vita eterna

La meditazione tipologica sulla forte donna che è Maria, in paragone con la Chiesa, rinvia lo sguardo del lettore a uno certo stile di vita caratterizzabile escatologicamente. Si tratta quindi della vita la cui finalità è escatologica e nello stesso momento è la vita vissuta sotto il segno dell'eschaton, cioè nella continua e impaziente attesa della venuta del Signore nell'ultimo giorno. La vita dell'uomo rigenerato è: «un faticoso pellegrinaggio sulle polverose strade di ogni giorno, attraverso i mondi della felicità e attraverso le notti del dolore, è un andare verso la morte»[254]. Il mistero della vocazione a una vita faticosa, nel caso di Maria e della Chiesa è identico, perciò stanno molto vicino anche a tutti coloro percorrono la stessa strada. Vale a dire che «solo chi ha dimostrato la forza della sua incrollabile fedeltà a Cristo nella tenace pazienza di ogni giorno può salire con Cristo al monte della croce e poi alla gioia della Risurrezione»[255]. Maria e la Chiesa sono gli esempi insuperabili del siffatto stile di vita, che Rahner esplicita ancora più profondamente più avanti. Questa vita della forte donna è la lenta e quotidiana morte sulla croce, la vita del nascondimento, il ritirarsi nella dimenticanza e nella disponibilità[256], disdegnando tutto il dolore e tutta la gioia di questo mondo, disprezzando questo mondo terreno nella forza della fedeltà e di amore per il suo Creatore e Salvatore[257].

253 **Cfr.** *MCh*, 82.

254 *MCh*, 85. In questa direzione si muove anche la teologia di oggi. Uno dei teologi cecchi J. Dolista scrive: «Attuazione della morte avviene nel mezzo di vita. La vita più intensa sta andando in amore. Amare è quello di coinvolgere il vostro tempo reale per qualcosa, per qualcuno di donare, affidare ad andare, ad arrendersi. Questo è ciò che può essere detto di morire, la morte, alla fine, proprio come morire nella vita. Morire per tutta la vita vuol dire essere una presenza d'amore per gli altri. Perché l'amore di Dio e del prossimo si intreccia, è sempre un abbandono a Dio. Da questo punto di vista, si potrebbe capire la morte come la fine della vita come ultima opzione devozione a Dio e al climax finale di amore in questa vita. La morte di una persona che si arrende completamente a Dio, che è stato in precedenza consegnato in un giorno di vita impegnato dopo giorno.»; J. Dolista, *Prospettive di speranza,* 89-90.

255 *MCh*, 85.

256 *MCh*, 89. Sul morire della Chiesa i Padri della Chiesa parlano in rapporto con i sacramenti, quindi parlano del morire sacramentale: «L'incarnazione e la morte in croce sono diventati un'unica cosa sotto il velame dei suoi sacramenti, perché nella morte della vittima si edifica il corpo di Cristo in quotidiana rigenerazione. Per questo anche in essa, nel suo destino terreno si adempie l'inno alla donna forte: questa grande donna della storia universale è forte perché ogni giorno va alla morte come generatrice mistica del Crocifisso»; *MCh*, 87.

257 *MCh*, 90.

Monografia II.indd 60 7/3/2014 2:43:24 PM

Questo stile di vita dalla solida fedeltà quotidiana, realizza l'eternità dell'uomo: «Solo nella nostra vita quotidiana si forma il volto della nostra eternità»[258]. E Rahner esprime il nesso esistenziale tra la fedeltà quotidiana e il compimento escatologico citando uno splendido passo di Agostino:

> «Quando le nostre fatiche terrene saranno finite ci saranno queste "porte". Vedere e lodare Dio. Allora non verrà più detto alla donna forte: alzati, lavora, ripiega la lana, stai attenta alla lampada, sii svelta, levati di notte, apri le mani ai poveri, fai andare il fuso e la conocchia. Non devi fare nulla di tutto questo e neppure sarai mai più inattiva perché ora guardi Colui al quale tendeva il tuo cuore e senza fine gli canterai la sua lode. Perché là, alle porte di eternità, si loderà il tuo sposo con lode eterna»[259].

Allora la meditazione sulle donne forti - Maria e Chiesa, ci porta la seguente tesi escatologica: la fedeltà quotidiana, che si ispira dalla prossima venuta del Signore, fluirà nella vita eterna.

2.7 «Spirito e cuore»: Spirito Santo come inizio della trasformazione escatologica della Chiesa

Dato che tutta la vita di Maria è la «sostanza e rivelazione del mistero della Chiesa»[260], lo stesso valore tipologico rispetto alla Chiesa, ha anche l'evento della Pentecoste, dove Maria era presente e così era all'inizio della Chiesa. Si può dire perfino che l'Incarnazione di Cristo anticipava questo evento. Tuttavia questo giorno ha un forte connotato escatologico, soprattutto per il fatto che, nel giorno del concepimento del Corpo mistico di Cristo, avveniva un'anticipazione e una prefigurazione del compimento escatologico della Chiesa: «In questo giorno, momento del concepimento del Corpo mistico di Cristo, viene anticipato alla Chiesa ciò che alla fine dei giorni avverrà per tutti i salvati nel grembo di questa madre Chiesa»[261]. Allora nella Pentecoste, per la prima volta, è avvenuto ciò che si sarebbe compiuto alla fine dei giorni: l'amore di Dio è stato diffuso nei cuori umani (cfr. *Rm* 5, 5; 8, 15; *2Cor* 1, 22) e questo evento significa una vera trasfigurazione escatologica dell'umanità, secondo l'esempio di Maria, che è stata riempita dallo Spirito già nel momento dell'Incarnazione, e così è divenuto il Cenacolo di Pentecoste dell'umanità redenta[262].

La venuta dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste, sperimentata in anticipo da Maria e successivamente avvenuta nella Chiesa, prefigurando

258 *MCh*, 91-92.
259 Agostino, *Sermo 37*, 20.
260 *MCh*, 93.
261 *MCh*, 93.
262 Cfr. *MCh*, 95.

Monografia II.indd 61 7/3/2014 2:43:24 PM

lo stato finale dell'umanità, ha iniziato il processo verso la trasfigurazione finale escatologica della comunità cristiana, e perciò si può dire che lo Spirito Santo rende presente il futuro escatologico (l'eschaton). Qui Rahner porta alla luce l'altra dimensione dell'escatologia dei Padri, cioè la sua dimensione pneumatologica. Il *Pneuma* (così come in Maria), nella Chiesa effettua la trasformazione finale dell'umanità, e così rappresenta gli ultimi giorni. Questa *escatologia pneumatologica* sfocia infine in una spiritualità o prassi, caratterizzabile dall'apertura del cuore allo Spirito Santo, dato che nella decisione del cuore di aprirsi allo Spirito si decide l'eternità[263]. Allora lo Spirito Santo, che è disceso su Maria nel momento dell'Incarnazione, ripete la sua azione nel momento della Pentecoste, e così genera la Chiesa. Nel medesimo momento vengono prefigurate e rappresentate le cose future, cioè la trasformazione finale e il compimento escatologico della Chiesa. Però tutto questo presuppone una chiara apertura del cuore umano allo Spirito, che è promotore della trasfigurazione escatologica. Sintetizzando le idee escatologiche della presente meditazione di Rahner, si può dire che il nucleo della presente escatologia è il ruolo dello Spirito Santo nel processo del compimento escatologico della storia (dalla prefigurazione e rappresentazione iniziale fino alla piena realizzazione finale). Il secondo momento, altrettanto rilevato dall'autore, è l'importanza della cooperazione umana a questo processo di trasformazione pneumatologica finale dell'uomo.

2.8 «Donna dell'apocalisse»: la Chiesa nella tensione escatologica tra «già» e «non ancora»

Con la meditazione sulla scomparsa della madre di Dio dalla storia biblica, ci addentriamo nel campo esplicitamente escatologico. Sullo sfondo della somiglianza tipologica tra la Donna apocalittica - Maria e la Chiesa, Rahner cerca di evidenziare la natura della Chiesa che è tutta terreno-temporale, ma contemporaneamente già una realtà celeste, quindi nella tensione escatologica tra il «già» e «non ancora».

La morte e la partenza di Maria (il tipo della Chiesa), non è la fine, ma il principio di una nuova esistenza celeste, della vera esistenza della Madre del Dio incarnato[264]. Nella sua morte, Maria «è trasformata in un essere celeste - terreno che, proprio dalla sua scomparsa terrena come "umile serva" in poi, viene "chiamata beata da tutte le generazioni"»[265]. E in questo la Chiesa le assomiglia. La morte di Maria, allora, è un passaggio ad un'altra vita trasformata, e questa nuova esistenza è un essere celeste-

263 **Cfr.** *MCh*, 99.
264 **Cfr.** *MCh*, 103.
265 *MCh*, 103.

Monografia II.indd 62 7/3/2014 2:43:24 PM

terreno. Proprio in questa bipolarità della nuova esistenza di Maria, consiste la vera essenza della Chiesa:

> La sua storia (della Chiesa) è già un mistero celeste. In realtà sta sempre scomparendo, viene perseguitata, nei giorni del suo pellegrinaggio terreno, paga lo scotto dell'umanità e del dissolvimento della morte. E' veramente l'«umile serva» della storia universale. Ma proprio così svela sempre più la sua gloria saliente. [...] Nel suo morire terreno sviluppa il suo aldilà che già ora è misteriosamente efficace[266].

La Chiesa è, per sua natura, continuamente morente e scomparente, ma in questo morire cresce la sua eternità, che in essa è già presente ed efficace. Quindi possiamo enucleare le due tesi escatologiche interiormente connesse. La prima, che il morire, la sofferenza, o semplicemente la prassi cristiana, in un certo modo incidono sulla glorificazione della Chiesa, cioè sul suo compimento escatologico. La secondi tesi, poi, che l'eschaton è già presente ed operante nella storia, perciò la Chiesa vive nella tensione escatologica tra il «già» e il «non ancora». La Chiesa che vive in questa tensione escatologica è prefigurata dalla figura della Donna apocalittica (*Ap* 12, 1-5), in cui i Padri hanno riconosciuto primariamente Maria, e successivamente proprio la Chiesa:

> La «grande donna» (dell'Apocalisse) è appunto Maria – Chiesa che è già entrata nello splendore celeste ed è ancora in cammino verso la sua perfezione, regina clemente e madre sofferente insieme. Ma in questo è anche sostanza e prefigurazione della più profonda essenza della nostra vita spirituale, che è sempre insieme arrivo e pellegrinaggio, compimento e sviluppo, beatitudine e dolore: «Fin d'ora noi siamo figli di Dio ma non è ancora stato mostrato quello che saremo» (*1Gv* 3, 2)[267].

Nella Chiesa avviene l'irruzione dell'eterno[268], e questo in modo più forte mediante i sacramenti, soprattutto il battesimo, perché nel battesimo si genera il Celeste nel terreno[269]. La Chiesa è già adesso in cielo, e il cielo agisce mediante essa. In queste riflessioni Rahner ripropone la dimensione escatologica dei sacramenti, ossia un'escatologia sacramentale.

La gloria escatologica, presente nella Chiesa, è però soltanto una faccia della realtà più ampia della Chiesa. Il volto più evidente della stessa realtà ecclesiale è la sua forma terrestre e sofferente. Proprio il fatto della sofferenza e del morire della Chiesa viene successivamente toccato da Rahner, che ne sottolinea il significato escatologico, dato che proprio la sofferenza

266 *MCh*, 103.
267 *MCh*, 104.
268 Cfr. *MCh*, 105.
269 *MCh*, 105.

Monografia II.indd 63 7/3/2014 2:43:25 PM

aumenta la gloria celeste e prepara il compimento escatologico[270]. La tesi sulla glorificazione e sull'adempimento escatologico per mezzo del dolore, nell'opera di Rahner, assume la forma più estrema e mistica nella parte in cui spiega il mistero della luna. Qui le riflessioni pervengono fino alla tesi sulla necessità della morte della Chiesa:

> Come la luna, la stella della notte, viene illuminata solo dalla luce del sole, come la luna muta e cala, come si oscura completamente quanto più si avvicina al sole, così è del destino della Chiesa non ancora trasfigurata. Solo nella sofferenza del suo terreno calare nell'oscurità della sua dolorosa luna nuova, si avvicina maggiormente al sole di Cristo e dalla luce di Lui cresce fino al raggiante splendore della propria risurrezione pasquale. Perché questa è la sua legge fino a quando è ancora pellegrina sulla terra: la Chiesa deve morire per poter vivere; si deve annichilire per potere generare, deve andare pellegrina nell'oscurità per poter risplendere eternamente[271].

La teologia lunare, che parla della crescita di Cristo sulla terra e del cammino verso la luce eterna[272], appunto mediante la morte, è un bellissimo tentativo di cogliere e spiegare il significato della sofferenza umana e della Chiesa, dal punto di vista escatologico. L'eschaton, o il futuro escatologico beatifico, è motivo e ispirazione della prassi cristiana, della sofferenza e del morire quotidiano. Quindi Rahner cammina sempre nella scia dell'*escatologia esortativa* dei Padri[273], basata sul mistero mariano realizzatosi nella Chiesa: «Così Maria e la chiesa nelle sofferenze della vita spirituale sono la consolazione: sulla terra ci sarà sempre una morte, ma insieme anche la garanzia dell'aurora raggiante dell'eternità [...]; finché è ancora buio guardiamo la grande donna [...] in essa si è già compiuto ciò che in noi deve ancora avverarsi»[274].

In breve: Maria con la sua morte entra nella gloria e questo cammino compiuto nell'eschaton è la prefigurazione della Chiesa. Ogni sofferenza e la morte quotidiana causano la crescita della gloria escatologica sulla terra, facendola presente nella storia. La stessa sofferenza e morte della Chiesa prepara la sua glorificazione escatologica finale. Queste verità contengono in sé una grande forza entusiasmante, perciò si può dire che

270 *MCh*, 108.

271 *MCh*, 108. O similmente più avanti la stessa verità viene espressa con le splendide parole riprese dalla dottrina patristica: «"La Chiesa è ancora nel mondo, e ancora pellegrina nella carne. E' nascosta come in una tomba e nessuno splendore la illumina sulla terra. Per questo vogliamo cantare un inno alla morte della Chiesa perché, in questa morte si nasconde l'aurora della vita eterna in Cristo". Ma un giorno anche la grande donna verrà portata verso il trono di Dio, seguirà suo figlio e con lei tutti noi che siamo in Cristo Gesù. "Un giorno saremo tutti rapiti in alto, dalla morte alla vita, dall'infermità alla potenza vittoriosa, dalla piccolezza alla gloria, dai temi angusti alle vastità eterne!"»; *MCh*, 111.

272 **Cfr.** *MCh*, 109. La teologia del mistero della luna viene qui toccata soltanto leggermente. Il tema viene esposto in modo esauriente nell'articolo «Mysterium Lunae».

273 **Cfr.** *MCh*, 109.

274 *MCh*, 111-112.

Monografia II.indd 64 7/3/2014 2:43:25 PM

l'escatologia presentata in questa meditazione è senz'altro kerygmatica. Oltre queste tesi escatologiche fondamentali, Rahner marginalmente tocca anche un altro tema escatologico, e cioè il rapporto tra la Chiesa glorificata (rappresentata da Maria) e quella pellegrinante sulla terra. Questo viene caratterizzato come il rapporto materno – filiale, quindi come il rapporto della preoccupazione (che implica l'amore, l'interesse, l'aiuto) per il bene escatologico delle anime che può essere raggiunto solo quando Cristo è nato nelle anime[275].

Simili tesi escatologiche le troviamo anche nell'ultima meditazione del libro «Assunta in cielo». Qui l'autore parlando del dogma mariano dell'assunzione in cielo, sempre nell'ottica tipologica, ci presenta una dottrina esplicitamente escatologica, perché questo dogma getta luce proprio sul futuro della Chiesa, sulle domande riguardo la fine e sugli ultimi giorni della storia universale: «Con l'Assunzione della vergine Maria si capisce ciò che capiterà a tutta la Chiesa, anzi che le è capitato in Cristo Gesù trasfigurato»[276].

Però il significato teologico-escatologico del dogma mariano per la Chiesa non si esaurisce con la mera constatazione che la Chiesa cammina verso l'eschaton secondo l'esempio di Maria. La riflessione di Rahner sul dogma apre anche le altre dimensioni degli eventi ultimi. Soprattutto che l'evento dell'assunzione è la prefigurazione dell'ultimo giorno e della sua natura. Si tratta di una spiegazione teologica del giorno della parusia. Questa viene descritta come il giorno della trasfigurazione della carne, della risurrezione, della nascita nuova di un'umanità redenta, o adoperando la simbologia lunare, come il ritorno della Chiesa alla luce solare di Cristo[277], come l'adempimento dell'ordine originale della creazione, come il ritorno allo stato paradisiaco dell'umanità, e infine come il giorno del giudizio. Ma l'affermazione escatologica fondamentale è che questi eventi, ultimi nella loro complessità (ossia la trasformazione della carne e del mondo, la ricreazione, il giudizio), sono già iniziati e si realizzano nella storia; quindi il giorno escatologico (o l'eschaton) è già presente, anche se non in tutta la pienezza: «Questa "nuova era" è già qui, è realmente presente e la fine di questa era è già iniziata in noi, che crediamo e che siamo battezzati»[278].

Sono soprattutto i sacramenti a rendere presente e operante questa trasformazione escatologica finale. Ma l'*escatologia sacramentale*, in questa

---

275 «Questa nascita sempiterna del suo mistico divin Figlio continua nell'eternità trasfigurata, nella sua sofferenza, per così dire, senza dolori della sua materna preoccupazione per il destino della Chiesa »; *MCh*, 110. La stessa visione della continua e impegnata maternità di Maria per il bene della Chiesa fino alla beata fine, viene ripresa e sviluppata anche dal Concilio Vaticano II: «Questa maternità di Maria sul piano della grazia perdura senza soste. [...] Assunta in cielo non ha cessato questa missione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua ad ottenerci i doni della salvezza eterna» (*LG* 21, 1-2). Si confronti anche il testo *LG*, 69.

276 *MCh*, 113.

277 Cfr. *MCh*, 113-116.

278 *MCh*, 113.

Monografia II.indd 65 7/3/2014 2:43:25 PM

parte, non viene amplificata. La tematica della presenza reale del giorno escatologico della trasfigurazione, che è la tesi escatologica più rilevante, viene sviluppata con un ragionamento:

> Nella Chiesa, come casa di Dio, inizia «ora» questo giudizio (*1Pt* 4, 17), per mezzo della Chiesa dei millenni terreni, che sono solo «un breve spazio di tempo» (*Gv* 16, 16); diviene sempre più chiaro che l'ultimo giorno e il giudizio finale sono già iniziati. Anche la trasfigurazione di Maria al termine dei suoi giorni, come noi crediamo, è la professione del senso ultimo della Chiesa, il quale si dispiega dinanzi alla debolezza dei nostri occhi ancora terreni nel corso dei tempi, ma che si compie già ora giorno per giorno nella realtà celeste, che si cela nel profondo di tutto l'elemento terreno[279]. [...] La Chiesa è già veramente trasfigurata perché l'ultimo giorno e il giudizio sono già qui – e pur tuttavia non è ancora trasfigurata ed è sofferente e minacciata nelle sua membra, ancora pellegrina sulla terra[280].

La citazione ci presenta anche un altro lato della verità escatologica sulla presenza del giorno escatologico all'interno della storia, cioè che la Chiesa deve vivere nella tensione dolorosa tra «già» e «non ancora», poiché la trasfigurazione è già iniziata ma non ancora completamente compiuta: «La Chiesa è ancora esposta alla minaccia di Satana [...]. E pur tuttavia è già trasfigurata»[281].

Il compimento della trasfigurazione già iniziata non è possibile senza l'attiva partecipazione della Chiesa, quindi senza la fatica del pellegrinaggio, senza la lotta quotidiana. La tensione e il dolore che nascono tra «già» e «non ancora», non sono soltanto il segno del desiderio, finora non appagato, di essere finalmente trasfigurati; ma costituiscono il dolore della lotta quotidiana contro le potenze del male, che si dovranno svolgere fino alla fine dei giorni. Proprio questa guerra quotidiana, secondo il modello di Maria – la Donna dell'Apocalisse, è il mezzo che porta alla trasfigurazione finale. Questa lotta significa la fuga quotidiana al demonio, il che non è altro che vita o prassi cristiana, la quale implica l'assimilazione al Logos[282]. Tale prassi dell'assimilazione e della fuga sono «le ali di aquila della vergine Chiesa, con cui grazie alla dottrina della Chiesa sfuggiamo al demonio e saliamo giorno per giorno verso la patria celeste»[283]. Perciò viene nuovamente confermata l'esistenza del rapporto

279 *MCh*, 114.
280 *MCh*, 117.
281 *MCh*, 118.
282 Maria è modello ed esempio eccellente per la Chiesa anche nella sua unificazione al Logos anche secondo la dottrina del Concilio Vaticano II: «la Madre di Dio è figura della Chiesa, nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo» (*LG* 63). L'approfondimento della stessa idea troviamo anche in *LG* 62, 3 e 65.
283 *MCh*, 121. Quando Rahner in questa parte parla della guerra e della sofferenza quotidiana in quanto mezzo della trasfigurazione escatologica definitiva, non è abbastanza chiaro che cosa intende dire, perché ci sono due possibili interpretazioni. La prima è che il compimento della trasformazione

Monografia II.indd 66 7/3/2014 2:43:25 PM

tra la prassi e il compimento escatologico della Chiesa.

L'ultimo approfondimento, appartenente al campo dell'escatologia, riguarda il tema precedentemente avvisato sul rapporto tra la Chiesa pellegrinante (non ancora trasfigurata), e quella celeste già trasfigurata[284]. Poiché la rappresentante più eccellente della Chiesa trasfigurata è Maria, si può dire che ella è l'universale mediatrice della grazia[285]. Questa mediazione, vista dai Padri e infine da Pio X, come il dolore della partoriente, è espressione dell'«intenso amore, con cui dal suo celeste trono la Vergine veglia e con la preghiera continua ad adoperarsi, affinché il numero degli eletti sia completo»[286]. Perciò, l'obiettivo dell'azione di Maria e di tutta la Chiesa già trasfigurata da Lei rappresentata, è la trasfigurazione della Chiesa terrena, quindi verte essenzialmente al compimento escatologico.

finale è il frutto della sofferenza perché essa rende simile l'uomo a Cristo e così lo perfeziona fino allo stato perfettamente trasfigurato. Questa sarebbe la dottrina classificabile come il radicale *incarnazionismo*. La seconda interpretazione è che il rapporto tra la trasfigurazione finale e la sofferenza della lotta non è intrinseco, ma estrinseco, quindi che il compimento e la trasfigurazione finale avverranno soltanto perché l'uomo è sfuggito dalla potenza del male e tuttavia si è salvato per ultimo giorno, che sarà il giorno della trasformazione realizzata da Dio. Qui si potrebbe parlare dell'*escatologismo* in Rahner. Nel suo testo può trovare appoggio sia la prima che la seconda interpretazione; Cfr. *MCh*, 120; 121. In ogni caso sia l'una che l'altra parlano della necessità di una certa prassi cristiana per il compimento escatologico. Quindi viene confermata la tesi sul rapporto che intercorre tra la prassi e l'eschaton, centrale nell'escatologia rahneriana. Rahner è nella posizione dell'incarnazionismo equilibrato, confermando sia la continuità che la discontinuità, l'inevitabilità dell'attività umana, come anche dell'intervento divino, rispetto al compimento finale.

284 Esiste «un misterioso influsso che va dalla Chiesa trasfigurata a quella non trasfigurata, da Maria ai suoi figli minacciati, da Cristo il glorificato al suo corpo non ancora perfetto»; *MCh*, 117.

285 E' vero, come osserva Rahner, che questa dottrina viene molte volte mal compresa e con molti pregiudizi. Però, in connessione tipologica con la Chiesa, essa può essere vista anche come una verità profondamente accettabile; *MCh*, 117.

286 Pio X, *Ad diem illum*, *ASS* 36 (1903-1904) 449-462.

Monografia II.indd 67 7/3/2014 2:43:25 PM

CAPITOLO V

«Il Senso Della Storia»

1. Indole kerygmatica del libro

Il libricino, che si colloca quasi nell'ultimo periodo del lavoro teologico di H. Rahner, è intitolato *L'uomo nella storia*[287]. Così come nella maggior parte delle opere anteriori, si può scoprire ed evidenziare anche in questo la linea fondamentale e tipica per la *teologia kerygmatica*, della quale i temi più autorevoli sono contenuti in *Teologia e kerygma*. Mentre nel libro programmatico della corrente kerygmatica vengono esposti gli eventi più importanti della *storia salvifica* e viene svelata la dimensione kerygmatico – carismatico – entusiasmante di essi, nell'opera *L'uomo nella storia*, la «storia» o «storia della salvezza» diventa l'oggetto stesso della riflessione di Rahner, in quanto la storia salvifica diventa la base per l'interpretazione del senso della storia universale[288]. Questa riflessione ha costituito un notevole contributo per la grande discussione filosofico – teologica svoltasi negli anni '50 e '60 sulla storia e sul senso della storia – dal punto di vista sia filosofico che teologico[289]. La concentrazione sulla categoria «storia della salvezza», sia in *Teologia e kerygma*, che ne *L'Uomo nella storia*, ha avuto un notevole influsso per la teologia e per

287 H. Rahner, *L'uomo nella storia*, Torino 1969; Orig. tedesco *Sinn der Geschichte, Persönlichkeit und Geschichte*, Kevelaer 1959; (*UnS*).

288 Anche se Hugo Rahner fa distinzione tra storia salvifica e storia universale, si può dire che l'insistenza con la quale interpreta il senso, cioè la fine della storia universale mediante le categorie della storia salvifica suggerisce che, nella concezione di Rahner, la storia profana e la storia salvifica si compenetrano a vicenda e che quindi, in realtà, non esistono - dal punto di vista cristiano - due storie separate, ma una sola con un unico inizio e un unico fine teologico - escatologico. La storia salvifica assorbe quella profana, o la storia profana serve come sostrato o condizione della storia salvifica. Anche se per confermare questa tesi non ci si può riferire all'espressione esplicita presente nel testo, la giustificazione della nostra asserzione può essere intravista nell'assunto: «Il cristiano, come Cristo, è nello stesso tempo al di sopra e dentro la storia della comunità umana; egli è fuori della storia ed è inserito in essa»; *UnS*, 49.

289 Le idee principali della discussione, le riportiamo nella parte dedicata esclusivamente alle varie teologie e filosofie della storia. Qui toccheremo il pensiero di alcuni dei seguenti autori: G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges 1949, soprattutto il secondo volume dell'opera *Théologie de l'histoire*, Louvain 1949; H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Einsiedeln 1950; *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963; J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; L. Sartori, *Teologia della storia*, Padova 1956; Id., *E' Dio il regista della storia?*, Milano 1961; W. Kahles, *Geschichte als Liturgie*, Münster 1960; M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma 1959; T.G. Chifflot, *Approches d'une Théologie de l'Histoire*, Paris 1960; A. Luneau, *L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964; G. Jossa, *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965; J.M Connolly, *Human History and the World of God*, New York 1965; R.T. Calmel, *Théologie de l'histoire*, Bouère 1966; R. Shulte, *Teologie un Heilsgeschehen*, Essen 1969; D. Valentini, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou, con bibliografia generale dal 1936 al 1968*, Roma 1970; J. Bur, *Sens chrétien de l'histoire*, Paris 1973.

Monografia II.indd 68 7/3/2014 2:43:25 PM

il ritrovamento e la rivalutazione della categoria della storicità da parte della teologia cattolica, in modo più manifesto nel Concilio Vaticano II[290]. La compatibilità del pensiero rahneriano con il corso impostato dalla teologia kerygmatica, la troviamo sia nella dimensione storico-salvifica, sia nella dimensione dialogica tra le stessa teologia e l'uomo moderno, con la sua cultura stigmatizzata dall'umanesimo e marxismo. Il dialogo che si svolge nel libro è apologetico, ma rivela anche i segni di un vero dialogo, cioè l'apertura e la buona volontà di essere giusti nel giudizio espresso nei confronti dell'epoca attuale, in cui, nonostante la valutazione realistica (più o meno negativa), si riescono a vedere le orme di qualcosa di positivo - del futuro regno escatologico:

> Stiamo vivendo eccezionali avvenimenti di questa terra, e cioè quella meravigliosa unificazione dell'umanità, - unificazione tecnica, economica, politica e scientifica – che solo ora ci fa presagire e sentire qualcosa di ciò che la Parola di Dio chiama «la nuova terra»[291].

Altrettanto fondamentale è anche l'aspirazione di Rahner a «consolare» l'uomo facendo riferimento alla salvezza definitiva, cioè alla realtà escatologica umana: «La storia è sempre coercizione, mentre la persona è sempre libertà. Dalla coercizione e dalla libertà scaturisce la salvezza. E' questa la consolazione e la responsabilità che introduciamo nella dolorosa storia dei nostri giorni e del nostro futuro»[292].

Quindi la consolazione e l'entusiasmo desiderato si fondano sul messaggio del senso finale della storia, che consiste nel compimento escatologico: «In virtù della Rivelazione, il cristiano conosce il senso della storia universale, sa cioè che essa è il ritorno della creatura a Dio»[293]. Questo messaggio escatologico non risponde soltanto alla domanda sul senso, ma, rispondendo al senso della storia, salva il senso e il valore della persona umana[294]. Qui abbiamo di nuovo presente la stessa logica

---

290 Infatti, non si può sostenere che non sussistesse alcun riferimento alla *historia salutis* nella teologia cattolica preconciliare, ma, piuttosto, che questa, forse, non assumeva una menzione particolarmente significativa. Come dice G. Pasquale: «Pur avendo fatto il suo ingresso ufficiale nella teologia cattolica con il Concilio Vaticano II, la riflessione teologica sugli avvenimenti storici non si era mai sganciata totalmente dal contatto con il nucleo costituito dall'*historia salutis* testimoniato dalla sacra Scrittura e dalla Tradizione ecclesiale, e questo anche quando la teologia cattolica, in particolare, sembrava avesse eccessivamente enfatizzato la dimensione concettuale e scolastica della *theologia naturalis*. Ciò che cambia nella teologia non è, dunque, il riferimento costante alla storia della salvezza, ma il posto e il valore che a questa si desiderava attribuire all'interno della teologia»; G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002, 54-55.

291 *UnS*, 14. La valutazione positiva delle concezioni atee della storia, in quanto un'eco lontana del pensiero cristiano, non è assente nell'opera di molti autori. Questo tema sarà toccato più avanti.

292 *UnS*, 49.

293 *UnS*, 28. Qui Hugo Rahner riprende le idee di T. Haecker.

294 Come abbiamo visto nella trattazione del libro *Teologia e kerygma*, l'escatologia assume qui un ruolo del tutto particolare (caratterizzato allora come ruolo o dimesione *kerygmatica* dell'escatologia), quello cioè di salvare il senso della storia e anche il senso e il valore dell'uomo. Si può dire che

Monografia II.indd 69 7/3/2014 2:43:25 PM

teologica, cioè l'impostazione kerygmatica, ormai nota: l'escatologia come risposta ai problemi e alle questioni esistenziali. In questo caso la risposta escatologica (o l'eschaton stesso) è l'unica in grado di salvare il senso della storia e della dignità umana. Il valore e la dignità umana, nel pensiero rahneriano, consistono proprio nella realtà della sua vocazione verso il compimento escatologico; e altrettanto nel fatto che, le decisioni e gli atti morali che formano la storia, infine, risuonano nell'eternità. Perciò, tutta l'esistenza e l'agire dell'individuo, non separato dalla comunità che aiuta il suo agire giusto e morale, hanno una dimensione escatologica:

> Nessun cristiano è abbandonato, indifeso alla potenza dello sviluppo sociologico della storia: nella dignità della sua persona, inattaccabile da nessuna potenza di questa terra, e nella grandezza del suo «sì» che riecheggia nell'eternità, il cristiano è già fuori della storia e sa di poter dire col Signore: «Io ho vinto il mondo»[295].

Oltre alle affinità fondamentali tra le opere *Teologia e kerygma* e *L'uomo nella storia* finora tracciate, possiamo, almeno in parte, comprendere il secondo testo come completamento ed approfondimento teologico del primo. Ne *L'Uomo nella storia* troviamo temi come: il significato della comunità e del singolo; la presenza dell'eschaton nella storia; il significato dell'agire morale del singolo come un elemento costitutivo della *Città di Dio*. Questi temi, alcuni soltanto sotto forma di abbozzo o di intuizione teologica, erano già presenti nella prima opera di Rahner. Teologicamente e filosoficamente *L'uomo nella storia* si innesta in un grande gruppo di riflessioni, il cui oggetto centrale è la questione del senso della storia, svoltesi negli anni '50 e '60 del secolo scorso. L'apporto di Hugo Rahner con *L'uomo nella storia* insieme con l'articolo *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*[296] era stato definito di recente come l'«intervento qualificante»[297].

---

la questione del senso dell'esistenza appartiene all'essenza dell'uomo e gli è data immediatamente con la dignità di uomo. La perdita di questa questione del senso porta alla perdita della stessa umanità dell'uomo. Ma la questione del senso del singolo individuo non può essere colta a partire soltanto dalla realtà prefissata della natura (metafisica antica), né dalla sola essenza dell'uomo (idealismo e marxismo). Essa invece può essere colta in prospettiva storica, cioè nel suo «luogo» specifico che è la questione del futuro. Solo dopo aver risolto la domanda sul senso della storia si può pervenire alla risposta giusta sul senso dell'esistenza umana. E' chiaro che, il senso viene dato alla storia soltanto dal futuro, cioè dall'eschaton: «un mondo dotato di senso, giusto, umano, lo si può attendere solo dal futuro»; Cfr. G. Marchesi, «La storia e il suo compimento nell'opera teologica di Walter Kasper», *Civiltà Cattolica* 130 3 (1979) 216. Qui l'autore sintetizza i pensieri esposti nei libri di W. Kasper, *Fede e storia,* Brescia 1975, 11; Id., *Introduzione alla fede*, Brescia 1973, 38-41.

295 *UnS*, 49.

296 Cfr. H. Rahner, «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie», *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 408-427. Come nota M. Flick e Z. Alszeghy, questo articolo offre un'immagine suggestiva dell'interpretazione cristiana della storia, che ebbe un notevole influsso nella discussione teologica; Cfr. M. Flick, Z. Alszeghy, «Teologia della storia», *Gregorianum* 35 (1954) 289.

297 Cfr. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, 157.

Monografia II.indd 70 7/3/2014 2:43:25 PM

Il libro è diviso in tre parti. Dopo la breve introduzione – *L'umile presunzione* – in cui l'autore indica la direzione in cui si muoveranno le sue riflessioni e dichiara che adotterà uno sguardo esclusivamente cristiano al senso della storia, ritenendolo più ardito e più realistico. Quindi si passa alla prima parte intitolata *La storia non spiega la storia*, dove vengono presentate le interpretazioni umanistico - immanentistica e marxistico - sociologica della storia, e indicate le loro insuperabili erroneità e gli effetti malvagi sull'uomo (dispotismo illimitato, distruzione delle profondità dell'uomo). La riflessione seguente, cioè la seconda parte del libro, intitolato *Il primo e l'ultimo Adamo*, riporta la spiegazione cristiana del senso della storia, trattando prima dell'aspirazione umana all'unità, dell'anelito verso la pace, poi dell'onnipresente e tragica disgregazione umana. La terza ed ultima parte, con il titolo *La persona e la massa*, riflette appunto sul tema della persona in quanto individuo, ma, al tempo stesso, in quanto membro di tutta l'umanità.

2. Il senso della storia nela prospettiva di Hugo Rahner

2.1 Il panorama delle varie teologie della storia

La riflessione teologica sulla storia ha una lunga tradizione. Infatti, questo problema fu sempre presente nella coscienza cristiana[298]: «Fondato sul fatto storico della redenzione, il cristianesimo non può prescindere dalla storia; avendo poi la missione di "cogliere il tempo opportuno" attraverso i secoli (*Col* 4, 5), essa non può non giudicare i tempi»[299]. Ma una vera esplosione dell'interesse per la storia si può registrare negli anni '50 del XX secolo, sia da parte protestante che da parte cattolica. E' chiaro che la discussione si è allargata ed approfondita, perciò nella vasta produzione teologica riguardante questo tema[300] non si trovano soltanto le semplici riflessioni sul senso della storia, ma vengono trattati molti altri problemi nati nel corso della discussione e derivati dalla questione centrale del senso. Nei prossimi paragrafi ci occuperemo delle concezioni della storia di alcuni teologi a nostro avviso più significativi: K. Barth, O. Cullmann, J. Daniélou, G. Thils, H.U. von Balthasar, K. Löwith, H. De Lubac. Tra questi, ha un posto sicuramente non trascurabile H. Rahner, con il suo contributo teologico.

298 Cfr. P. Chiocchetta, *Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche*, Roma 1953; Cfr. anche E. Cattaneo (ed.), *Patres Ecclesiae: una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Il pozzo di Giacobbe 2008.

299 M. Flick, Z. Alszeghy, «Teologia della storia», 256.

300 Nella lista sistemata da G. Thils troviamo un centinaio di pubblicazioni; Cfr. G. Thils, «La théologie de l'histoire, note bibliographique», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 24 (1950) 89-95.

Monografia II.indd 71 7/3/2014 2:43:25 PM

2.1.1 Karl Barth

K. Barth[301], alla luce della rivelazione, parla di un senso, di fine o di *destinazione* dell'uomo, che si deve realizzare nella sua anima e nel suo corpo. Questa destinazione ha tre aspetti: quello della creazione, della riconciliazione e della redenzione compiuta. Sotto l'aspetto della *creazione* (regnum naturae), la destinazione dell'uomo è naturale: perfezione, unità, sviluppo della personalità, dominio sulla natura. Sotto l'aspetto della *riconciliazione* (regnum graziae), resta all'uomo l'obbligo di lavorare come se potesse ottenere il fine «umanistico» della creazione. Ma questo fine, nonostante l'obbligo di esercizio e di lavoro, è irraggiungibile ed impossibile a causa della corruzione umana causata dal peccato. La storia, a causa dell'impossibilità di raggiungere la fine nonostante l'attività umana, viene paragonata con il gioco. Quindi la storia profana (arte, scienza, tecnica, politica, educazione) non è che un gioco: «un gioco serio ma un gioco, cioè un'attività simbolica, in ultima analisi senza fine reale, il cui valore non deriva dal fine da ottenere, ma di ciò che l'attività simbolizza e significa; quindi questo gioco è tanto meglio giocato, quanto più sarà intenso come gioco»[302]. Il terzo aspetto del problema, l'aspetto della *redenzione compiuta* (regnum gloriae), dà la soluzione di questa opposizione, cioè tra il dovere e la capacità (o incapacità) umana di raggiungere il fine prestabilito. La soluzione (ovviamente molto semplificata) è che, l'uomo e i suoi desideri saranno realizzati dopo la resurrezione, nello stato escatologico. Allora l'umanità e tutta la storia avranno il loro senso nel compimento escatologico.

2.1.2 Oscar Cullmann

O. Cullmann reagisce alla concezione di K. Barth. Anche in questa è chiara la dimensione cristologica come anche escatologica della storia e del senso di essa[303]. Il centro, e quindi il senso della storia umana, è Cristo – *kairós*, dove si compie il tempo anteriore e dove si decide di tutto il tempo futuro. Il passato della storia della salvezza diventa preparazione all'avvenimento centrale di Cristo; il futuro sarà il pieno compimento di ciò che si è già adempiuto; il presente rimanda al passato e al futuro,

301 L'autore riepiloga la sua dottrina sul *valore della storia* nel 1926 ad Amsterdam in una conferenza, sui rapporti tra Chiesa e cultura; Cfr. K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, II, Zürich 1920, 364-391.

302 K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, II, 384.

303 Come nota il commento di M. Flick e di Z. Alszeghy, Cullmann si ritiene vicino al cattolicesimo, tuttavia critica la dottrina cattolica perché, a suo dire, ha «corrotto il cristianesimo primitivo, dando troppo rilievo alla parte della Chiesa in questa storia, e dimenticando che fino alla parusia la nostra salvezza, per quanto già operata totalmente da Cristo è da noi posseduta solo in speranza»; M. Flick, Z. Alszeghy, «Teologia della storia», 260. Cullmann quindi rinvia l'attenzione dei cristiani verso il futuro escatologico, come il compimento della storia; Cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Bologna 1965.

Monografia II.indd 72 7/3/2014 2:43:25 PM

secondo la dialettica del «già» e del «non ancora», della battaglia decisiva e del *Victory Day*. La storia quindi sale verso il futuro del compimento finale. Ma per il fatto che il centro della storia è collocato nel passato e quindi l'esito del futuro è già deciso negli eventi del passato, l'escatologia viene «detronizzata sia dal punto di vista della cronologia che del contenuto»[304]. Nonostante un certo affievolimento del «futuro» a causa dell'accentuazione del «passato» (in cui si è già realizzata la vittoria), la storia nonché la vita dell'uomo trovano senso nell'eschaton[305].

2.1.3 Jean Daniélou

La teologia della storia sviluppata da Cullmann ha trovato una vasta eco anche nell'ambito della teologia cattolica. Un autore, che tra i primi, si è ispirato al libro *Cristo e il tempo,* è stato Jean Daniélou. Ben conoscendo le manchevolezze della teologia scolastica, alla quale si imputava giustamente l'assenza del senso della storia, scrive nel 1946 l'articolo *Gli orientamenti presenti del pensiero religioso*[306], dove afferma che «la nozione di storia è estranea al tomismo»[307]. Il tema della teologia della storia viene successivamente sviluppato nell'opera *Christianisme et histoire*[308] e nel *Essai sur le mystère de l'histoire*[309]. Malgrado non vi si trovi la trattazione esplicita del tema del senso della storia, il tema non è assente. Già il solo fatto che l'autore non divide la storia profana da quella della salvezza (o storia sacra) è significativo, e dalla logica di tale impostazione consegue che il senso della storia è escatologico. Tale senso viene chiarito in modo molto persuasivo ed originale, spiegando ed illuminando la natura della storia della salvezza a partire dalla definizione di Calcedonia. Secondo Daniélou, la parola *telos* (della unione ipostatica) nella definizione calcedonese, indica nel contempo, la *teleiosis*, cioè la perfezione da raggiungersi alla fine dei tempi, e non più soltanto il termine di quell'unione perfetta che costituiva il *telos* (*finis*) dell'incarnazione stessa: l'unione mirabile della divinità all'umanità, nell'unica persona del Verbo, per la divinizzazione dell'uomo[310]. Anche il termine «inseparabilità» delle nature in Unione ipostatica nella definizione di Calcedonia getta luce alla comprensione della storia e al suo carattere escatologico. Tenendo presente che una volta

304 O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, 170.

305 Per approfondire il tema del rapporto tra storia ed escatologia impiegato da Cullmann, discutendo con le diverse interpretazioni dello stesso rapporto, si confronti anche O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965; Trad. it. *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966. Per il riassunto della discussione si veda R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 276-277.

306 J. Daniélou, «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Ētudes* 249 (1946).

307 *Ibidem*, 10.

308 J. Daniélou, «Christianisme et histoire», *Ētudes* 254 (1947).

309 Cfr. Id., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953.

310 Cfr. Id., «Trascendance et Incarnation», *Dieu vivant* 6 (1946) 93-94.

Monografia II.indd 73 7/3/2014 2:43:25 PM

unite le due nature, non possono essere più separate e tale unità costituisce un'alleanza acquisita per sempre, la storia in questo modo «conserva per sempre la sua consistenza nella realtà in cui essa ha effettivamente raggiunto il suo compimento»[311]. La storia umana e la storia santa, o l'umano (storia umana) e il divino (il fine escatologico già presente) sono definitivamente unite. Nelle varie riflessioni sul rapporto tra presente storico e compimento escatologico della storia, il dato della finalità escatologica del corso storico, sembra essere messo in luce in modo più evidente. A proposito di questa problematica, egli parla di «escatologia anticipata»[312], quindi mantiene la tensione tra «già», in quanto la fine della storia è iniziata nell'evento di Cristo, e tra «non ancora». Egli sottolinea anche il ruolo della Chiesa e della sua azione sacramentale, come il luogo della realizzazione dell'evento escatologico centrale. Per evidenziare il «già» del tempo della Chiesa, Daniélou riduce la tensione verso il «non ancora»[313]. Riguardo la parusia, egli sostiene che quest'evento non sarà una conclusione dell'evoluzione dell'umanità, né che la storia della Chiesa sarà completamente sganciata dal contributo dell'azione umana[314]. Nell'equilibrata concezione di Daniélou intorno al rapporto tra il ritorno del Signore alla fine dei tempi e l'attività del credente, è degno di nota l'enumerazione delle decisioni umane che permettono lo svolgersi della storia della salvezza, e, infine, di avvicinare la parusia: *audacia* di agire per offrire a tutti la possibilità della scelta per o contro Cristo; *povertà* (capacità di perdere se stessi); *sincerità* della carità a favore del vangelo, lontano dallo spirito del mondo; *zelo* attivo affinché la volontà di Dio nella storia sia portata al compimento; *gnosi* da cui deve essere guidata l'attività del credente; *speranza*, la virtù teologale di colui che è nel tempo, che si appoggia sul passato per raggiungere l'avvenire attraverso la pazienza nel presente (*Rm* 8, 23)[315]. Per riassumere l'importanza dell'attività umana Daniélou sostiene:

> La carità missionaria è l'unica e decisiva giustificazione del rinvio della *Parusia*. […] La Scrittura afferma dunque che noi possiamo fare qualcosa per affrettare la *Parusia* del Signore, per affrettare la liberazione e la trasfigurazione del mondo. […] Sappiamo come la condizione della *Parusia* sia innanzitutto che «il vangelo del Regno venga predicato in tutto il mondo, come testimonianza presso tutte le nazioni (*Mt* 24, 14)»[316].

311 J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1953, 193-194.

312 Cfr. *Ibidem*, 292-298.

313 Cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 279.

314 Cfr. J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, 221-222. L'autore si colloca in una posizione mediana tra la corrente «escatologista» e quella «incarnazionista», quindi ci offre una visione equilibrata. Come osserva W. Kasper, il progetto di J. Daniélou assieme con Y. Congar, H.U. von Balthasar, Karl Rahner e Hugo Rahner, ha trovato una sintesi di due visioni trattate; Cfr. W. Kasper, *Fede e storia*, Brescia 1975, 63.

315 Cfr. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, 129-130. Qui l'autore fa la sintesi delle idee riguardanti il rapporto tra agire umano ed eschaton, presenti nel libro J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, 221-222, 305-315, 316-320, 333-337, 360-362, 371-376.

316 J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, 380-381.

Monografia II.indd 74 7/3/2014 2:43:25 PM

2.1.4 Gustave Thils

G. Thils vuole offrire una *théologie de l'histoire*[317], di cui la domanda centrale è «la storia ha un valore?» e «la storia ha una direzione?»[318] (quindi che senso ha l'ordine temporale?[319]). A differenza della *fisica della storia*[320] (in analogia con la scienza fisica che con lo stesso metodo studia i fenomeni del mondo inanimato) e della *filosofia della storia* (che vuole stabilire la natura dei legami tra diverse fasi di una civiltà, pronunciare un giudizio sul valore della storia, e rispondere alle domande sull'origine e sul fine del movimento storico[321]), la teologia della storia, basandosi sulla Rivelazione divina, comprende l'escatologia:

> Per noi cristiani il tempo ha una *arché* e un *télos*: dunque è portatore di speranza. […] La storia implica un movimento che ha un termine, e quindi un senso, vale a dire che ha insieme un valore e una direzione. Ora, prima del cristianesimo e fuori di esso, il pensiero non vedeva per l'uomo che due uscite: compiersi in una specie di aumentamento o ritornare su se stesso in un movimento ciclico eterno[322].

Il senso della storia può essere compreso soltanto «a partire dal definitivo, dalla "consumazione" nei cieli»[323] e Thils conferma questa tesi citando H. Rahner:

> L'interpretazione e la valutazione della storia terrena dipendono radicalmente dalla conoscenza del compimento futuro. Se si ignora la fine, non si comprende nulla del principio.[…] Solo chi si tiene al di sopra della storia può svelare il senso ultimo del valore definitivo della storia[324].

Questa valutazione è possibile già adesso (prima della parusia), dato che il Regno di Dio è gia presente, i tempi escatologici sono stati inaugurati con Cristo[325]. L'autore tenendo presente la realtà escatologica verso la quale tende il corso della storia (e che è il senso intrinseco della storia) e la realtà del mondo, cerca di stabilire il rapporto tra il compimento escatologico e l'attività umana, tra «incarnazionismo» ed «escatologismo». A proposito

---

317 Come nota Thils, la nozione «teologia della storia» può avere più significati. Potrebbe significare la teologia della storicità dell'uomo, l'interpretazione del mondo e della sua storia partendo dalla Rivelazione, riflessione sul significato cristiano del «mondo»; Cfr. G. Thils, *Teologia della storia*, Alba 1967, 53-54.

318 G. Thils, *Teologia della storia*, 63, 71.

319 Cfr. *Ibidem*, 9.

320 Cfr. *Ibidem*, 46.

321 Cfr. *Ibidem*, 48-52.

322 G. Thils, *Teologia della storia*, 27-28.

323 *Ibidem*, 56.

324 H. Rahner, «La théologie catholique de l'histoire», *Dieu vivant* 10 (1948) 111-112.

325 Cfr. G. Thils, *Teologia della storia*, 57.

Monografia II.indd 75 7/3/2014 2:43:25 PM

di questa problematica, Thils ha mantenuto una via di mezzo[326], ma con una certa inclinazione verso l'«incarnazionismo»[327], avendo di mira, nel tempo in cui molti uomini si interessano al marxismo, di proporre un cristianesimo che non sia esclusivamente teocentrico, ma che si interessi del mondo e dei valori terreni[328].

2.1.5 Hans Urs von Balthasar

L'impresa di H.U. von Balthasar di elaborare una teologia della storia basata sul «centro teologico» che è la persona storica di Gesù Cristo, eterno Figlio di Dio, illumina anche la questione del senso della storia, che non può essere altro che cristologico ed escatologico. Nel libro *Theologie der Geschichte*[329] mostra appunto come Cristo, nonostante la sua singolarità storica, sia la *norma* della storia. Ha trovato soluzione nella costituzione ontologica del Cristo come Uomo–Dio, come *Logos* incarnato, che è *universale concretum et personale*, cioè il *Logos* nel tempo: l'adempimento della storia passata e l'anticipazione[330] del senso finale della storia:

> Nemmeno la storia mondiale dell'umanità, la cui natura nella sua totalità è stata trasformata dall'unione ipostatica, può, in ultima analisi, contrapporsi a Cristo come un'estrema sfera di indipendenza; essa acquisirà la sua suprema giustificazione, il suo significato ultimo solo se resterà compresa nell'ambito della signoria di Colui che «possiede ogni potenza nel cielo e sulla terra» (*Mt* 28, 18) e che «aspetta soltanto che i suoi nemici siano fatti sgabello per i suoi piedi» (*Eb* 10, 13)[331].

Tuttavia questa suprema consumazione del senso della storia in Cristo[332] (quindi il fatto che la storia ha il senso nell'eschaton), non può essere concepita come se gli esseri naturali fossero privi di un proprio senso,

326 Cfr. M. Flick, Z. Alszeghy, «Teologia della storia», 286.

327 Cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 282

328 Non ci occupiamo di questa teologia per il fatto che ci concentriamo soprattutto sulla questione del senso della storia.

329 H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950.

330 L'anticipazione dell'eternità per eccellenza sono i sacramenti compresi in connessione con il «tempo dei quaranta giorni» dopo la risurrezione (la presenza, di Cristo nei sacramenti, soprattutto nell'eucaristia non è diversa da quella dei quaranta giorni. In essi Cristo è colui che è risorto, che vive nell'eternità del Padre, colui, il cui tempo terreno è stato trasfigurato e introdotto nella sua durata eterna). Allora «il tempo dei quaranta giorni e il tempo dei sacramenti hanno un comune orientamento escatologico. Ambedue sono, in diversa guisa, pegno e anticipazione dell'eternità. Ma, mentre i quaranta giorni anticipano apertamente e senza veli il futuro manifestarsi della verità, gli incontri sacramentali col Signore vi si riferiscono in modo occulto e velato. Come la Croce previene il Giudizio finale, così i quaranta giorni prevengono la vita eterna»; H.U. von Balthasar, *Teologia della storia*, Milano 1970, 74.

331 *Ibidem*, 84.

332 Come dice l'autore: «Cristo è l'eschaton (la fine suprema) presente nel centro della storia»; *Ibidem*, 66.

Monografia II.indd 76 7/3/2014 2:43:25 PM

immanente, e ne possedessero uno solo in Cristo. Balthasar ammette che vi sia anche un autentico senso creaturale, ma questo senso mediante la *kenosis* di Cristo, viene innalzato con lui, e senza distruggerlo, lo eleva nell'ambito della vita eterna[333]. La storia naturale o creaturale viene da Cristo elevata e quindi le è conferito il senso cristologico–escatologico. Il tema della storia e anche del senso di essa, è ripreso nel libro *Das Ganze im Fragment* (1963). Qui si mostra come la salvezza è nella storia, solo perché Dio si è fatto con l'incarnazione frammento nella storia: «Il tutto nel frammento, solo perché il tutto come frammento»[334]. Il tutto *come* frammento è l'incarnazione, ed essa è la condizione del tutto *nel* frammento, ossia del senso della storia e della salvezza nella storia[335].

2.1.6 Karl Löwith

Dal gran numero di autori che trattano della storia e del suo senso, occorre ricordarne ancora due (K. Löwith e H. De Lubac), che a causa dell'affinità particolare con l'intenzione di Hugo Rahner e con le idee da lui espresse, lo possono far meglio capire, spiegare, interpretare ed approfondire. L'apporto più rilevante del primo, Karl Löwith[336], è il chiarimento della nozione e del concetto di *senso*, quindi cosa si debba intendere parlando di senso della storia:

> Il discorso sul senso della storia non concerne solo l'unità e la totalità di ciò che noi chiamiamo così semplicemente «la storia del mondo», per cui pensiamo soltanto al nostro mondo umano e ignoriamo il restante mondo, bensì tale discorso implica anche un senso nel significato di scopo o meta, a cui la storia tenda nella totalità del suo moto. Se in ultima analisi la storia dell'umanità fosse un moto privo di meta, senza alcun fine, essa sarebbe senza senso[337].

L'autore osserva che non è un caso che nel parlare si scambino i termini «senso» e «scopo», così come «senso» e «fine». Lo scopo determina il significato del senso e per quanto riguarda la storia, il senso di essa è posto

333 Cfr. H.U. von Balthasar, *Teologia della storia*, 84.

334 Id., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 190.

335 Cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 286. Per uno studio approfondito di teologia della storia di H.U. von Balthasar si confronti la dissertazione M. Imperatori, *H.U.von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, Roma 2001.

336 Qui ci riferiamo soltanto al saggio *Sinn der Geschichte*, del 1956 (Stuttgart); traduzione italiana: K. Löwith, *Saggi sulla storia*, Firenze 1971, 57-72. Noi usiamo il testo preso dal libro K. Löwith, *Storia e fede*, Roma-Bari 1985, 123-141. Altri testi sulla storia dello stesso autore sono i saggi: Id., «Christentum, Geschichte und Philosophie», in Id., *Sämtliche Schriften*, II, Stuttgart 1983, 433-451; *Meaning in History*, Chicago 1949; «Mensch und Geschichte», in Id., *Sämtliche Schriften*, II, Stuttgart 1983, 346-376; «Vom Sinn der Geschichte», in Id., *Sämtliche Schriften*, II, 377-391; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

337 K. Löwith, *Storia e fede*, 123-124.

Monografia II.indd 77 7/3/2014 2:43:26 PM

nel futuro. Quindi il senso della storia che è derivato (e essenzialmente dipende) dal suo scopo posto nel futuro, ha allora il carattere escatologico, e cioè religioso, accessibile solo al credente[338]

La sua esposizione viene svolta in seguito, dialogando con le varie correnti filosofiche, soprattutto con quella marxista. Anche il senso della storia definito dal marxismo è dipendente dalla sua fine, che non è altro che il futuro regno della libertà, per la cui realizzazione è necessaria una società senza classi[339]. L'autore anche in questa concezione ritrova una motivazione escatologica, radicata nella teologia della storia cristiana (basatasi sulla profezia ebraica ed escatologia cristiana) sviluppata dai Padri, i quali vedevano il senso della creazione nel giudizio escatologico e nella redenzione. Si tratta di una secolarizzazione marxista del principio teologico della storia[340].

Le filosofie escatologicamente motivate sono soprattutto le filosofie radicalmente mondane del progresso di Condorcet, Saint-Simon, Comte e Marx, ma anche le teorie di una decadenza negativamente progressiva, dove il fatalismo del progresso sta al centro. La comprensione della storia e dell'accadere storico in queste linee di pensiero è nella prospettiva del futuro, e tutto ciò che è finora accaduto si comprende come il momento (o i momenti) di una preistoria non ancora giunta al suo fine. Anche qui c'è visibile un'eco della concezione patristica, la quale vedeva l'Antico Testamento come una *preparatio evangelica*. Ma quest'interpretazione del vecchio, cioè del passato, è possibile solo a partire dall'adempimento nel Nuovo Testamento, quindi «si concepisce il passato come una preparazione fornita di senso del futuro»[341]. Questo modo di pensare la storia ed il suo senso a partire dal futuro, presente nel cristianesimo come anche nella filosofia moderna, non era presente nel pensiero greco[342]. La storia è in Grecia un concetto piuttosto verbale e significa semplicemente indagare, conoscere, sapere e narrare ciò che è stato indagato. Gli storici classici narrano storie, ma non immaginano però alcuna storia del

338 «Il senso di tutte le cose […], si determina dal loro scopo. E poiché la storia è un movimento temporale, lo scopo come fine deve essere posto nel futuro. […] La pienezza del senso è questione di un compimento che è nel futuro. E' possibile azzardare un'asserzione sul senso ultimo degli avvenimenti storici solo quando sia chiaro il loro *telos* futuro. […] La dimensione temporale di una meta ultima è un futuro escatologico e il futuro per noi esiste soltanto in quanto aspettiamo qualcosa che non è ancora presente. Si sa di lui soltanto a modo dello sperare del credente»; *Ibidem*, 124-125. La comprensione del *senso* come lo scopo, il fine, posto nel futuro escatologico, e accessibile solo al credente, è l'impostazione conforme a quella di H. Rahner. Anche egli, parlando del senso della storia, intende il fine, lo scopo che è escatologico, e da esso parte per comprendere le cose mondane (soprattutto il senso dell'agire umano), come vedremo.

339 Cfr. *Ibidem*, 125.

340 *Ibidem*, 130. Un simile approccio è presente anche in H. Rahner che dialoga con le correnti filosofiche antagoniste (umanesimo, marxismo) che non soltanto contesta ma ne fa una valutazione positiva, in quanto nelle filosofiche secolarizzate della modernità si può riscoprire una eco lontana del cristianesimo e della concezione escatologica della storia.

341 K. Löwith, *Storia e fede*, 131.

342 *Ibidem*, 132.

Monografia II.indd 78 7/3/2014 2:43:26 PM

mondo che progredisca con modalità fornite di senso. Quindi non solo non definiscono il senso della storia, ma non conoscono nemmeno la filosofia della storia[343]. Il cambiamento è avvenuto con i tempi moderni, con Cartesio, Hegel, Marx, perché dall'inizio dei tempi moderni il mondo unico e totale si spezza in due mondi diversi: mondo come realtà fisica, cioè il mondo delle scienze della natura umana e mondo storico-umano, quindi il mondo delle scienze storiche e dello spirito. Un frutto di questa svolta verso la storia è la riflessione, con la quale erano in dialogo molti pensatori, non escludendo K. Löwith, cioè quella di ispirazione marxista. L'autore ci offre una bella sintesi di questa concezione della storia e del suo senso, basata sulla filosofia della storia espressa nel testo del *Manifesto del partito comunista*:

> La sua tesi principale è che il corso della storia umana è un processo antagonistico in cui progressivamente aumenta e si acuisce la lotta fra dominanti e dominati, sfruttatori e sfruttati, per giungere a conclusione infine nella lotta tra borghesia capitalistica e proletariato nullatenente. Per Marx, alla fine di questa lotta sta l'attesa storica finale, che il comunismo attraverso l'eliminazione dell'economia provata faccia terminare il dominio dell'uomo sull'uomo[344].

2.1.7 Henri De Lubac

Un poderoso confronto di H. De Lubac con l'ateismo moderno[345] (A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx) sfocia in una riflessione sul senso della storia, contenuto nel libro *Atheisme et sens de l'homme*[346]. Quello che stupisce il lettore di quest'opera è, da una parte, la risolutezza con cui si confronta nei riguardi di ateismo e marxismo, la sua erudizione nella problematica, ma anche la impostazione del trattato, a cui si avvicina in modo particolare quella rahneriana. Ciò che collega questi due teologi è la volontà di salvaguardare il senso cristiano della storia, con il quale viene collegata la salvezza del senso della persona[347], dato che il «senso della storia e il senso dell'uomo sono integrati»[348].

---

343 Cfr. *Ibidem*, 135. Il motivo di questa mancanza della filosofia della storia non è una sorta di ottusità nei confronti dei grandi avvenimenti, ma l'intuizione che di ciò che è casuale e muta c'è soltanto una cronaca o una storia, ma non un vero sapere. Quindi i filosofi classici non hanno preso come tema la storia e non si sono posti la questione sul senso della storia del mondo, perché si occupavano dell'uno e di tutto l'esistente in natura, e di ciò che esiste da sempre. La mutevole sorte della storia, che può essere sempre anche diversa, la lasciavano agli storici politici; Cfr. *Ibidem*, 135-136.

344 K. Löwith, *Storia e fede*, 140. Riportiamo questa densa sintesi della concezione della storia e del suo senso (posta nel futuro e in un certo senso "escatologica"), perché del dialogo con la stessa corrente filosofica si occuperà parecchio anche Hugo Rahner.

345 H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944.

346 Id., *Atheisme et sens de l'homme*, Paris 1968.

347 Cfr. Id., *Ateismo e senso dell'uomo*, Assisi 1968, 62.

348 *Ibidem*, 65.

Monografia II.indd 79 7/3/2014 2:43:26 PM

De Lubac comincia la sua riflessione individuando le varie forme di ateismo, prendendone in considerazione due, quelle che hanno più profondamente contrassegnato il «nostro» tempo. All'origine di ambedue vi è una rivendicazione di libertà totale. La prima corrente, più massiccia, è quella *umanistico-liberale*, che si caratterizza con «l'acuta sensibilità per la libertà individuale che fa emergere l'uomo individuo come un assoluto che costruisce se stesso immerso nel mondo assurdo. L'uomo stesso crea ogni valore, ogni significato. Nessuna essenza, nessuna legge lo limita, né lo guida, né lo costringe; non si constata nessuna armonia, non si profila nessuna sintesi all'orizzonte»[349]. Questo umanesimo individuale innanzitutto rifiuta violentemente ogni dipendenza, dato che ognuno deve «inventare se stesso». La seconda corrente è quella dell'umanesimo - *umanesimo sociale* (*marxista*), sostiene al contrario che essendo l'essere umano definito come «l'insieme dei rapporti sociali», egli si caratterizza con una «fiducia illimitata nel progresso collettivo, la speranza di un avvenire che vedrà sorgere un'umanità liberata, la fede nella razionalità del divenire e nell'unità beatificante dell'arrivo»[350]. Infine, l'umanesimo sociale propone alla specie umana un surrogato della Redenzione cristiana. La siffatta concezione ateistica, della quale è oggi persuasa gran parte dell'umanità, cerca di liberare il senso della storia e, nello stesso tempo, il senso dell'uomo da Dio, riconquistandolo contro Dio. La visione del senso della storia distaccata da Dio, che logicamente pone l'uomo al posto di Dio, partorisce di conseguenza, la visione dell'uomo che è incompleto, mutilato e deformato[351]. Sarà possibile salvare l'uomo e la sua verità soltanto se si ritroverà il suo giusto posto nella ricostruzione del pensiero cristiano, quindi se si ritroverà la visione cristiana, cioè teologica ed escatologica, del senso della storia che è nello stesso tempo il senso di ogni singolo:

> Ora, Dio è questa luce, è lui il «fanale» che può guidare il nostro cammino. «Avvenire assoluto» dell'uomo, egli è il Senso per il quale tutto, generalmente, prende un senso. I cristiani, quando pongono in Dio la loro speranza, non cedono a quella superstizione puerile che molti pensano ancora oggi. Essi propongono al mondo quello di cui il mondo ha più bisogno per sfuggire all'angoscia: non un «deus ex machina», non un «Dio tappabuchi» e tanto meno un rifugio sognato fuori della realtà, ma Colui nel quale sta il senso stesso della sua esistenza. Ora, […] se il mondo ha bisogno di giustizia, se ha bisogno di carità, ha ancora più profondamente bisogno di luce: ha bisogno di un senso[352].

Partendo dall'impostazione cristiana della storia e del tempo si può

349 H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, 61.
350 *Ibidem*, 61.
351 Anche Hugo Rahner, nel suo libro sul senso della storia si accorge di ciò, cioè che dal senso della storia, definito in modo umanistico e quindi ateo, ne consegue una visione dell'uomo deformata.
352 H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, 59.

Monografia II.indd 80 7/3/2014 2:43:26 PM

confermare e salvaguardare il valore dell'uomo, dato che solo da questo presupposto rivelato egli può venir compreso come colui, la cui «azione concreta» è «un'opera per sempre», quindi che trascende questo mondo. Nell'uomo vi è qualcosa di assoluto e di sacro; egli ha una vocazione universale e si pone al centro del mondo ma nello stesso momento è fuggevole. L'uomo si sviluppa nella temporalità, ma questa è «un punto di emergenza nell'eternità»[353].

La tesi di de Lubac sulla correlazione e interdipendenza tra senso della storia e senso della persona – «senso della storia, senso della persona: se uno soppianta l'altro, corrompe se stesso»[354] – vuol dire, inoltre, che tutto ciò che è stato promesso al singolo uomo nello stesso tempo è la promessa per tutto il popolo di Dio e infine per tutta l'umanità:

> Nessun esistenzialista può affermare che la responsabilità personale di ogni individuo che risponde a Dio non sia pienamente riconosciuta. Ma se si pensa ai grandi momenti della Bibbia nei quali l'uomo si trova di fronte all'appello di Dio, ci si accorge che non si tratta mai soltanto del suo destino personale: si tratta sempre del popolo di Dio e, attraverso il popolo di Dio, dell'umanità. E nella morte e risurrezione del Cristo il credente contempla la vittoria del disegno di Dio che assume come sua conseguenza il destino di ognuno nel destino di tutti[355].

Partendo dalla rivelazione, abbiamo qui confermata una connessione esistenziale tra il destino del singolo e il destino della comunità umana, cioè che non esiste un senso per l'uomo e un altro per tutta l'umanità, cioè per la storia universale. Quindi esprimendo l'importanza sia della persona che della collettività, si fonda un rapporto equilibrato tra queste due realtà[356]. Come sostiene de Lubac: l'uomo interiore, è contemporaneamente un uomo universale[357], cioè che l'uomo individuale è nello stesso momento appartenente alla comunità, e formano così un'unità vitale. La stessa idea viene espressa dall'autore in modo analogo: «Noi vogliamo nello stesso tempo che tutta l'umanità sia alla fine una e che si realizzi totalmente in ogni uomo»[358].

353 *Ibidem*, 64.
354 *Ibidem*, 63.
355 *Ibidem*, 64-65.
356 Una simile idea troveremo anche nel libro *L'uomo nella storia* di H. Rahner.
357 Cfr. H. de Lubac, *Ateismo e senso dell'uomo*, 65.
358 *Ibidem*, 63.

Monografia II.indd 81 7/3/2014 2:43:26 PM

2.2 Le interpretazioni della storia non cristiane

Accanto all'interpretazione cristiana, basata sulla rivelazione secondo cui il senso della storia è Cristo, e il senso definitivo è il suo regno escatologico avveniente e nello stesso tempo presente, esistono anche altre interpretazioni della storia, strettamente filosofiche ed ideologiche. Hugo Rahner ne prende in considerazione due, quelle più significative: umanistico-immanentistica e marxistico-sociologica.

La prima – *umanistico–immanentistica* «non è altro che un ardito e spesso terribilmente presuntuoso tentativo anzitutto di arguire il senso della storia dagli alti e bassi delle civiltà umane, prescindendo da Dio e dall'Aldilà, quindi di prevedere il futuro dell'*umanità* collocata al posto di Dio»[359]. Questa interpretazione, meramente umana, parte dal mondo e, a partire dallo studio degli eventi intra-storici, cerca di spiegare cosa siano il mondo e la storia. Essa tenta di dare una *consolante promessa* in mezzo alla miseria della storia vissuta e sofferta, e di offrire infine una visione del futuro ideale consistente nell'*homo homini Deus* di Feuerbach[360]. Infatti, come sostiene Rahner, senza Dio e senza la rivelazione è impossibile qualsiasi conoscenza del senso del mondo e della storia, non può esistere una vera consolazione, dato che «senza Dio non si può che svelare i confini dolorosi di un'incomprensibile stoltezza umana» e, infine, una tale conoscenza puramente umana «nulla può dire del futuro, poiché la storia del passato è stata formata dalle misteriose componenti, storicamente accertabili e tuttavia imprevedibili, delle libere decisioni degli uomini che fanno la storia stessa»[361]. Il giudizio finale di Rahner, adoperando le idee di H. de Lubac e di J. Bernhart e opponendosi così alle opinioni di L. Feuerbach, J. Burckhardt, F. Nietzsche e K. Marx, è: «Pertanto l'umanità, senza Dio, non è in grado di dare una risposta ultima al problema del senso della storia»[362]. L'interpretazione umanistica e immanentista del mondo e della storia, che prende in considerazione solo questo mondo, perviene alla cognizione che «la storia è dunque destino, la storia è giudizio; ma nel tribunale non siede alcun giudice»[363]. Le conseguenze inevitabili di una tale interpretazione saranno: sfaceli, distruzioni, rovine sconvolgimenti, «tramite i quali l'uomo arriverà alla beata libertà di un'esistenza senza Dio»[364].

La seconda concezione interpretativa è *marxistico-sociologica*. Questa «prevede e stabilisce come fine della storia una nuova configurazione

359 *UnS*, 16.
360 Cfr. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Tübingen 1992, 318.
361 *UnS*, 17
362 *UnS*, 17.
363 *UnS*, 19.
364 *UnS*, 19.

Monografia II.indd 82 7/3/2014 2:43:26 PM

in cui la futura *umanità* sarà felice e senza classi»[365]. Si tratta di un «escatologismo immanentistico», poiché qui abbiamo una dottrina ateistica della salvezza, e di conseguenza una pseudoreligione dell'uomo-Dio. La prima conseguenza di una tale interpretazione è l'opposizione al cristianesimo, compreso come «sociologicamente superato» e definito come l'«oppio», che soffoca la ribellione delle masse contro la miseria sociale, una falsa consolazione dell'Aldilà, sostanzialmente capitalistica[366]. Un'altra conseguenza è la distruzione, per amore dell'uomo, di ciò che vi è di più profondo nell'uomo stesso, cioè la sua forza creativa e libera; poi il disconoscimento dell'autonomia dell'agire etico, dell'impulso verso le realtà metafisiche, della poliedricità dell'essere umano (sostenendo il principio di uguaglianza degli uomini); quindi la detronizzazione di ogni elemento spiritualistico[367]. La risposta di Rahner all'interpretazione marxistico-sociologica (che riconduce ogni evoluzione e involuzione a leggi puramente sociologiche, ed è in antitesi con il fine escatologico della storia), è «non è altro che Cristo, secondo quanto ci rivela la Parola di Dio»[368], il senso della storia. E conclude il dialogo con la corrente marxista, profondamente distruttiva, citando H. von Srbik:

> La nostra speranza in una guarigione psichico-intellettuale può essere riposta solo in un ritorno all'elemento eterno esistente nell'uomo, e può nascere solo ripristinando i rapporti dell'uomo con una superiore forma ontologica, nella coscienza della sua natura di creatura e della sua somiglianza con Dio, e nella consapevolezza di un ordinamento universale basato su una conoscenza profondamente sofferta del cosmo disumanizzato[369].

Ogni filosofia della storia, ha un impatto diretto sulla valutazione sia dell'uomo singolo, sia della comunità umana e dunque risponde alla seguente domanda: «la storia è storia di massa o storia di personaggi?»[370].

L'umanesimo immanentistico, definendo il senso della storia come conseguimento dello stadio della falsa divinizzazione dell'uomo – homo homini Deus feuerbachiano, logicamente perviene alla idolatria della persona di stampo nietzscheano:

> Dal momento che «Dio è morto», in ogni divenire può avere importanza

365 *UnS*, 21.
366 Cfr. *UnS*, 20-21.
367 Cfr. *UnS*, 22-23.
368 *UnS*, 23.
369 H.R.von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, II, München 1951, 378.
370 *UnS*, 36. Da quanto detto finora si può dedurre in corrispondenza con le diverse concezioni e definizioni del senso della storia, come comprendano l'uomo singolo, la sua dignità, il senso del suo agire e, infine, il significato della comunità. Se, allora, nelle parti precedenti sono stati individuati e descritti diversi «sensi» della storia, nell'ultima parte verranno analizzate le conseguenze antropologiche ed etiche di tali concezioni.

Monografia II.indd 83 7/3/2014 2:43:26 PM

unicamente l'intervento operativo del superuomo. E' costui, il singolo individuo aristocratico, che si fida solo di sé e che così si mette in grado di formare la storia e di dare impulso creativo a nuovi sviluppi[371].

Idolatrando il «superuomo», viene effettivamente disprezzata la comunità degli uomini, vista solo come massa, come «materiale umano che serve solo da preparazione e che solo in quanto tale è degno di essere guardato»[372].

Il *marxismo sociologico,* vedendo il senso della storia nella futura *felicità* dell'*umanità* senza classi[373], naturalmente incorre nell'idolatria della massa a scapito dell'individuo, che viene logicamente degradato:

> Se il fine della storia è l'*umanità* senza classi e felice su questa terra, allora il pensiero, la volontà e le aspirazioni della persona singola non possono in nessun caso avere quell'importanza storico-costruttiva che vuole attribuire loro l'umanesimo ateo[374].

Ciò che conta per il compimento della storia, (che è secondo K. Marx un regno della libertà in una suprema comunità di conio comunista, quindi un regno di Dio senza Dio), non è la singola persona o il «superuomo», ma la «sovramassa umana». Questa concezione costringe il singolo ad incorporarsi nella classe *uomo*, se non vuole cadere nel suo già superato nulla, come un prodotto sociologico di scarto. Quindi lo sviluppo della personalità singola deve retrocedere quando si tratta della classe e dello scopo comune[375].

2.3 Il testo di H. Rahner

La domanda sul senso della storia sta alla base della riflessione di Rahner, il quale se la pone come «uomo pensante», e come rappresentante di tutti i pensanti che cercano la verità della storia. Partendo dall'attenta osservazione dei fenomeni mondani (rimanendo così sempre in dialogo con il mondo e con la cultura attuali), l'autore constata l'incapacità dell'uomo di trovare le risposte giuste e qualificanti a molte domande come l'aspirazione all'unificazione dell'umanità, la sua realizzazione a livello tecnico, economico, politico, scientifico[376], o, similmente, la presenza continua della disgregazione tra gli uomini, espressasi nelle innumerevoli

371 *UnS*, 37.
372 *UnS*, 37.H. Rahner qui dialoga con F. Nietzsche, R.M. Rilke, S. George, O. Spengler.
373 Cfr. *UnS*, 21.
374 *UnS*, 39.
375 Cfr. *UnS*, 39-40.
376 Cfr. *UnS*, 14.

Monografia II.indd 84 7/3/2014 2:43:26 PM

lotte[377]. Alle varie domande appartiene anche la domanda sul senso della storia per cui [378], non esiste altra risposta, se non quella che non viene dall'interno della storia, ma dal di fuori, cioè dalla Rivelazione: «La storia delle interpretazioni insegna – attraverso tutti i secoli delle ricerche umane – che è possibile interpretare la storia unicamente al di fuori della storia stessa»[379]. Soltanto la risposta rivelata, cioè la risposta cristiana è una delle più ardite e realistiche[380] e non può essere altro che teologica, e, in particolare, essenzialmente cristologico-escatologica:

> L'evento decisivo della storia universale è costituito dal fatto che, nella pienezza dei tempi, il Verbo di Dio si fece uomo, e che da allora già «ci sovrasta la fine dei tempi» (*1Cor* 10, 11). Si delinea così l'ambito entro cui si muove ogni interpretazione cristiana della storia: tutto ciò che accade fu «creato in vista di Cristo» (*Col* 1, 16), e tutto ciò che accade e accadrà è comprensibile solo partendo da Cristo ed è improntato al Cristo venturo e al suo *Regno*, che sarà una «nuova terra in cui abiterà la giustizia» (*2Pt* 3, 13)[381].

Quindi il senso della storia universale, svelato dalla Rivelazione, è Cristo stesso, che è l'unico interprete degli eventi storici[382], sui quali Egli

377 Cfr. *UnS*, 28-29.

378 L'interpretazione dei fenomeni descritti dall'autore forma nello stesso tempo la risposta alla domanda sul senso della storia come vedremo più avanti. Quindi c'è un intimo legame tra i fenomeni studiati, e il fine ultimo della storia, al quale proprio questi fenomeni additano.

379 *UnS*, 15.

380 Cfr. *UnS*, 14.

381 *UnS*, 13. H. Rahner formula la sua teologia della storia basandosi sul kerygma centrale del Nuovo Testamento, cioè sul fatto che Gesù è Cristo. In Lui il tempo è compiuto, è Lui il compimento escatologico della precedente storia della promessa e dell'alleanza con il popolo eletto. Il tempo dopo Cristo è il tempo escatologico, un periodo ultimo, e il tempo della pienezza di Dio; il tempo della missione e della Chiesa; Cfr. W. Kasper, *Fede e storia*, 63-65. Questo punto di partenza cristologico, come nota W. Kasper, «distingue fin dal principio una teologia della storia dalla filosofia della storia, la quale deve partire dalle leggi strutturali ed immanenti di un essere storico, da una analisi trascendente-esistenziale di una storicità umana»; W. Kasper, *Fede e storia*, 65. Lo stesso osserva anche von Balthasar: «La teologia, infatti, dovrebbe presentarsi non guardando verso una filosofia, ma con lo sguardo dell'ubbidienza fissato su Gesù Cristo; deve descrivere direttamente il trovarsi di Cristo nel tempo e nella storia come centro e norma di ogni storia»; H.U. von Balthasar, *Teologia della storia*, 22; Cfr. anche Id., *Verbum caro*, Brescia 1968, 55-57. Questa opinione viene sostenuta anche in vari testi del Concilio Vaticano II: «La Chiesa crede anche che la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana si trovano nel Suo Signore e Maestro» (*GS* 10, 2); «Il Signore è il traguardo della storia umana, il fulcro nel quale convergono gli ideali della storia della civiltà, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore e il compimento delle loro aspirazioni» (*GS* 45, 2); «Benché il Salvatore sia il medesimo Dio che è Creatore, e lo stesso il Signore della storia umana e della storia della salvezza, tuttavia in quest'ordine divino la giusta autonomia della creatura, e specialmente dell'uomo, non solo non è annullata, ma viene piuttosto restituita alla sua dignità e in essa consolidata» (*GS* 41, 2).

382 Cfr. *UnS*, 14. Qui leggiamo: «solo per mezzo della Parola di Dio l'uomo è in grado d'interpretare gli avvenimenti grandiosi o terribili che costituiscono la storia universale, senza idealizzarli o considerarli sotto un profilo pessimistico: infatti solo la Parola della Rivelazione ci dice qualcosa sulla grandiosa chiamata dell'umanità a partecipare alla natura divina, e sull'oscurità del peccato che rende fosco ogni avvenimento di questo mondo». E più avanti: «È Cristo Dio, il solo che conferisca un senso agli avvenimenti di questa terra assumendoli nella sua umanità divina e liberandoli così dalla prigionia del tempo, dello sviluppo stesso e della decadenza»; *UnS*, 26.

Monografia II.indd 85 7/3/2014 2:43:26 PM

avrà l'ultima parola[383], la meta verso la quale tendeva tutta l'umanità precristiana e anche postcristiana[384]. Il senso «ultimo» della storia poi, è il suo «compimento» nel «Regno di Dio», «la nuova terra», «l'eternità», «la vittoria finale», «la partecipazione alla natura divina», «la salvezza»:

> Ciò lo notiamo nel modo più chiaro esaminando la struttura dell'opera della *Redenzione* effettuata sull'uomo dall'Uomo–Dio Gesù Cristo. Tale Redenzione costituisce l'intrinseco significato dell'intera storia umana. Essa è, precisamente, l'opera della salvezza finale di tutta la stirpe di Adamo attraverso l'Uomo-Dio Gesù e il suo personale e unico destino terreno, e tende a quella comunità eternamente indissolubile che chiamiamo *Regno di Dio*[385].

Il senso della storia, dunque, definito a partire dalla rivelazione cristiana, è essenzialmente escatologico, poiché la comprensione del senso della storia dipende dalla comprensione giusta della fine, cioè delle realtà verso le quali la storia tende: «infatti, la valutazione della storia dipende dalla conoscenza che abbiamo del compimento, garantito da Dio, che avverrà alla fine dei tempi»[386]. Così ogni tentativo di formulare la risposta cristiana alla stessa domanda sulla storia, sarà sempre una trattazione dal cui nucleo scaturiscono le realtà escatologiche, cioè sarà, in certo qual modo, un trattato di escatologia. Il carattere escatologico della storia (o del senso ultimo di essa) che ci offre la concezione cristiana, è confermato anche da altri passi del testo di Rahner: «La storia è dunque, nello stesso tempo attesa, e instaurazione del Regno di Dio. Attesa, perché il Cristo di Dio deve ancora tornare; instaurazione, perché il suo Regno è già qui, e precisamente da quando egli scese nella storia di questo mondo»[387].

E' evidente che la dimensione escatologica della storia non è un escatologismo esclusivamente finale, cioè connesso con gli avvenimenti della fine dei tempi, ma tutto l'opposto. E' già presente, ed operante:

---

383 **Cfr.** *UnS*, 33.

384 **Cfr.** *UnS*, 44. La stessa idea è esposta anche in K. Rahner: «Per il cristianesimo, la storia del mondo va interpretata in modo cristocentrico. […] Il mondo è stato creato per il Logos eterno, deriva da lui e deve tornare a lui. Il mondo e la sua storia sono stati creati in vista del Logos di Dio Incarnato. […] Anche la storia profana del mondo non è che un brano della preistoria e della susseguente storia di Cristo»; K. Rahner, «Storia del mondo e storia della salvezza», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 531-532.

385 **Cfr.** *UnS*, 42.

386 *UnS*, 32. Il «senso» viene da H. Rahner definito a partire dal «fine», o si può dire addirittura che il «senso» e il «fine» (oppure la «meta» e lo «scopo») sono parole interscambiabili, dato che nella concezione di Rahner (ma anche di molti altri) queste parole vengono comprese come sinonimi che accennano alla stessa realtà. Si confronti anche la parte concernente alla problematica del concetto di senso e della sua comprensione, e, inoltre, anche i testi: M. Flick, Z. Alszeghy, «Teologia della storia», 270-271; K. Löwith, *Storia e fede*, 123-125. Similmente pensa anche K. Rahner: «L'interpretazione del passato avviene attraverso lo svelamento progressivo del futuro che si avvicina, e il senso e l'importanza del presente sono fondati nell'apertura piena di speranza verso l'avvicinarsi del futuro assoluto»; K. Rahner, «Cristianesimo e mondo d'oggi», in *Nuovi saggi*, I, 121.

387 *UnS*, 25.

Monografia II.indd 86 7/3/2014 2:43:26 PM

> L'interpretazione cristiana della storia non è dunque un semplice escatologismo, per il quale lo svolgersi del tempo terreno non sarebbe altro che «caduta in seguito al peccato e via che porta al giudizio finale» […]. Il Regno di Dio, così come è veramente futuro – e appunto perché lo è – è anche presente, è già qui è fra di noi, reale come Cristo «sotto Ponzio Pilato», e colloca perciò l'uomo non solo in una situazione di attesa, ma anche nell'esigenza di evoluzione che deve ancora essere realizzata[388].

La conoscenza del fatto che il senso definitivo della storia – Cristo – sta per venire, ma nello stesso tempo è ormai venuto, - quindi che la storia contiene in sé l'elemento divino, permette all'uomo di avere un giusto atteggiamento verso gli avvenimenti che costituiscono la storia: non si ricade in idolatria della storia (essendo consapevoli che al centro di essa sta Cristo, sempre presente, e che la corrente della storia non tende verso la meta puramente umana – miglior stato di umanità), né si ricade in un pessimismo scaturente dagli eventi storici, avendo il coraggio di affidarsi alla consolante promessa dell'aldilà[389].

Le tendenze umane fondamentali - conferma creaturale della finalità escatologica

L'indole escatologica del senso della storia conferma anche l'esistenza di tre fenomeni universalmente sperimentabili: l'aspirazione umana all'unità, l'esperienza della divisione e l'anelito verso la pace.

Queste tendenze umane sono segno ed attestazione dell'esistenza del senso escatologico (personale ed universale) che è insito nel cuore dell'uomo[390]. Ma ovviamente questo orientamento naturale verso una realtà escatologica è riconoscibile e riscopribile solo partendo dalla rivelazione. Si può presupporre che le tendenze naturali che rimandano all'eschaton siano l'eredità del paradiso terrestre, da cui l'uomo parte, e fino al quale egli tende. Qui abbiamo l'interpretazione ciclica del tempo e

388 *UnS*, 26. In questa tesi si fa evidente la posizione conciliatrice o intermedia di H. Rahner, tra le due teorie del rapporto tra la venuta del Regno escatologico e l'attività umana, quindi tra la teoria «escatologista» e quella «incarnazionista». Così lui si colloca nella medesima scia, (secondo l'osservazioni di W. Kasper), di J. Daniélou, Y. Congar, K. Rahner, H. U. von Balthasar; Cfr. W. Kasper, *Fede e storia*, 63.

389 **Cfr.** *UnS*, 26-27.

390 **Cfr. G.** Pasquale, *La teologia della storia*, 163. Un'opinione sulle tendenze umane, in quanto segni del senso escatologico presenti nella natura umana, è presentata anche da V. Marcozzi. Confrontandosi con l'ateismo moderno, egli sintetizza quasi poeticamente: «Noi abbiamo la tendenza naturale alla vita imperitura e alla felicità; e la vita imperitura e la felicità non esistono su questa terra. Se non si vuole ammettere l'assurdo, si deve concludere che siamo fatti per un'altra vita, dov'è possibile la felicità»; V. Marcozzi, «Esistenzialismo dei non credenti», in R. Coseglia (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, Napoli 1965, 340. Gli stessi desideri presenti nell'umanità non vengono rinnegati neanche dal Concilio Vaticano II. Sul profondo e universale desiderio dell'*unità* parla *GS* 9,4 e 24, 1; sull'esperienza dolorosa dello squilibrio individuale e comunitario parla *GS* 10, 1 e 78, 1; sul desiderio di pace mondana ed escatologica parla *GS* 77, 1 e 39, 1.

Monografia II.indd 87 7/3/2014 2:43:26 PM

della storia, di cui assertore è anche H. Rahner. Il nostro teologo interpreta la storia come un movimento ciclico, analogamente all'interpretazione della ciclicità classica greca, ma cristianizzandola, dato che la concezione greco-platonica comprendeva il tempo come «scenario senza fine», come «cerchio infernale», o piuttosto come la ripetizione per cui la salvezza può solo significare liberazione «dalla morsa di questo ciclo eterno»[391]. Questo significa che la storia dell'umanità è un movimento ciclico dal paradiso verso il pradiso[392]. Conseguentemente, ogni divenire storico che avviene dal tempo dell'incarnazione di Dio è solo una paziente scoperta di ciò che già esiste[393]. La sottolineatura del movimento ciclico, caratterizzato come ritorno allo stato paradisiaco presente nell'articolo «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie», non è presente nel *Sinn der Geschichte*. In questa sua visione, Rahner si riallaccia sostanzialmente alla visione agostiniana: «cerchiamo, adoperando le tre idee dialettiche (e interiormente connesse) della teologia della storia di Agostino, di elaborare in tre passi la concezione cattolica del senso della storia. La storia dell'umanità è un dramma divino che parte dall'unità paradisiaca, continua per la divisione satanica e deve tornare a casa nel fine celeste»[394].

La prima tendenza dell'uomo registrata da Rahner, è la propensione verso una *umanità unica*[395]:

> L'*umanità* non è solo un conglomerato di singoli uomini. […], Dio stesso ci assicura che l'umanità è effettivamente una, che proviene dalla radice di un'unica coppia umana, spiritualmente formata dallo Spirito creatore di Dio, e che tende verso l'*ultimo Adamo*, il quale nel suo corpo riunisce tutti coloro che furono generati da Adamo. In tale unità si fonda di conseguenza anche l'unità del fine della storia, in cui tutte le civiltà ed anche ogni decadenza storica assumono un senso a motivo del loro «sí» o del loro «no» a Cristo, sia sotto l'aspetto della preparazione, sia sotto quello dell'attesa[396].

Partendo dall'esistenza della tendenza verso l'unità umana, si può constatare che essa rimanda al senso intimo della storia iscritto nell'uomo, che soggiace nella «unificazione finale dell'umanità» in Cristo – nuovo Adamo. Questa sarà allora un evento cristologico[397].

---

391 Cfr. W. Kasper, *Fede e storia*, 68-69; O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, 75.

392 Cfr. H. Rahner, «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie», 422.

393 Cfr. *UnS*, 32.

394 Cfr. H. Rahner, «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie», 410.

395 Anche K. Rahner descrive una simile tendenza come presente nell'umanità: «Siccome il futuro terreno tende sempre più verso un'organizzazione sociale dell'umanità nella sua unità e totalità, aldilà di quella dei singoli popoli o delle civiltà storicamente e territorialmente limitate, si va creando via via una situazione nella quale ognuno sarà vicino di ognuno. Ciò significa che in futuro non ci saranno più nemmeno strati o società nazionali *omogenee* dal punto di vista cristiano»; K. Rahner, «Cristianesimo e mondo d'oggi», in *Nuovi saggi*, I, 133.

396 *UnS*, 27-28.

397 Cfr. *UnS*, 28.

Monografia II.indd 88 7/3/2014 2:43:26 PM

La seconda realtà[398], dall'uomo dolorosamente sperimentata, è quella di una misteriosa opposizione verso ogni attività umana corretta e positiva. Si deve constatare che i grandi eventi storici, la pace e la felicità dei popoli, sono nati sempre dalla passione, dalla guerra, dalla lotta, dall'orgoglio[399]. La radice di questa ostilità malvagia e di disgregazione è, da una parte, come dice la rivelazione, «l'azione libera antidivina e peccaminosa del primo uomo». Dall'altra, però, è un azione di Satana, perché «la storia è inspiegabile senza il demonio e la sua azione»[400]. Quindi si può desumere che l'esistenza dell'onnipresente misteriosa disgregazione, in quanto segno del dramma originario e sempre reale tra uomo e Dio, rivolta contro la predestinazione umana verso il compimento escatologico, è una verifica della finalità escatologica dell'uomo e della storia. Però il fatto che queste potenze negative, sia umane che demoniache, siano operanti nella storia tuttora, nonostante la vittoria di Dio, dimostra che Dio volutamente ha lasciato nella storia soltanto i *segni* o *reliquie* della sua vittoria finale già realizzata, che deve però essere essere sempre conquistata[401].

La terza tendenza – *l'anelito verso la pace* riscontrabile nell'umanità intera, ha la spiegazione escatologica più esplicita. Alla domanda come mai l'umanità non possa cessare di desiderare ardentemente il *regno dell'unità e della pace*, e come mai la creatura non riesca a liberarsi dall'impulso di quest'anelito primordiale, troviamo la risposta di Rahner in riferimento alla Rivelazione:

> «Come promessoci da Dio noi attendiamo un nuovo cielo e una nuova terra, in cui abiterà la giustizia» (2*Pt* 3, 13). Così scriveva il pescatore di Galilea dalla Babilonia romana di Nerone. E tali parole abbracciano ed esprimono tutta l'ulteriore storia dell'umanità, tutti i successori di Pietro e di Nerone, tutto l'anelito dei secoli verso la giustizia[402].

---

398 Parimenti in questo caso si può parlare della «tendenza» o desiderio presente nell'uomo. Anche se qui Rahner parla primariamente dell'esperienza dell'ostilità distruttiva presente nella storia universale e personale, sulla quale basa poi la spiegazione escatologica di un tale fenomeno, dal contesto più ampio si può dedurre che l'autore, implicitamente presupponga nell'uomo alcune tendenze «naturali». L'orientamento verso il bene, l'ordine, la pace, viene ad essere misteriosamente minacciato. Anche a Karl Rahner non sfugge il fatto della presenza dell'opposizione e della rivalità nella storia, difficilmente intelligibili. Queste si manifestano in modo più tangibile tra uomo e donna, tra scaltro e ottuso, tra ricco e povero, tra guerra e pace, tra governanti e sudditi. E ritiene che «tali opposizioni permarranno, tali rivalità insopprimibili faranno sempre soffrire suscitando perennemente il dolore e l'amara malinconia dell'esistenza. […] La storia non sarà mai e poi mai la sede della pace eterna e della luce senz'ombra, bensì il paese della morte e dell'oscurità»; K. Rahner, «Storia del mondo, storia della salvezza», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969², 527-528.

399 Cfr. *UnS*, 28.

400 *UnS*, 29.

401 *UnS*, 30. L'uomo, trovandosi nello status tra «già» e «non ancora» deve attivamente partecipare alla sua vittoria, cioè vivere nella lotta continua contro le potenze disgregatrici sia interiori che esteriori. Degno di nota è che, già in questo contesto, emerge l'assetto mentale di Rahner, che gira sempre intorno alla tesi sulla connessione esistenziale tra l'agire cristiano e l'eschaton, che è così visto come un'istanza motivante.

402 *UnS*, 31.

Monografia II.indd 89 7/3/2014 2:43:26 PM

In tutte le manifestazioni dell'aspirazione umana verso la felicità, anche se semplicemente umana o sociologico–collettiva, a partire dalla Rivelazione, si deve vedere e riconoscere la testimonianza dell'anelito insopprimibile verso la meta escatologica della storia; «nuovo cielo e nuova terra», già assicurati da Cristo[403] e dati a tutti che con il loro «sì» possono essere incorporati nella città di Dio.

2.4 Conseguenze della concezione cristiana della storia

Il *cristianesimo*, a differenza delle opinioni precedentemente descritte, definisce il senso della storia cristologicamente ed escatologicamente come «*il Regno di Cristo*», «*il ritorno della creatura a Dio*», «*la nuova terra*», «*la salvezza dell'umanità*»[404]. Per usare il passo che conclude la seconda parte del libro: «L'ultima parola della storia si trova già pronunciata in Cristo Gesù. Tutto ciò che ancora accade sta racchiuso nelle parole del Signore: "Ancora per un po' e mi rivedrete" (*Gv* 16, 16)». Riallacciandosi alla definizione del senso ultimo della storia presente nella prima parte del libro, Hugo Rahner riflette sul problema dell'uomo singolo e della comunità, ritenendo i risultati delle concezioni atee erronei. Viene, cioè, riformulata una concezione dell'uomo radicalmente diversa da quelle

403 La parola sulla meta escatologica ormai assicurata da Cristo è una parola consolatrice, da cui scaturisce da un lato la calma (o libertà) del cristiano rispetto a tutti gli avvenimenti storici, la capacità di sopportarli coraggiosamente, dall'altro il compito di plasmare attivamente il corso della storia. Anche qui emerge l'interpretazione tipicamente rahneriana dell'eschaton quale istanza consolatrice e stimolante verso le attività che abbiamo individuato nell'opera precedente; Cfr. *UnS*, 31-33.

404 Nonostante le distanze che Hugo Rahner prende dal marxismo, riscopre una certa affinità della concezione atea e marxista del futuro con quella cristiana. Tra l'altro l'ispirazione cristiana del marxismo, o una parentela ideologica è evidente, e notata da molti autori. A proposito della vicinanza delle utopie intramondane cui appartiene anche quella marxista, con l'escatologia cristiana (come il senso della storia), Karl Rahner scrive: «mentre l'uomo, nell'amore per l'altro, adempie il proprio compito intramondano, per lui si verifica il miracolo dell'amore, dell'autocomunicazione in cui Dio dona se stesso all'uomo. E in tal modo l'utopia intramondana e l'escatologia presentano un'unità e una distinzione, quale ritroviamo già anche nell'assioma fondamentale della cristologia, ove l'uomo e Dio non sono la stessa cosa, eppure non sono mai separati»; K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 567. Prescindendo dal significato primario, ossia che l'azione intramondana è connessa con l'adempimento escatologico della storia, queste parole possono venir comprese anche come una valutazione positiva delle utopie intramondane, dato che anche esse hanno qualcosa di comune con la visione cristiana della storia e del suo compimento. Quindi anche la realizzazione delle utopie umane, in qualche modo, ha a che fare con il compimento escatologico, così come lo presenta il cristianesimo, naturalmente mantenendo la dialettica tra unità e diversità cristologica calcedonense. L'idea è presente ed ampiamente spiegata già nei *Nuovi saggi*: «Quando però il futuro intramondano non viene utopisticamente e ideologicamente assolutizzato, il cristianesimo non è solo neutrale di fronte a ogni pianificazione sensata intramondana del futuro, ma la vede *positivamente*. Infatti, esso considera questa edificazione razionale attiva del futuro intramondano come foriera di una maggiore liberazione dell'uomo dal dominio della natura; considera la progressiva socializzazione dell'uomo, intenta a creare uno spazio di libertà il più grande possibile per ciascuno, come un compito dato già con la natura dell'uomo da Dio voluta; l'uomo è obbligato a realizzarlo e realizzandolo egli adempie al suo vero e proprio compito religioso, che è apertura, nella fede e nella speranza, della libertà verso il futuro assoluto».; K. Rahner, «Cristianesimo e mondo d'oggi», in *Nuovi saggi*, I, 127, 130.

Monografia II.indd 90 7/3/2014 2:43:26 PM

precedenti, ossia un'*antropologia* che cerca di recuperare primariamente il valore del singolo, e di ridefinire il ruolo della comunità in modo tale da ritrovare il suo autentico e innegabile valore[405]. Dato che il senso della storia è definito dalla stessa rivelazione come compimento escatologico, l'autore, cercando la risposta alla domanda sul valore del singolo e della comunità e sulla loro interdipendenza e rapporto reciproco, trova la soluzione ispirandosi al modello che esprime la comunità della Chiesa. Essa è il modello vivo e reale in cui viene fedelmente conservato il rapporto dell'equilibrio tra singola persona e comunità[406]. Quindi tutto il problema trova una soluzione ecclesiologica.

Rahner parla della «sintesi» che deve intercorrere tra l'individuo e la comunità, cioè di un rapporto di interdipendenza, in cui l'uno costituisce l'altro: la dignità del singolo è, in certo modo, dipendente dalla comunità, dato che è la comunità a formare, costituire ed educare l'essere individuale[407].

2.4.1 Il valore dell'individuo e il suo radicamento escatologico

Il valore dell'uomo singolo all'interno della comunità, secondo Rahner, si basa sulla capacità di agire liberamente[408], poiché tale agire ha impatto sia sul fine escatologico personale - la salvezza dell'anima, sia sul fine escatologico comune. L'uomo singolo, allora, influenzando il corso della storia umana, mediante i suoi atti liberi, personali e morali, contribuisce alla realizzazione del senso ultimo della storia: «La storia di ogni comunità umana viene formata e guidata – ed anche, in certa misura, promossa o frenata – dalle azioni moralmente libere delle singole persone»[409]. Sono proprio gli atti delle singole persone che hanno determinato il corso dell'intera storia mondiale: «il libero allontanamento di Adamo da Dio

405 Ciò che viene da Rahner primariamente formulato è una nuova concezione antropologica. Questa come vedremo in seguito, fa brillare il valore dell'uomo singolo, della comunità, contiene poi la problematica dei rapporti, sicché viene creata anche un'etica interpersonale, condizionata escatologicamente. Nasce così una certa *etica escatologica*, perché motivata dall'eschaton. E questo è un momento centrale per noi. La definizione del senso della storia cristiana rimanda all'eschaton; quindi l'escatologia diventa l'orizzonte di tutta la restante trattazione teologica.

406 La comunità della *Chiesa* unica conosce il vero senso della storia - la *Redenzione*, come l'«intrinseco significato dell'intera storia umana»; Cfr. *UnS*, 42.

407 Il problema del rapporto tra l'individuo e la comunità, era fondamentale nel dibattito con la filosofia marxista. L'uomo come individuo viene visto in una prospettiva *organica*, cioè nel suo legame intimo, costitutivo, con l'insieme della società e dell'umanità. La socialità fa parte della sua struttura essenziale, perciò lo sviluppo dell'uomo si realizza solo nella comunità e attraverso di essa; Cfr. G. Girardi, *Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969, 202-203.

408 Cfr. *UnS*, 44-45.

409 *UnS*, 43. Riguardo al valore escatologico delle azioni morali umane abbiamo anche il contributo di K. Rahner: «Infatti ogni azione intramondana se essa comprende bene se stessa, è appunto l'amore del prossimo che si fa concreto, e in forza della responsabilità assoluta verso questo amore del prossimo essa riceve il suo peso assoluto in responsabilità, in significato e in validità eterna»; K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 566.

Monografia II.indd 91 7/3/2014 2:43:26 PM

diventò, nelle sue conseguenze, derivanti appunto dal peccato originale, l'avvenimento decisivo che determinò il corso dell'intera storia mondiale». Ma similmente «nel libero "sì" umano alla sua messa a morte, l'Uomo-Dio, Gesù Cristo diventò "l'autore della salvezza per tutti coloro che lo seguono"(*Eb* 5, 9)»[410]. La tesi sulla rilevanza dell'agire di un essere personale e libero viene fortificata da Rahner quando dice, che, infatti, tutta la storia tendeva e tende a far possibile un atto umano autonomo, libero, morale:

> Così la teologia cattolica della storia vede il senso ultimo di tutta la storia precristiana nell'aver reso possibile questo «sì» che va trasformando il mondo e che è stato pronunciato «dall'unico mediatore, dall'uomo Gesù Cristo» (*1Tim* 2, 5): tutte le vie della storia conducono a Lui, in vista del quale ogni cosa è stata creata (*Col* 1, 16). Ed essa vede il senso ultimo di tutta la storia postcristiana nel rendere possibile un libero «sì» a Cristo pronunciato nella grazia da ogni singolo uomo[411].

Quindi ogni decisione morale del singolo assume un valore insostituibile, sia storicamente conosciuta che sconosciuta, perché tutto ciò che avviene ha la sua origine in un'azione intellettuale e morale del singolo: «Ogni evento accade o declina a seconda della conformità al "sì" o al "no" che può venir detto solo da un uomo libero che assuma le proprie responsabilità di fronte a Dio»[412]. L'uomo singolo, nella concezione rahneriana, ha un grande valore, a causa del suo agire morale, con il quale può avere influenza sulla comunità umana, sul corso della storia e sul suo orientamento verso il senso definitivo.

2.4.2 Il valore della comunità umana

Il primo risultato della concezione antropologica di Rahner (che prende le mosse dall'interpretazione cristiana e dunque escatologica del senso della storia, e tiene presente il problema del rapporto tra individuo e comunità) è quindi la riscoperta del valore dell'individuo per la sua capacità di agire liberamente e moralmente. Ma Rahner non si ferma qui, perché l'individuo viene riportato e inserito nell'alveo della comunità. Quindi, il singolo uomo, nonostante la forte sottolineatura del suo valore personale, della sua rilevanza storica ed escatologica, inclusa nella possibilità della libera azione etica, è essenzialmente collegato con la comunità umana, e si può dire anche dipendente, perché la sua realizzazione personale come *spirito nel mondo*[413] è possibile solo all'interno della comunità. Perciò Rahner alla

410 *UnS*, 43.
411 *UnS*, 43-44.
412 *UnS*, 45.
413 Cfr. *UnS*, 41.

Monografia II.indd 92 7/3/2014 2:43:26 PM

comunità riconosce una sostanziale autorevolezza per il singolo:

> Egli può dunque diventare un «io» solo nell'abnegazione verso un *altro*, solo nell'amore, nella comunità sociologica, in cui egli è e rimane incorporato indissolubilmente per generazione e per discendenza storica, e per la sua destinazione verso la fine dei tempi. Infatti, non esiste soltanto l'*uomo singolo*, così come non esiste soltanto una *comunità* in cui il singolo potrebbe venir sommerso. Entrambe le cose sono connesse come l'anima e il corpo[414].

Solo in comunità l'uomo può diventare un vero «io». Nell'amore verso l'altro, l'individuo può raggiungere l'altezza di se stesso. La comunità crea l'ambiente per il costituirsi di se stesso nell'uomo, proprio attraverso il rapporto nei confronti degli altri[415]. Anche il compimento personale, non escludendo quello escatologico, può essere realizzato solo all'interno della comunità. La comunità (dato che parliamo della concezione cristiana, questa comunità vitale ed indispensabile per il singolo è la Chiesa) dà l'ordinamento giusto per l'agire morale del singolo, e, nello stesso tempo, infonde anche la forza interiore, per mezzo dei segni sacramentali:

> La persona singola […] potrà avere la salvezza solo nella comunità della Chiesa, ovvero nell'intima decisione di aderire all'ordinamento oggettivo della Chiesa stessa. Ogni movimento improntato a Dio non è mai puramente *privato*[416]. [...] (Il cristiano) alla sua salvezza personale non può pervenire senza la comunità. *Salvando la sua anima*, egli contribuisce all'edificazione del Regno. Incorporandosi nella comunità del Regno, egli trova se stesso[417].

Da questa proposta teologica consegue una chiara idea: il compimento personale dell'uomo è sostanzialmente dipendente dal suo atteggiamento verso il prossimo, definito come *amore*. In questo amore «l'uomo

414 *UnS*, 42.

415 «**Essere umile, autentico, rispettare le opinioni e le posizioni dell'altro, riflettere su di esse, cercare** di giudicarle dal punto di vista dell'altro e prendere quest'ultimo così com'è: questa è una delle strade per poter portare il dialogo a una conclusione armoniosa.» P. Maturkanič, *L'annuncio del Vangelo in Europa: come diffondere la fede cristiana nella Repubblica Ceca nel contesto del XIII Sinodo dei Vescovi per la nuova evangelizzazione,* Roma 2012, 81.

416 *UnS*, 47.

417 *UnS*, 48. A proposito dell'interdipendenza reciproca tra individuo e comunità, nella stessa direzione si esprime anche il Concilio Vaticano II: «Dalla natura sociale dell'uomo appare come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della società siano intradipendenti. [...] Poiché dunque per l'uomo la vita sociale non è qualcosa di accessorio, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione mediante la relazione con gli altri, i mutui doveri, il colloquio con i fratelli» (*GS* 25, 1). In questa direzione va anche il pensiero recente: «L'altro non è né il *nemico* con cui configgere e competere per raggiungere i propri scopi, né il *simile* riassorbibile nella propria orbita identitaria, né colui che esige dal soggetto un oblio di sé; ma è, nella sua inappropriabile differenza, dimensione costitutiva dell'Io, parte mancante che l'Io investe del proprio desiderio per ristabilire un legame, pena la perdita del senso stesso dell'esistenza. […] l'altro è il *simbolo dell'insufficienza dell'Io*; è memoria vivente e concreta della sua incompiutezza, è la realtà ineludibile che rompe ogni illusione di autarchico isolamento»; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Torino 2001, 212.

Monografia II.indd 93 7/3/2014 2:43:27 PM

concretizza il riconoscimento della comune origine da Adamo e da Cristo, e di quel fine della storia comune a tutti gli uomini che è "la nuova terra della giustizia" (*2Pt* 3, 13)»[418].

2.5 Dal senso escatologico della storia all'antropologia ed etica

Per una visione più compatta, occorre chiarire la linea fondamentale del libro. All'inizio della trattazione sta la domanda sul senso della storia. Questa domanda trova la risposta, basata sulla rivelazione cristiana, che è fondamentalmente escatologica: la storia ha il suo compimento nell'eschaton. L'impostazione escatologica del senso della storia getta successivamente la luce sulla concezione dell'uomo, quindi sull'antropologia, poiché se il futuro della storia è la salvezza del singolo e dell'intera comunità umana, da questo fatto risulta che l'uomo ha una dignità inconfutabile. Questa dignità umana, nell'antropologia escatologica di Rahner, è radicata da un lato nella grandezza della vocazione divina verso una fine escatologica nel regno divino, dall'altro nella capacità umana di agire liberamente e moralmente: così l'individuo influenza la comunità e, infine, concretizza il corso e il compimento della storia universale. Ogni atto personale, che ha il carattere del «sì» a Dio, costruisce la Città di Dio escatologica.

Da sottolineare è innanzitutto il fatto che Rahner articola un'antropologia a partire dall'eschaton, che è il senso intimo della storia universale. Dall'eschaton (o escatologia), dunque, nascono l'antropologia e l'etica cristiana. Quest'*antropologia* ed *etica* nata dall'*escatologia* ha, come abbiamo visto, i seguenti temi fondamentali: il valore del singolo uomo, il valore della comunità, il loro rapporto reciproco, e, infine, l'agire etico all'interno della comunità[419]. Il procedimento di Rahner può essere espresso anche in modo schematico : 1. La domanda sul senso della storia; 2. L'eschaton - come risposta; 3. L'uomo nella storia (valore, rapporti, agire morale, quindi antropologia ed etica condizionate dall'eschaton). L'eschaton (2) è la risposta sia alla questione sul senso della storia e dell'uomo (1), che alla questione del valore umano (3). In questo contesto, si può dire che l'eschaton salva il senso della storia e della dignità umana[420]. In pratica Rahner intende l'eschaton come istanza interpretativa (perché dà interpretazione al senso della storia e, conseguentemente, alla dignità dell'uomo), e, contemporaneamente, come istanza motivante la prassi etica (perché l'eschaton è la finalità di ogni atto moralmente buono).

418 *UnS*, 48.

419 Si può dire che nasce un'*etica escatologica* o trattazione dell'agire umano radicato nella speranza escatologica. Il «senso» della storia crea un'etica, soprattutto un'etica dei rapporti.

420 Cfr. W. Kasper, *Fede e storia*,11; Id., *Introduzione alla fede*, 38-41.

Monografia II.indd 94 7/3/2014 2:43:27 PM

2.6 Alcuni spunti metodologici e contenutistici per un nuovo trattato dell'escatologia

Accanto alla linea escatologica fondamentale (dall'eschaton all'antropologia ed etica), il libro di Rahner è pieno di spunti progressivi metodologici e contenutistici da riflettere ed adottare nella strutturazione di un possibile trattato di escatologia.

Il primo grande contributo di Rahner, qui, consiste nel fatto che il dialogo è svolto tra le diverse concezioni della storia non cristiane: il che gli permette di difendere risolutamente quella cristiana, escatologica. La capacità di essere in grado di dialogare con le filosofie ed opinioni attuali è una esigenza fondamentale valente anche per il campo dell'escatologia. Una tale apertura è desiderabile innanzitutto nel nostro presente che rivela un vero interesse per le questioni riguardanti la fine dell'uomo e di tutta la storia incitato dalle nuove esperienze tragiche come anche dalle religioni orientali infiltratesi nell'occidente. L'urgenza di un metodo comunicativo infine viene confermata anche dal recente magistero ecclesiale che riflettendo sui *Temi attuali di escatologia* ripropone l'escatologia cristiana al popolo cristiano trovatosi nel disorientamento in merito alla domanda radicale dell'esistenza di qualcosa oltre la morte[421]. Però non è solo l'ateismo pratico che causa un forte disorientamento attuale ma anche una religiosità di origine non cristiana. Tutti questi influssi devono essere affrontati seriamente dalla teologia cristiana in speciale modo dall'escatologia. L'importanza di un simile approccio è stata colta da vari teologi odierni per cui il punto di partenza della trattazione escatologica è la prospettiva postmoderna[422].

Degna di nota è anche la connessione dell'escatologia con la storia salvifica. L'eschaton, in questa ottica, è il compimento del processo storico, del pellegrinaggio dell'umanità. Quindi, abbiamo qui un'escatologia, o meglio una spinta verso l'escatologia *storico – salvifica,* a differenza del trattato classico di escatologia – *De novissimis* – in uso comune anche negli anni '50 e '60. Questo, come tutta la teologia manualistica, è privo della dimensione storico-salvifica; ciò praticamente ha causato la marginalizzazione dell'escatologia rispetto agli altri trattati e la chiusura interiore nei temi riguardanti esclusivamente l'aldilà.

Un altro momento, non trascurabile, è la scoperta di una certa corrispondenza dei desideri umani naturali - come l'anelito verso l'unità e verso la pace - con la finalità, o con il senso della storia universale. Questi desideri, presenti in ogni individuo, sono una eco del compimento escatologico verso il quale tende tutta l'umanità. Tale tendenza verso il

421 Cfr. J. Ratzinger, «Introduzione», in Congregazione per la dottrina della fede, *Temi attuali di escatologia*, Città del Vaticano 2000, 11.

422 Cfr. per esempio A. Nitrola, *Escatologia*, 37-51.

Monografia II.indd 95 7/3/2014 2:43:27 PM

compimento escatologico sembra dunque essere iscritta nella natura umana, e diviene evidente nei processi psichico – spirituali. Nell'uomo, come sostiene Rahner, è presente l'eterno, e ciò si fa trasparente nell'apertura verso la trascendenza[423].

Il contributo più importante di Rahner alla dottrina escatologica emergente dal libro *L'uomo nella storia*, è una nuova accentuazione del ruolo dell'escatologia all'interno di tutto il pensiero teologico. Come abbiamo visto, dal senso della storia, cioè dalla fine escatologica, dipende la comprensione giusta dell'uomo (del suo valore), quindi un'antropologia corretta. Ma dall'escatologia dipende anche una vera etica cristiana[424], poiché il fine dell'uomo (come anche dell'umanità intera, ossia della storia universale) è in un certo modo dipendente dal suo agire morale. Abbiamo qui allora un nuovo stimolo verso una riformulazione della teologia (soprattutto dell'antropologia teologica e dell'etica cristiana) alla luce escatologica il che può significare la realizzazione del progetto di vari teologi del XX secolo sintetizzabile nella frase di J. Moltmann: «La teologia cristiana ha dunque un unico vero problema, che le viene imposto dal suo stesso oggetto e che, attraverso di lei, è posto all'umanità e al pensiero umano: il problema del futuro»[425].

Un altro stimolo, parzialmente simile al primo, per quanto riguarda l'impostazione del trattato di escatologia a partire dall'opera di Rahner, è l'importanza della dimensione antropologica ed etica. Infatti, spetta all'escatologia cristiana di essere più *esistenziale* – ossia più antropocentrica il che significa inserire nel centro della riflessione escatologica l'uomo[426]. Ma l'escatologia deve essere anche più *etica*, il che vuol dire che si deve riflettere sulla questione del rapporto tra compimento escatologico e agire etico. Nell'opera di Rahner abbiamo un abbozzo di tale *escatologia esistenziale* (che cerca di includere nella riflessione teologica l'uomo, le sue aspirazioni, i suoi desideri, il suo valore personale), e, contemporaneamente un'*escatologia etica* (il rapporto tra il compimento escatologico e agire morale umano). Sembra che soprattutto la dimensione etica dell'escatologia costituisca il punto fondamentale del pensiero di Rahner. Più volte viene ricordato, dall'autore, che l'agire umano, le decisioni libere ed etiche, il «sì» o il «no» assumono carattere escatologico. Il futuro escatologico (individuale ed universale), quindi, è in un certo modo dipendente dall'azione morale del singolo, mediante la quale l'uomo può incidere sul corso della storia

423 Cfr. *UnS*, 25.

424 Qui facciamo un richiamo all'asserzione di H. Rahner, molto concreta, sul valore escatologico dell'atto umano morale, che troviamo nella riflessione sul valore del singolo, soggiacente proprio alla capacità dell'azione moralmente buona; Cfr. *UnS*, 43-45, 49.

425 J. Moltmann, *Teologia della speranza*, 10.

426 Quindi inserire nella riflessione escatologica l'uomo stesso, le sue aspettative spontanee e insite, il fatto delle sue angosce e gioie, la corrispondenza dei suoi sentimenti, delle sue tendenze con il messaggio cristiano - escatologico, e con tutto ciò infine tranquillizzare, incoraggiare ed entusiasmare l'uomo moderno.

Monografia II.indd 96 7/3/2014 2:43:27 PM

universale, e quindi anche sulla comunità umana alla quale inevitabilmente il singolo appartiene, e dalla quale è dipendente in questo agire etico. Non si cade in un malinteso se si dice che la dimensione *etica* (ossia il legame tra il compimento escatologico e l'agire etico dell'uomo singolo inserito nella comunità), forma il vero centro dell'*escatologia* presentata nel libro. L'aspetto etico-pratico, ricavato dall'opera rahneriana, emerge dal testo più volte: in modo particolare, quando l'autore interpreta il senso della storia nelle categorie morali, dicendo che il senso della storia precristiana è rendere possibile un «sì» che trasformerà il mondo (in Gesù), e che il senso della storia postcristiana consiste nel rendere un libero «sì» di ogni uomo a Cristo[427]. La storia quindi tende verso l'azione etica in cui consiste il suo vero senso, perché questa azione morale, quel grandioso «sì» umano, tira l'uomo al di là della storia e lo stesso atto «riecheggia nell'eternità»[428].

Rimanendo sul campo di relazione tra etica ed escatologia, non può passare inosservata una delle osservazioni finali di Rahner, che rappresenta un'ulteriore motivazione escatologica dell'agire etico: «Infatti, solo in quest'amore l'uomo concretizza il riconoscimento della comune origine da Adamo e da Cristo, e di quel fine della storia comune a tutti gli uomini che è "la nuova terra della giustizia"»[429]. In altre parole, la prassi di amore verso il prossimo riveste il significato della testimonianza del compimento escatologico della storia.

Infine, non si può dimenticare neanche il fatto che, il motivo dell'agire morale è l'eschaton, già presente all'interno della storia; il che significa che abbiamo qui l'*escatologia del presente*, la quale conosce, anche se solo implicitamente, il binomio «già» e «non ancora», la tensione tra questi due poli. Non è trascurabile nemmeno il fatto che gli orientamenti teologici fondamentali, sostenuti da Hugo Rahner, riecheggino pure nelle formulazioni del Concilio Vaticano II. Sicché *L'uomo nella storia*, anticipa, almeno a livello intuitivo, le idee centrali dell'ultimo Concilio.

427 Cfr. *UnS*, 43-44.
428 *UnS*, 49.
429 *UnS*, 48.

Monografia II.indd 97 7/3/2014 2:43:27 PM

Monografia II.indd 98 7/3/2014 2:43:27 PM

LA DONNA AL MULINO

La donna mette il lievito nella pasta, così sta scritto.

Chi è questa donna se non la Chiesa santa che ogni giorno cerca di immettere nelle profondità dei nostri cuori la dottrina di Cristo?

Sì, è la Chiesa questa donna, ed essa è pure quell'altra donna che sta seduta al mulino e di cui il Signore ha detto: Due si trovano a macinare, ma, mentre una viene ammessa, l'altra rimane indietro.

Al mulino si trova la santa Chiesa, e le sue pietre da macina sono la Legge, gli apostoli e i profeti. Quando essa educa i suoi catecumeni, allora spula e raffina il ruvido grano di natura pagana.

Poi essa macina gli uomini per farli diventare farina pastosa, affinché sia disposta ad accogliere il lievito che da presa del sangue divino.

Il lievito, così ritengo io, è tutta la passione del Signore. Il lievito della salvezza è la professione di fede che si consegna al battezzando.

Senza il lievito del sangue e senza il lievito della fede nessuno ha la grazia di partecipare al solido pane della vita eterna.

Però, poichè il messaggio della gioia parla di due donne che macinano, e visto che una di esse è la Chiesa, la quale fa girare le pietre da macina della salvezza eterna, l'altra donna non è forse la sinagoga?

Anch'essa macina il mulino di Mosè e dei profeti, ma essa macina invano, come dice l'Apostolo riguardo ai Giudei: essi hanno zelo per Dio, ma uno zelo senza criterio.

Invano macina la sinagoga, poichè essa nella sua pasta non mescola il lievito dell'insegnamento di Cristo.

La santa Chiesa è accolta nel riposo eterno perchè ha preparato per il Signore il pane della santità.

La sinagoga crudele invece viene lasciata al suo mulino, maledetta per sempre, a far girare le pietre rotanti della sua incredulità.

Massimo di Torino

Monografia II.indd 99 7/3/2014 2:43:27 PM

SIGLE

AA – Apostolicam Actuositatem
AAS – Acta Apostolicae Sedis
ASS – Acta Sanctae Sedis
Cfr. - Confrontare
CSEL – Académie de Vienne (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Viena 1906.
DH – H. Denzinger, P. Hünermann (ed.), *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995.
DSBP - A. Panimolle (ed.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, Roma 1997.
EE – E. Lora (ed.), *Enchiridion delle encicliche*, 8. volumi, Bologna 1994-2003.
GCS – Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig 1915-1954.
GE – Gravissimum educationis
GS – Gaudium et spes
Her. von –herausgegeben von
LG – Lumen gentium
LThK – J. Hofer, K. Rahner (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1956-65.
MySal - J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della salvezza*, Brescia 1967-78.
NDM - De Fiores, S., Meo, S., (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Milano 1985.
OA – Catedra agostiniana (ed.), *Opere di Sant'Agostino*, I-XXXVIII, Roma 1965-2005.
Orig. - Originale
PG – J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: series Greaca*, Paris 1857-1945.
PL - J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: series Latina*, Paris 1958-1974.
Trad. it. – La traduzione italiana
Vol. - volume

Monografia II.indd 100 7/3/2014 2:43:27 PM

Sigle delle opere di H. Rahner :

HL – Homo ludens
ChSP - Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo
ME – Mater Ecclesia
MCh – Maria e la Chiesa
SdCh – Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri
TK – Teologia e kerygma
UnS –L'uomo nella storia

Monografia II.indd 101 7/3/2014 2:43:27 PM

BIBLIOGRAFIA

Documenti del magistero

H. Denzinger, P. Hünermann (ed.), *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995.

Pio X, *Ad diem illum*, *ASS* 36 (1903-1904) 449-462; *EE* IV, 40-69.

Pio XI, *Caritate Christi compulsi*, *AAS* 24 (1932), 177-194; *EE* V, 882-913.

Opere di Hugo Rahner

Rahner, H., *Der spielende Mensch*, Zürich 1949; Trad. it., Id., *L'homo ludens*, Brescia 1969.

_____ «Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit», in J. Stierli (her. von), *Cor Salvatoris*, Freiburg 1954, 46-72; Trad. it., Id., «Fondamenti biblici della devozione al sacro cuore di Gesù», in J. Stierli (ed.), *Cor Salvatoris*, Brescia 1956, 27-69.

_____ *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939; Trad. it., Id., *Teologia e kerygma*, Brescia 1958.

_____ «Grundzüge katholischer Geschichtstheologie», *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 408-427.

_____ *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961; la prima edizione: *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln-Köln 1943; Trad. it., Id. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1979[3].

_____ «La théologie catholique de l'histoire», *Dieu vivant* 10 (1948) 93-115.

_____ *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951; Trad. it., Id., *Maria e la Chiesa*, Milano 1991[3].

_____ *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus den ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln-Köln 1944; Trad. it., Id., *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1975.

_____ *Sinn der Geschichte, Persönlichkeit und Geschichte*, Kevelaer 1959; Trad. it., Id., *L'uomo nella storia*, Torino 1968.

Monografia II.indd 102 7/3/2014 2:43:27 PM

Opere ed articoli su Hugo Rahner e sulla teologia kerygmatica

Gibellini, G., «La teologia kerygmatica», *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 225-231.

Jungmann, J.A., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubenverkündigung*, Innsbruck 1936; Trad. it. Id., *La predicazione alla luce del Vangelo*, Roma 1965.

Rosenberg, A., «Hugo Rahner», *MySal*, XII, 465-472.

Opere dei Padri della Chiesa, degli scrittori dell'antichità cristiana e del Medioevo

Agostino, *De Civitate Dei*, *OA* VIII.

_____ *De Simbolo. Sermo ad catechumenos*, *OA* XXXIV, 710-731.

_____ *Sermo 37*, *OA* XXIX, 656-695.

Alberto Magno, *Sermones de Sacrosanto Eucharistiae Sacramento*, in A. Borgnet (ed.), *Alberti Magni Opera omnia*, Paris 1841, 667-726.

Ambrogio, *De Virginibus*, *PL* XVI, 187-232.

_____ *Epistola 58*, *PL* XVI, 1151-1153.

_____ *Expositio Psalmi 118*, *PL* XV, 1194-1526.

Aristide, *Apologia*, in J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907.

Cipriano, *De unitate Ecclesiae*, *PL* IV, 493-520.

Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, *PG* VIII, 247-684.

Giovanni Crisostomo, *Homilia 4*, *PG* LVI, 120-129.

Giustino, *Apologia prima*, PG VI, 427-442.

_____ *Apologia secunda*, *PG* VI, 441-470.

Gregorio Magno, *Homiliarum in Ezechielem*, *PL* LXXVI, 781-1074.

_____ *Moralia in Job*, *PL* LXXVI, 9-782.

_____ *Liber regula pastoralis*, *PL* LXXVII, 9-148.

Gregorio Nazianzeno, *Oratio 29*, *PG* XXXVI, 73-104.

_____ *Oratio 40*, *PG* XXXVI, 359-428.

Gregorio di Nissa, *In Psalmos*, *PG* XLIV, 434-614.

Ippolito, *Commentarium in Canticum Canticorum*, *GCS* I, 344-374

Massimo Confessore, *Ambiguorum liber*, *PG* XCI, 1031-1417.

Origene, *Contra Celsum*, *PG* XI, 637-1632.

Prudenzio, *Liber Cathemerion*, *CSEL* LXI, 3-76.

Tertulliano, *Ad Scapulam*, *PL* I, 697-706.

_____ *Apologeticum*, *PL* I, 257-536.

Monografia II.indd 103 7/3/2014 2:43:27 PM

Opere filosofiche

Gadamer, H.G., Volger P.,(ed.), *Neue Antropologie*, IV, 1973, 101.

Kierkegaard, S.,*Vangelo delle sofferenze*, in C. Fabro (ed.), *Opere*, III, Casale Monferrato 1995, 513.

Platone, *Leggi*, in E.V. Maltese (ed.), *Platone. Tutte le opere*, V, Milano 1997, 54-621.

_____ *Philebo*, in E.V. Maltese (ed.), *Platone. Tutte le opere*, II, Milano 1997, 778-867.

Altre opere ed articoli

Bachofen, J.J. , *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig 1926, 477.

Von Balthasar, H.U., *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963; Trad. it., Id., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970.

_____ *Skizzen zur Theologie – Verbum caro*, Einsiedeln 1960; Trad. it., Id., *Verbum caro*, Brescia 1970.

_____ *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Einsiedeln 1950; Trad. it., Id., *Teologia della storia: abbozzo*, Brescia 1964.

Barth, K., *Die Theologie und die Kirche*, Zürich 1920.

_____ *Kirchliche Dogmatik*, I-IV; Zürich 1958-1970.

Bernhart, J., *Der stumme Jubel*, Graz-Wien 1947[2], 108.

Blume, C., Dreves, G.M., (ed.), *Analecta Hymnica*, 51, Leipzig 1908, 110.

Buytendijk, F.J.J., «Der Spieler», in *Das Menschliche*, Stuttgart 1958, 208-229

Carvello, C., De Fiores, S., (ed.), *Maria icona viva della Chiesa futura*, Roma 1998.

Cattaneo, E., (ed.), *Patres Ecclesiae: una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Il pozzo di Giacobbe 2008.

Cullmann, O., *Heil als Geschichte*, Tübingen 1967; Trad. it., Id., *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966.

_____ *Christus und die Zeit*, Zürich 1946; Trad. it., Id., *Cristo e il tempo*, Bologna 1965.

Daniélou, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953 ; Trad. it., Id., *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957.

_____ «Christianisme et histoire», *Etudes* 254 (1947) 166-184.

_____ «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Etudes* 249 (1946) 5-21.

_____ «Trascendance et Incarnation», *Dieu vivant* 6 (1946) 91-96.

Euvé, F., *Penser la création comme jeu*, Paris 2000.

Monografia II.indd 104 7/3/2014 2:43:27 PM

Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Tübingen 1992.

Filoramo, G., «L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri», *DSBP* XVI, 195-310.

De Fiores, S., «Il discorso mariologico nella storia della teologia», in E. Peretto (ed.), *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche, collocazione e metodo*, Roma 1992, 33-88.

_____ «Immacolata», *NDM*, 679-708.

_____ *Maria nella teologia contemporanea*, Roma 1991[3].

Dolista, J., *Prospettive di speranza*, Cesta, Brno 1997, 89-90.

Flick, M., Alszeghy, Z., «Teologia della storia», *Gregorianum* 35 (1954) 256-298.

Girardi, G.,*Credenti e non credenti per un mondo nuovo*, Firenze 1969, 202-203.

Grasso, D., «Il kerygma e la predicazione», *Gregorianum* 40 (1960) 426.

Guardini, R., «Das Erwachen der Kirche in der Seele», *Hochland* 19 2 (1922) 257-267.

_____ *Vom Geist der Liturgie*, Mainz-Paderborn 1997; Trad. it., Id., *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1930.

Gutzwiller, R.,«Prefazione», in *Cor Salvatoris* : *guida alla devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Brescia, 1956.

25. Cor Salvatoris Haecker, T.,*Diario diurno e notturno*, Olten 1948, 285.

Hemmerle, K., *Vorspiel zur Theologie*, Freiburg 1976[2]; Trad. it. Id., *Preludio alla teologia*, Roma 2003.

Hesse, H., *Das Glasperlenspiel*, Zürich 1943.

Huizinga, J., *Homo ludens*, Leida 1938; Trad. it., Id., *Homo ludens*, Torino 1946.

Chiocchetta, P., *Teologia della storia*. *Saggi di sintesi patristiche*, Roma 1953.

Jacobitz, K., *Luciani Samosatensis opera*, II, Leipzig 1881, 145.

Jossa, G., *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965.

Kasper, W., *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972; Trad. it., Id., *Introduzione alla fede*, Brescia 1973.

_____ *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970; Trad. it., Id., *Fede e storia*, Brescia 1975.

Knopf, R., Krüger, G., *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929, 15.

Lippert, P., «Was wollen wir heute spielen?», *Stimmen der Zeit* 130 (1936) 1-7.

Löwith, K., *Meaning in History*, Chicago 1957; Trad. it., Id., *Saggi sulla storia*, Firenze 1971.

Monografia II.indd 105 7/3/2014 2:43:27 PM

De Lubac, H., *Atheisme et sens de l'homme*, Paris 1968 ; Trad. it., Id., *Ateismo e senso dell'uomo*, Assisi 1968.

_____ *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944 ; Trad. it., Id., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1982.

Marcozzi, V., «Esistenzialismo dei non credenti», in R. Coseglia (ed.), *L'ateismo contemporaneo*, Napoli 1965, 340.

Marchesi, G., «La storia e il suo compimento nell'opera teologica di Walter Kasper», *Civiltà Cattolica* 130 3 (1979) 3, 209-227.

Masciarelli, M.G., «Il futuro, categoria determinante del presente ecclesiale», in C. Carvello, S. De Fiores (ed.), *Maria icona viva della Chiesa futura.* Roma 1998, 13-44.

Maturkanič, P., *L'annuncio del Vangelo in Europa: come diffondere la fede cristiana nella Repubblica Ceca nel contesto del XIII Sinodo dei Vescovi per la nuova evangelizzazione,* Angelicum 89 (2012), Roma 2012, pp. 65-82.

Moltmann, J., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1972; Trad. it., Id., *Sul gioco*, Brescia 1988[2].

_____ *Gott in der Schöpfung*, München 1985; Trad. it. Id., *Dio nella creazione*, Brescia 1986.

_____ *Theologie der Hoffnung*, München 1966; Trad. it., Id., *Teologia della speranza*, Brescia 1976[5].

Nitrola, A., *Trattato di escatologia*, Cinisello Balsamo 2001.

_____ *Escatologia*, Casale Monferrato 1995.

Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983; Trad. it., Id., *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987.

Pasquale, G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002.

Pulcini, E.,*L'individuo senza passioni*, Torino 2001, 212.

Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976; Trad. it., Id., *Corso fondamentale sulla fede*, Roma 1978[3].

_____ «Christentum in der Gegenwart», in *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965; Trad. it., Id., «Cristianesimo e mondo di oggi», in *Nuovi saggi*, I, Roma 1968, 29-134.

_____ «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1962, 115-179; Trad. it., Id., «Storia del mondo e storia della salvezza», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969[2],497-532.

Ratzinger, J., «Introduzione», in Congregazione per la dottrina della fede, *Temi attuali di escatologia*, Città del Vaticano 2000, 9-17.

Sartori, L., «L'eredità teologica del secolo XX: considerazioni finali», in Associazione Teologica Italiana, G. Canobbio (ed.), *Teologia e storia:*

Monografia II.indd 106 7/3/2014 2:43:27 PM

l'eredità del '900, Milano 2002, 379-380.

Semeraro, M., «Maria nell'escatologia post-conciliare», in C. Carvello, S. de Fiores, ed., *Maria icona viva della Chiesa* futura, 183-198.

Stříteckỳ, J., *Epilogo*, in H. Hesse, *Hra se skleněnými perlami*, Praha 2002², 433.

Von Srbik, H.R., *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München 1950-1951.

Thils, G., *Thélogie de l'histoire*, Louvain 1949; Trad. it., Id., *Teologia della storia*, Alba 1967.

_____ *Théologie des réalités terrestres*, I-II, Louvain 1946-1949 ; Trad. it. del vol. I, Id., *Teologia delle realtà terrene*, Alba 1968.

Monografia II.indd 107 7/3/2014 2:43:27 PM

INDICE

PRELUDIO.....5

CAPITOLO I
Mater Ecclesia.....7

1.1 Carattere kerygmatico - dossologico dell'opera.....7
1.2 L'eschaton come istanza creativa e motivante.....8
1.3 Altri temi ecclesiologico-escatologici.....9

CAPITOLO II
Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo.....12

1. Indole kerygmatica del libro.....12
2. L'escatologia del libro: rapporto eschaton –prassi cristiana.....14

CAPITOLO III
Homo Ludens.....16

1. Indole kerygmatica del libro.....16
2. Il concetto di «gioco» nelle riflessioni filosofiche e teologiche prima di H. Raher.....17
2.1 R. Guardini.....18
2.2 J. Huizinga.....21
3. Homo ludens: ricerca dell'ideale antropologico.....22
3.1 *Homo ludens* – ideale dell'umanità occidentale.....22
3.2 La dimensione escatologica dell'ideale ludico.....29
3.2.1 Eschaton come premessa critica e creativa del comportamento ludico...29
3.2.2 L'eschaton - promessa retributiva - come premessa della prassi ludica..33
3.2.3 Il futuro escatologico nelle categorie simbolico- ludiche.....36
3.3 Cor Salvatoris.....38
4. Il concetto di «gioco» nelle riflessioni teologiche dopo di H. Rahner.....41
4.1 J. Moltmann.....41
4.2 K. Hemmerle.....47
4.3 W. Pannenberg.....50

Monografia II.indd 108 7/3/2014 2:43:28 PM

CAPITOLO IV
Maria e la Chiesa.....52

1. Il libro e la sua indole kerygmatica ed interdisciplinare.....52
2. Maria come figura escatologica.....55
2.1 «Immacolata» e immacolatezza come condizione del giubilo eterno...56
2.2 «Verginità» come segno e condizione del compimento escatologico...57
2.3 «Maternità divina» e generazione sacramentale per la vita eterna.....59
2.4 «Maria al fonte battesimale»: dimensione escatologica del battesimo....60
2.5 «Crescita del cuore» e compimento escatologico.....61
2.6 «Donna forte»: il morire quotidiano come premessa della vita eterna...62
2.7 «Spirito e cuore»: Spirito Santo come inizio della trasformazione escatologica della Chiesa.....63
2.8 «Donna dell'apocalisse»: la Chiesa nella tensione escatologica tra «già» e «non ancora».....64

CAPITOLO V
Il Senso Della Storia.....70

1. Indole kerygmatica del libro.....70
2. Il senso della storia nela prospettiva di Hugo Rahner.....73
2.1 Il panorama delle varie teologie della storia.....73
2.1.1 Karl Barth.....74
2.1.2 Oscar Cullmann.....75
2.1.3 Jean Daniélou.....75
2.1.4 Gustave Thils.....77
2.1.5 Hans Urs von Balthasar.....78
2.1.6 Karl Löwith.....79
2.1.7 Henri De Lubac.....82
2.2 Le interpretazioni della storia non cristiane.....84
2.3 Il testo di H. Rahner.....87
2.4 Conseguenze della concezione cristiana della storia.....92
2.4.1 Il valore dell'individuo e il suo radicamento escatologico.....93
2.4.2 Il valore della comunità umana.....95
2.5 Dal senso escatologico della storia all'antropologia ed etica.....96
2.6 Alcuni spunti metodologici e contenutistici per un nuovo trattato dell'escatologia.....97

SIGLE.....102

BIBLIOGRAFIA.....104

INDICE.....109

Monografia II.indd 109 7/3/2014 2:43:28 PM