Escatologia

[Scuola di Formazione Teologica – Diocesi di Piacenza-Bobbio – via Scalabrini 67 – Piacenza 2022]

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Questioni preliminari

1.1 L’escatologia tra cristologia e antropologia

1.2 L’apocalittica tra profezia e sapienza

2. L’evento Cristo come fondamento dell’escatologia cristiana

* 1. L’attesa escatologica della prima comunità cristiana
	2. La dimensione prolettica della fede ebraica e il messianismo
	3. Il libro dell’Apocalisse come vertice della riflessione escatologica primitiva

3. L’escatologia collettiva

* 1. La Parusia
	2. La risurrezione della carne
	3. Il giudizio universale e la ricapitolazione in Cristo

4. L’escatologia individuale (i Novissimi)

* 1. La morte
	2. Il giudizio
	3. L’inferno
	4. Il paradiso
	5. Il problema del purgatorio

**Testo**: Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2008

[Nuova edizione del saggio *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* del 1977, IX volume della *Piccola Dogmatica Cattolica*, a cura di Johann Auer e Joseph Ratzinger, tradotto in italiano per la prima volta nel 1979 dalla Cittadella Editrice]

**Magistero**: Congregazione per la Dottrina della fede, *Temi attuali di escatologia,* LEV, Città del Vaticano 2000

# Bibliografia essenziale – opere di presentazione generale

Schmaus M., *I novissimi di ogni uomo,* Paoline, Alba 1970; Rudoni A., *Escatologia,* Marietti, Torino 1972; Ratzinger J., *Escatologia, morte e vita eterna,* Cittadella, Assisi 1979; Pozo C., *Teologia dell’al di là,* Paoline, Roma 1983; Nocke F.J., *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984; Ruiz de la Pena J.L., *L’altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988; Bordoni M.- Ciola N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988; Tamayo-Acosta J.-J., *L’escatologia cristiana*, Borla, Roma 1996; Colzani G., *La vita eterna,* Mondadori, Milano 2001; Ancona G., *L’escatologia cristiana,* Queriniana, Brescia 2003; E. Castellucci, *Una vita trasformata, saggio di escatologia*, Assisi, Cittadella 2010; Canobbio G., *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi,* Vita e Pensiero, Milano 2012; Rahner J., *Introduzione all’escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2018.

**Per l’approfondimento**. **1. Trattazioni**: AA.VV., *Mysterium Salutis,* vol. 11, Queriniana, Brescia 1978 [J. Feiner-M. Lohrer, *Il tempo intermedio e il compimento della salvezza*]; Wiederkehr D., *Prospettive dell’escatologia,* Queriniana, Brescia 1978; Moioli G., *L’escatologico cristiano. Proposta sistematica,* Glossa, Milano 1994; Moltmann J., *L’avvento di Dio. Escatologia cristiana,* Queriniana, Brescia 1998; **2. Saggi**: Balthasar H.U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967; Rahner K., *Sulla teologia della morte,* Morcelliana, Brescia 1972; Barth K., *La risurrezione dei morti*, Marietti, Casale Monferrato 1984; Rahner K., *Il morire cristiano,* Queriniana, Brescia 2009; Wright N.T., *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006; Greshake, *Vita più forte della morte, sulla speranza cristiana*, Brescia, Queriniana, 2009; **3.** **Sull’Apocalisse**: Bianchi E., *L’Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale,* Qiqajon, Magnano 2000; Balthasar H.U. von, *Apocalisse,* Medusa, Milano 2004.

**Bibliografia ragionata degli ultimi trent’anni in lingua italiana**

[Per lo studio sistematico e la ricerca personale]

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

**S. Ubbiali – «Orientamenti Bibliografici» 6 (1992)**

All'interno dei molteplici tentativi presentati dalla letteratura teologica recente per venire a capo del problema connesso agli argomenti dell'escatologia è riconoscibile un identico interesse. Così benché a motivo del carattere frammentario della riflessione, gli Autori non sembrino sempre approdare ad una soluzione soddisfacente e esauriente della materia, l'ideale comune è dato dalla denuncia dei limiti di una presentazione della questione che non sia in grado di formulare l' «essenza del cristianesimo» secondo una chiave di lettura nettamente escatologica.

A fornire una documentazione della pertinenza di un tale giudizio e al contempo una indicazione delle piste verso cui occorre sospingere l'attenzione della discussione è: **P.A. Sequeri**, *La speranza oggi e il fine dell'uomo*, in *Problemi e prospettive di teologia dogmatica* (a cura di K.H. Neufeld), Queriniana, 1983, pp. 135, Id., *Storia ed escatologia*, «Studium» 87 (1991) 949-974. Se in modo affatto convincente ciò che emerge dalle analisi è che occorre dare luogo ad un progetto di ripensamento globale della materia, ne viene la necessità di una verifica della «logica» di quel pensiero che ha presieduto alla strutturazione dei contenuti sorti sulla base del contatto con le provocazioni dell'epoca moderna. La situazione che si è venuta a creare nell'ambito della riflessione teologica a causa e in conseguenza di questo genere di influenza è denunciata e superata dallo sforzo di fondazione e di illustrazione originato da: **G. Moioli,** *L' «escatologico» cristiano. Proposta sistematica*, Milano, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1979 sulla scia dei progetti innovatori del nostro secolo, i cui più decisivi intenti sono riconoscibili soprattutto in K. Rahner e in H.U. von Balthasar (cf **K. Rahner**, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di Cristianesimo*, EP 1990, pp. 590; **H.U. von Balthasar**, *L'ultimo atto, Teodrammatica*, V, Jaca Book, 1986, pp. 448). A essere sollevata è la domanda sulla nozione di uomo che motiva l'interpretazione su ciò che rappresentando la «fine» concede una unità alla vicenda del singolo e dell'umanità. La domanda affiora in modo manifesto con l'impostazione di fondo del volume di: **D. Wiederkehr**, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, 1978, pp. 296; poiché in esso l'attenzione è posta su come il ragionamento teologico debba parlare della «fine» (l'«eternità» o l'«aldilà») quando si tenga presente il significato che compete ai modi e alle forme nei quali l'uomo attua «storicamente» la propria realtà.

È in relazione a questo quadro che emerge la questione dell'«esistenza», del tempo, della storia dell'uomo. Si tratta infatti di arrivare ad una definizione dell'uomo che, mentre rende ragione della definitività trascendente del suo compimento, tiene presente che l'uomo si caratterizza per il fatto di possedere la propria realtà soltanto attuandola, cioè egli è la libertà. Il proposito di una più opportuna investigazione sul modello di antropologia che ispira la figura di uomo a cui fa appello la riflessione dell'escatologia risulta insistentemente e variamente affiorante dentro le enunciazioni della trattatistica degli ultimi anni. È ciò che si ritrova, sebbene venga per lo più connotato e specificato mediante un confronto con le tappe della storia della riflessione sui diversi temi, in: **G. Martelet**, *L'aldilà ritrovato. Una cristologia dei novissimi*, Queriniana, 1977, pp. 182; **A. Rudoni**, *Introduzione all'escatologia*, Marietti, 1980; **J.L. Ruiz De La Pena**, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Boria, 1981, pp. 388; **C. Pozo**, *Teologia dell'aldilà*, EP. 19905, pp. 562; **G. Biffi**, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, 1984, pp. 102; **Fr.-J. Nocke**, *Escatologia, Queriniana*, 1984, pp. 180; **H. Bourgeois**, *La speranza ora e sempre*, Queriniana, 1987, pp. 372; **M. Bordoni - N. Ciola**, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, 1988, pp. 272.

Risollevando l'interrogazione a riguardo della dottrina (cattolica) dell'«anima immortale» in riferimento alla visione della natura dell'uomo e pertanto il significato della dottrina del platonismo posta a diretto confronto con il materiale fornito dall'insegnamento biblico) da: **J. Ratzinger**, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, 1979, pp. 255. Al di là del valore e dei limiti delle singole imprese nominate e dunque del grado di reale profondità delle rispettive analisi ciò che va sottolineato è l'elemento da esse oramai pienamente accolto e legittimato. Si tratta dell'esigenza di costruire una dottrina dell'escatologia che muova da una visione che individui nell'evento della rivelazione cristologica il proprio punto di partenza. È da qui che deve assumere il proprio indirizzo la presentazione delle tematiche particolari dello svolgimento (la morte, il giudizio, il purgatorio, l'inferno e il paradiso). Ma in questo modo si viene a specificare più opportunamente il ruolo del linguaggio «personalistico» mediante il quale è ritrascritto il contenuto delle singole tematiche della fede e che è esposto in maniera emblematica da: **G. Greshake**, *Breve trattato sui novissimi*, Queriniana, 1978, pp. 102. La difficoltà a cui si è ora fatto un cenno e che spiega lo stato di incertezza nella quale versa in particolare l'attuale teologia della morte (dei cui propositi, anche per ciò che concerne il livello della predicazione del messaggio cristiano, è portatrice la proposta di **E. Jungel**, *Morte*, Queriniana, 1971, pp. 192) motiva la necessità di una ripresa della prospettiva che anima il discorso biblico. A questo riguardo è con: **E. Jungel**, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Paideia, 1978, pp. 384; **X. Leon-Dufour**, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, LDC, 1982; **E. Biser**, *Paolo. L'ultimo testimone della resurrezione. Risposte per oggi*, Morcelliana, 1984, pp. 106; **P. Beauchamp**, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura*, Paideia, 1985, pp. 368, che può essere fruttuosamente avvicinato lo stato della ricerca e dunque il risultato che nel frattempo questa ha maturato in riferimento alle categorie e ai temi della problematica.

**S. Ubbiali – «Orientamenti bibliografici» 22 (2002)**

E' cosa nota, giacché la si va ripresentando con accentuata insistenza in tutte le pubblicazioni recenti interessate all'«eschaton» nel suo senso cristiano, come i temi, le questioni, gli orientamenti diventati usuali nella spiegazione tradizionale siano stati messi in questione attraverso le nuove investigazioni teologiche. In effetti la teologia si è fatta attenta all'argomento, ne ha esaminato la specificità, mettendo in gioco il richiamo alla salvezza intesa come la grazia divina donata a ogni uomo per la riuscita definitiva. Rimandando alla salvezza, rileggendone il regime, il dinamismo originale, in base a quanto la vicenda umana ha incontrato grazie all'evento cristico, l'approccio riflessivo ne puntualizza le «ultime» inoppugnabili risultanze presso Dio, presso l'uomo.
Conclusa in questo modo la stagione investigativa inquadrata sotto l'ideale associato alla «predizione» circa gli accadimenti riservati all'umanità «dopo» la morte, alla prognosi circa gli accadimenti «successivi» alla fine in chiave totale, la riflessione si è impegnata al chiarimento su quanto resta impresso nelle vicende in corso, grazie alla speranza, al comportamento orientato sulla rigenerazione totale, l'opera possibile solo a Dio. Prendendo in considerazione l'epilogo (nell'inseparabile dote divina) elargito, dispensato alla storia umana, commentandone, illustrandone in specie le intrinseche possibilità produttive sul versante umano, gli approfondimenti hanno riformulato alla radice i problemi relativi al destino ultimo per l'uomo, al compito per tale via a lui assegnato. A questo riguardo **F. Brancato**, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di manuali di escatologia cattolica dal preconcilio ad oggi (1950-1990)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, pp. 199, mette a disposizione lo strumento, pressoché completo, utile per l'ispezione (meditata) attorno alla migliore trattatistica messa in circolazione sul tema. Vi sono passati in rassegna i tentativi profusi durante il secolo scorso rispondendo all'ampio invito al rinnovamento, anche se, si nota, molte soluzioni rimangono sospese a troppe incertezze materiali, troppi fraintendimenti formali. Accanto al guadagno realizzato sono indicate quali risorse, anche speculative, vadano perfezionate perché si acceleri l'indirizzo teologico prescelto e si giunga a chiarificazioni fondate. In primo luogo va rivista la documentazione immessa nel discorso facendo appello al materiale scritturistico, quello neotestamentario, ma non solo, quello simbolico, ma non solo. In *Annali di storia dell'esegesi 16/1 - La fine dei tempi, «L'escatologia giudaica e cristiana antica»*, Sacrofano 15-17 ottobre 1998, EDB, Bologna 1999, pp. 352, i percorsi neotestamentari (assunti in maniera avveduta nella loro sostanziale completezza, anche se non nella loro esaustiva integralità, essendovi considerati in maniera puntuale Gesù, Paolo, i Sinottici, gli scritti giovannei) sono accostati agli insegnamenti propugnati tanto nel mondo classico quanto nel giudaismo (comprendendovi la conformazione apocalittica per esso determinante) quanto nei secoli successivi ai primi tempi cristiani (arrivando fino a Rosmini). Quanto i contributi racchiusi nel testo formalizzano con precisione, persino unanimità, è l'orizzonte normativo, il quadro ispiratore per le rappresentazioni man mano rinvenute nell'ambito biblico sulle tematiche collegate all'«eschaton». In maniera esplicita, anche se talora affatto generica, è richiamata l'attività divina, nominandone l'estensione universale, il risultato, quello intenzionato grazie alla fedeltà promessa in misura persistente al singolo, agli uomini. Integrazioni preziose all'idea principale sono fornite nella sezione dedicata con François Vouga al messaggio racchiuso nella letteratura paolinica, in **A. Gounelle - F. Vouga**, *Dopo la morte...? I cristiani e l'aldilà* (Piccola biblioteca teologica, 36), Claudiana, Torino 1995, pp. 202. Passando attraverso il confronto con i dati scritturistici, l'escatologia riconquista importanti componenti strutturali: essa rimette in discussione schemi architettati in modo inveterato come i (presunti) presupposti obbligatori in ordine alla presentazione più confacente intorno al tema. Esemplare a questo riguardo diventa l'abbandono riservato all'opposizione imposta tra momento biblico e momento greco, tra risurrezione e immortalità. Sotto osservazione passa il linguaggio propagatosi nella comunità primitiva attraverso la testimonianza resa alla novità addotta con l'evento cristico. Quale ruolo sia stato assegnato alle categorie impiegate definisce l'interrogativo sollevato in **M.E. Boismard**, *La nostra vittoria sulla morte. «Risurrezione»?* (Teologia/Saggi), Cittadella, Assisi 2000, pp. 180 (con postfazione: **S. Ubbiali**, *La fidata speranza dei mortali*, pp. 161-176).

Sulla questione relativa alle categorie messe a frutto nell'escatologia, pertanto al loro necessario, comunque improrogabile, rifacimento in prospettiva critica, richiamano **K. Koenen - R. Kühschelm**, *La fine dei tempi. Escatologia tra presente e futuro* (Collana biblica. I temi della Bibbia, 2), EDB, Bologna 2001, pp. 192. A questa esigenza, al suo disteso congruo adempimento, intenderebbero per sé piegarsi gli svolgimenti intorno all'«eschaton» tenendo vive le aperture tematiche incluse nell'accenno agli sbocchi immessi entro la storia umana attraverso la potenza posta in atto con il regno divino. In ossequio a questo intendimento, invero generalizzato, procede **G. Frosini**, *Aspettando l'aurora. Saggio di escatologia cristiana* («Teologia viva», 13), EDB, Bologna 1994, pp. 248. Ma in maniera non differente si muove sulla materia la produzione straniera come si evince con **J.J. Tamayo-A. Costa**, *L'escatologia cristiana* (Ricerche teologiche), Borla, Roma 1996, pp. 584. Confermando l'indirizzo comune, l'elemento unificante per la dottrina è rinvenuto nell'intervento divino, introducendo pertanto solo in seconda battuta, in sostanza deducendola, la componente relativa all'uomo, la libertà, la storia. Va notato per altro come la produzione teologica faccia ricorso (anche qui), in maniera non solo deliberata ma perfino celebrata, allo stile cosiddetto divulgativo. Quanto essa predilige, anzi sollecita, è più l'intento per la volgarizzazione, meno la spinta alla ricerca. In questo atteggiamento si riflette l'ampia ricorrente condizione delimitante lo studio teologico odierno, condizione senza dubbio non casuale, quando si osservi l'epoca, con essa lo spazio riservatovi al lavoro metodico. Cruciale è allora per la riflessione teologica il ritorno alle voci più significative in escatologia, a quanti hanno lasciato tracce consistenti sul cammino oramai aperto con cospicue ponderate ragioni. Tra gli altri due autori si distinguono in maniera ragguardevole: **Hans Urs von Balthasar** e **Jürgen Moltmann**. Cattolico il primo, evangelico il secondo, hanno elencato le prospettive indispensabili per la riflessione centrata attorno al compimento definitivo per l'uomo, l'umanità, motivandoli sul mutamento maturato in relazione al paradigma teologico come tale.

Quanto alla proposta innovatrice enunciata nei due autori, ne individuano i coefficienti concettuali messi alla base nell'interpretazione suscitata, le ascendenze, le stratificazioni, le angolature: **E. Guerriero**, *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar* (Già e non ancora, 346), Jaca Book, Milano 1999, pp. 128; **S. Busato**, *Il cammino della speranza. Uno sguardo prospettico sull'itinerario teologico-antropologico di Jürgen Moltmann* (Un futuro per l'uomo. Testi, 2), prefazione di G. GOISIS, Il Segno, Negarine - S. Pietro in Cariano (VR) 2000, pp. 324. Al centro il loro accesso al tema non sistema la speculazione senza responsabilità per l'esistenza, tanto individuale quanto comune, ma il mistero della croce, la dialettica (divina) vita morte in essa dischiusa.

Fra i molti problemi ancora non risolti in escatologia l'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA ha messo a tema con il suo XV Congresso Nazionale (Udine 11-15 settembre 1995) quello forse più incisivo. Preso in esame è in effetti l'interrogativo su quale connessione mantenga il futuro umano unito, qualora lo sia, con il futuro cosmico. Alla risposta si arriva cercandola in maniera solidale, attraverso interventi prodotti nell'occasione in prospettiva interdisciplinare, riesposti poi nel volume: *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo* («Studi religiosi», 31), a c. di S. MURATORE, Messaggero, Padova 1997, pp. 480. Disputando con le rappresentazioni convenzionali in teologia, ma pure con le rovinose dimenticanze fattesi abbondanti nel pensiero colto coltivato nell'attualità, si espone la pista per le nuove nozioni concernenti il definitivo. A questo scopo sono interrogate le categorie temporali usuali in escatologia, se ne indaga la plausibilità, per quanto venga loro riconosciuta, con non indagata a sufficienza generosità, nelle indagini precedenti, se ne verificano le letture nell'epoca contemporanea. «Futuro» rappresenta la categoria sottoposta a esame ma insieme con essa apocalittica, tematica tra le più frequentate tra quelle ascritte ai discorsi sull'«eschaton». Per sé la tematica ha conosciuto nuova imponente affermazione con il passaggio al nuovo millennio, diventato l'occasione per riflessioni (anche se troppo spesso pretestuose) attorno all'esperienza, attorno all'attesa connessa allo svolgimento temporale, attorno alla fine relativa alle attese umane.

Queste problematiche ricevono la piena chiarificata emergenza in **M. Kehl**, *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione* («Giornale di Teologia», 279), Queriniana, Brescia 2001, pp. 237. Kehl si aggiunge al dibattito, inseguendolo nelle sue formule più eclatanti, accostando tra loro due sezioni: con la prima egli si rivolge a cosa gli uomini (comprendendovi gli stessi cristiani) rispondono a se stessi quando si trovino posti davanti all'interrogativo su quanto accade, quanto viene dopo la fine (tanto in senso personale quanto in senso universale), nella seconda esplicita, riformula, difende i contenuti dottrinali insegnati con il Credo (cristiano) in riferimento all'oggetto specifico per la speranza.
Nella sentenza emessa attorno alla questione correlata alla fine, la volontà salvifica divina è proposta, nell'unico insieme, non senza la libertà umana. Pur concedendo, come è per altro indispensabile, simultaneo rilievo a entrambi gli elementi non è tuttavia centrata la spiegazione rispondente alla problematica. In effetti riesce insufficiente rispetto ai termini inclusi nel problema il semplice ripristino, contro gli ostacoli promossi negli episodi anteriori, concesso alla generosità salvifica, al piano salvifico divino, quale causa, incentivo per la fiducia, partecipazione, solidarietà tra gli uomini. In realtà lo schema inevaso negli sviluppi pure assegnati alla materia è quello raccordato alla differenza assoluta, cioè alla differenza annessa all'intervento divino nei confronti della vicenda umana.

Quale ricaduta sulle istanze esistenziali, ma pure su quelle civili, abbiano rinvenuto le tematiche connesse al compimento, è l'argomento inseguito controllando la mentalità (religiosa) operante nell'Occidente moderno. Considerazione esplicita ottiene il «paradiso», le sue raffigurazioni, caratterizzazioni, definizioni tanto popolari quanto colte, ostentate come cangianti, in maniera talora anche profonda, in base ai passaggi intercorsi tra le diverse epoche storiche. Tenendo presente il contenuto racchiuso nel messaggio biblico procedono **C. McDannell - B. Lang**, *Storia del paradiso. Nella religione, nella letteratura, nell'arte* (Collezione storica), Garzanti, Milano 1991.
Con informazioni solo abbozzate a livello teologico ma con minuziosi riferimenti all'influsso culturale assegnato durante tanto il Medio Evo quanto l'Epoca moderna al fattore paradiso, interloquisce sulla tematica **J. Delumeau**, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie* («Le occasioni», 55), Il mulino, Bologna 1994, pp. 322. Vedi anche Id., *Quel che resta del paradiso* (Uomini e religioni, Saggi), Mondatori, Milano 2000, pp. 571. Concentrato su quanto trasmesso tramite il cristianesimo, sul piano sia dottrinale sia pratico, alla sensibilità occidentale, fino al superbo episodio dantesco, è il religionista (conosciuto per gli studi sulle concezioni diffuse nella storia sul diavolo) **J.B. Russel**, *Storia del Paradiso* («Storia e società», 71), Laterza, Roma - Bari 1996, pp. 248.
Interpretando l'intera esistenza cristiana come esistenza orientata sulla ricerca avente per oggetto il paradiso, esistenza in quanto tale radicata sull'amore divino: **F. Giardini**, *La nostalgia cristiana del Paradiso. Saggio di spiritualità escatologica* (Teologia. Spiritualità), Millennium, Roma 2000. Accanto al paradiso hanno raccolto interesse pure il purgatorio (**J. Le Goff**, *La nascita del Purgatorio* [Einaudi tascabili, 357], Einaudi, Torino 1996, pp. XI-426), l'inferno (**L. Lochet**, *Gesù disceso all'inferno*, Presentazione del Card. C.M. MARTINI, Gribaudi, Torino 1990, pp. 176; **H. Vorgrimler**, *Storia dell'inferno*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 526; **G. Ancona**, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede* («Contributi di teologia», 26), prefazione di P. CODA, Città Nuova, Roma 1999, pp. 136).

Determinante diventa la comprensione propugnata attorno all'esistenza umana attraverso i responsi forniti alle tematiche esaminate con le ricognizioni esposte. Compito essenziale per l'escatologia cristiana si conferma così la dichiarazione sull'esistenza umana adeguata a quanto suscitato, messo in chiaro grazie all'esperienza. In effetti l'esistenza non si regge sul bilancio (naturalistico) o ottimismo o pessimismo né si spiega facendo appello agli espedienti resi possibili grazie al sano realismo. Referente fondamentale, inalienabile, indifferibile affinché l'esistenza personale sia umana è la dedizione incondizionata all'assolutezza divina. Nel «futuro» assoluto, divino, accordato in dono a ciascuno consiste la forza umanizzante l'esistenza quotidiana, tanto individuale quanto collettiva.

**S. Ubbiali – «Orientamenti bibliografici» 27 (2006)**

Perché l'indagine sull'«eschaton» possa promuoverne il discorso a ogni modo idoneo, non può non misurarsi con quel duplice difficile pericolo per il quale nella fase odierna il problema lo si rinvia alla complessiva globale eclissi. La prima gravosa minaccia la insinua chi nell'«eschaton» assimila la medesima vicenda umana, la seconda minaccia la favorisce chi respinge qualunque possibile accesso umano al senso, eliminando dunque alla vicenda umana, sia essa la vicenda personale o anche la vicenda in dimensione generale, qualunque rilevabile valore. In ambedue i casi l'«eschaton» sarebbe allora negabile alla radice, con ciò all'esame si impone la ricerca per nuove formule, nuove riflessioni in base alle quali il problema lo si ripensi a fondo, se ne commisuri in modo né sommario né superficiale l'irrinunciabile rilievo in ordine alla sfida con il reale. Qui guidano, pur coordinandosi a rimandi fra loro assai diversi, i cenni disponibili in opere quali **Associazione Teologica Italiana,** *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive. Atti del 4. Corso di aggiornamento per i docenti di teologia dogmatica tenuto a Roma nel 1994*, a cura di G. Canobbio - M. Fini (Studi religiosi), Messaggero, Padova 1995; **G. Colzani**, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso* (Uomini e religioni. Saggi), Mondadori, Milano 2001, pp. 250; **F. Brancato,** *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*(Sacra Doctrina. Marzo - Aprile 2002), Edizioni studio domenicano, Bologna 2002, pp. 199; **G. Ancona,** *Escatologia cristiana* (Nuovo corso di teologia sistematica, 13), Queriniana, Brescia 2003, pp. 416.
Il cammino, al quale il problema rinvia, raccomanda come, avvicinando l'inequivocabile messaggio biblico, non ci si confini a riordinarne in misura forse più probabile il discorso. Il riordino è spesso lo scopo al quale il manuale per la scuola risponde giudicandolo in via ordinaria l'unico valido bersaglio desiderabile. Così, dopo il richiamo al messaggio biblico (vi prevale comunque l'appoggio all'esegesi secondo la visuale «storico-critica»), i manuali ne verificano la diffusione lungo i secoli precisando le occasioni nelle quali a mano a mano essa ha luogo (con l'ovvio appello, insieme al dogma, ai principali modelli riflessivi in voga nelle singole epoche fino a quella odierna), giungendo infine allo sviluppo sistematico dove - pressoché sempre - si rilegge il discorso biblico classificandone i singoli passaggi secondo l'ordine logico ivi immaginabile. Per sé il discorso biblico lo si raccoglie comparandolo con le parole, immagini, idee alle quali in maniera speciale il giudaismo, la gnosi ma pure l'illuminismo (non escludendovi le forme più prossime all'epoca ancora in corso) fa appello. La qual cosa implica per decisiva conclusione, ma insieme minima o finanche esigua conclusione, il dissenso più radicale verso qualsivoglia dualismo (quello fra Dio - l'uomo, quello fra l'anima - il corpo, quello fra l'uomo - il mondo). Il disaccordo con il dualismo dice in breve la polemica sulla quale la riflessione indugia giacché, così si immagina, il dissenso con il dualismo coinciderebbe con il disegno al quale il concilio Vaticano II vincolerebbe i lodevoli guadagni conseguibili nelle ricerche sulla fede.

Benché rimanga poco chiaro se ciò risponda appieno a cosa il Concilio insegna quando annovera per la fede la confessione riguardo all'«eschaton» (al riguardo: **M. Bordoni - N. Ciola,** *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*. Seconda edizione rivista e corretta [Corso di teologia sistematica, 10], EDB, Bologna 2000, pp. 280), è fuori dubbio come l'espressa normale allusione al messaggio biblico riecheggi il bagaglio riflessivo successivo al manuale moderno. L'allusione esclude così sia i discorsi nei quali ci si proponga come base specifica l'apologia per l'esame finale (divino) circa le decisioni morali umane sia i discorsi nei quali assumano univoca carica riflessiva le prove più persuasive su perché mai l'uomo non sia assimilabile alla mera sola dimensione visibile. Nondimeno per regola anche l'indagine odierna si incuriosisce ai grandi singolari dilemmi sui quali il manuale converge, i dilemmi moderni conservano solida invariabile egemonia nell'indice in base al quale si programmano le analisi. Il plausibile passaggio a più consone formule sul problema conosce ancora adesso disagi palesi, sebbene rimanga ben fermo il fulcro per sé ineliminabile in ordine a sviluppi più proficui sul problema. Nucleo irrinunciabile è come con l'«eschaton» si compiano le vie salvifiche divine per l'uomo, gli uomini, come l'«eschaton» compia le vie salvifiche divine comunque favorevoli all'uomo. Con ciò l'«eschaton» lo si afferma, ma allora l'indagine lo comprende, in base a come va a concludersi l'oneroso dramma al quale in misura invero personale Gesù si espone.
Qui conducono le immagini, i linguaggi, i simboli sui quali all'origine la fede si appoggia quando annuncia il passo finale così come Gesù ne esperisce il carico. L'imponderabile conclusione, nella quale il dramma va a risolversi, non riserva a Gesù il nulla più abissale, Egli si rivela vivo. Cosa ciò significhi per la congrua visione riguardo a Dio, all'uomo, al mondo lo riferiscono *La risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, a cura di S.T. Davis - D. Kendall - G. O'Collins, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2002; **D. Marguerat,** *Risurrezione. Un percorso di vita*, edizione italiana a cura di M. Camarda (Piccola collana moderna, 99), Claudiana, Torino 2003, pp. 84; **E. Castellucci,** *Davvero il Signore e risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale* (Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi 2005, pp. 420. Cosa invece ancora si raccomandi alla ricerca lo espongono i saggi rinvenibili in *Annali di storia dell'esegesi 16/1: La fine dei tempi. «L'escatologia giudaica e cristiana antica». Sacrofano, 15-17 ottobre 1998*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999; *Annali di storia dell' esegesi 17/1: Escatologia e Scrittura*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000 (ma pure *Annali di storia dell' esegesi 13/2: Il paradiso in terra. Genesi 2 e la storia della sua interpretazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996). La domanda affiora pure in *Apocalisse ed Escatologia. Nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo antico e medievale. Testi e studi*, a cura di P.A. Carozzi, CUEM, Milano 2000.
Il volume ripercorre dapprima le originali clausole alle quali l'apocalisse risponde, specificando con ciò all'uomo il luogo nel quale egli possa sporgersi verso il formidabile enigma sul quale la fine conclusiva per le vicende comuni agli uomini approda. Gli inoppugnabili peculiari successi, ai quali il richiamo all'apocalisse apre appena sorge, perdurano nella larga diffusione medioevale laddove l'apocalisse sigla i diversi vivaci fenomeni con i quali il periodo rinnova alla radice il generale slancio religioso. Passando infine in rassegna i cinque episodi familiari a chi dialoga sulla religione (Mircea Eliade, Henri-Irénée Marrou, Angelo Brelich, Raffaele Pettazzoni, Ernesto de Martino), il volume concede considerevole rilievo alla discussione su cosa venga alla luce per l'uomo con la profonda incisiva crisi alla quale il secolo scorso vede consegnarsi il mondo europeo. Ora il nichilismo non pronuncia la parola a ogni modo conclusiva né sull'uomo né sul mondo, anche se l'impulso indispensabile perché se ne superino i lusinghieri richiami impone nuovi programmi affinché l'uomo abbia accesso al fecondo senso umano (*Apocalittica e liturgia del compimento*, a cura di A.N. Terrin [Caro salutis cardo. Contributi, 17], Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 2000, pp. 384, euro 20,66; **C. Doglio,** *Il primogenito dei morti. Risurrezione di Cristo e dei cristiani nell'Apocalisse di Giovanni*(Supplementi alla Rivista biblica, 45), EDB, 2005, pp. 360, euro 32,50). In ogni caso non soddisfa la domanda sulla crisi la semplice analisi genealogica né risponde alla domanda riguardo al nichilismo la mera indagine su dove esso si prepari o anche su come esso compaia sulla scena pubblica. In gioco vi è la primaria domanda su chi sia l'uomo nel genuino senso umano ma insieme cosa significhi per lui il nesso al divino. Su ciò **S. Ubbiali,** *La speranza del cristiano. Linee di escatologia*, in *Un invito alla teologia*, a cura di G. Angelini - M. Vergottini, Glossa, Milano 1998, pp. 221: 181-206, euro 13,43, illumina come l'«eschaton» definisca la conclusione né generica né superficiale per l'esser-ci umano, esser-ci precisabile in chiave non solo individuale ma pure universale. L'«eschaton» si colloca alla fine non perché vi si circoscriva il mero, comunque inesorabile, arrivo per l'uomo, per gli uomini, per il mondo nel quale l'uomo risiede. Con parole diverse, l'«eschaton» non coincide con il semplice aldilà al quale, sapendo cosa sia ora l'uomo nel mondo, ci si rivolge in misura irrevocabile. La fine non è solo nuda fine giacché essa implica il fine verso il quale «in sé» l'uomo si rivolge vivendo, la fine racchiude lo speciale fine sul quale l'uomo reale si radica quando egli agisce. Compiendosi il fine conclusivo per l'uomo non lo lascia fuori, l'uomo non possiede con simile fine puri vincoli o semplici impegni superficiali, il fine demarca l'umano nel profondo. Vivendo l'uomo non si espone alla semplice prova, viceversa cosa l'uomo già ora pone in opera si consolida sull'efficace inderogabile legame all'«eschaton». La conclusione finale, sopraggiungendo nella limpida dimensione divina, non impone agli uomini alcuna rinuncia né per la vicenda vivibile secondo l'impareggiabile dimensione personale né per l'espressiva commissione nel mondo. L'«eschaton» assicura il dinamismo umano, ne percorre le figure; laddove l'uomo cura sé, lì emerge la forma nella quale l'uomo risponde al divino. Cosa ciò significhi lo si individua affermando come Dio possa rivelarsi rinunciando a ogni prassi reciproca ossia Dio si fa uomo non perché l'uomo divenga Dio ma perché l'uomo si avvii nella solida misura personale (possibile solo in base a Dio: **S. Ubbiali,** *Immortalità: il dialogo fra libertà umana e verità divina*, in *L'anima*, a cura di V. Possenti [Uomini e religioni. Saggi], Mondadori, Milano 2004, pp. 351: 207-232). Con l'incommensurabile dono divino Dio misura l'umano, gli richiede il necessario inesauribile impegno per sé, l'uomo giunge a sé rispondendo con fiducioso abbandono a Dio. Con ciò l'amore delinea la base per la singolarissima vicenda umana, la vicenda umana sorge nell'amore, si compie nell'amore. Il regno divino non possiede semplice dimensione umana, nondimeno Dio ama l'uomo, lo vuole. Dio ponendo l'uomo se ne differisce, con ciò conduce l'uomo verso cosa egli sia, se medesimo. Il regno divino dona all'uomo l'esser-ci in chiara dimensione personale. Il Dio divino, dunque Chi è irriducibile ai dinamismi umani, rende possibile l'uomo, Egli opera affinché l'uomo ci sia. Si spiega allora cosa significa riferirsi all'uomo affermandolo come chi spera in Dio. La discussione su cosa significhi riferirsi all'uomo come a chi spera si fa imperiosa in specie nel campo evangelico (su Karl Barth: **E. Cerasi,** *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, presentazione di G. Lettieri [Contributi di teologia, 48], Città Nuova, Roma 2006, pp. 240, euro 16,50).
Eberhard Jüngel chiarifica come in gioco vi sia quello speciale profilo per il quale la vicenda umana assurge a vera vicenda, essa si conferma vero «novum» per chi la vive, per chi la osserva rincorrendone la comprensione a livello biografico (**E. Jüngel,** *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, edizione italiana a cura di W. Jourdan [Theologica, 4], Claudiana, Torino 2005, pp. 441, ma pure Id.,*Segni della parola. Sulla teologia del sacramento*, traduzione di G. Noberasco - S. Ubbiali [Leitourgia. Sezione teologica], Cittadella, Assisi 2002, pp. 224, euro 24,00.

Per la riflessione in campo cattolico: **Associazione Teologica Italiana per lo studio della morale,** *Speranza umana e speranza escatologica. Atti del 20. Congresso dell'ATISM, Benevento, 9-12 settembre 2002*, a cura di R. Altobelli - S. Privitera [Teologia morale, 11], San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 320). Se al riguardo Moltmann richiama il possibile, il possibile, al quale Moltmann pensa, sarebbe secondo Jüngel la cosa non ancora disponibile all'uomo anche se in ogni caso omogenea con cosa già c'è. Cosa può considerarsi prossimo per l'uomo significherebbe cosa ancora manca all'uomo. Ben diverso è lo scopo per la vivida esclusiva promessa, nella quale Dio avvicina l'uomo, poiché non lo rimanda al calcolabile, all'operabile, all'elaborabile. Dio non enuncia nella promessa cosa diverrà operabile con l'uomo nel mondo, non gli preannuncia cosa rimane a lui per ora oscuro anche se Dio glielo convalida a ogni modo disponibile. La promessa divina riguarda l'uomo in senso originario, invoca all'uomo la decisione radicale quella su sé. Il possibile, al quale quando spera l'uomo si rivolge, lo concerne in sé, è Dio chi lo ripone sempre in causa chiamandolo con ciò alla pace.

**G. Canobbio – «Orientamenti bibliografici» 31 (2008)**

Da quando nel 1964 Jürgen **Moltmann**, affascinato e provocato dall’opera ponderosa del filosofo Ernst **Bloch,** *Il principio speranza* (2 voll., Garzanti, Milano 2005, XXXVII-1618, € 39,50), ha pubblicato *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 392, il tema è ritornato di attualità nella riflessione teologica. L’opera del teologo evangelico aveva infatti suscitato una vivace discussione anche in ambito cattolico (una traccia di esso si può trovare nel volume collettaneo, *Dibattito sulla “Teologia della speranza” di* *Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1973): la teologia si sentiva accusata di aver lasciato ad altri uno dei temi che avrebbero dovuto caratterizzare il cristianesimo, e la provocazione, pur con alcuni aggiustamenti di prospettiva (peraltro introdotti dallo stesso Moltmann agli inizi degli anni ’70: cfr. **R. Gibellini,** *Sulla teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 396), si rivelò salutare. Né avrebbe potuto essere diversamente, soprattutto se si tiene conto del vivace confronto con il pensiero marxista o più in generale con gli umanesimi, nel quale pure il Vaticano II si era inserito (si pensi al n. 39 di *Gaudium et spes*), prima, e della necessità di annunciare la speranza cristiana in un clima di delusione, poi. Al riguardo appare sintomatico il volume che raccoglie gli Atti del XX Congresso dell’ATISM, **R. Altobelli - S. Privitera (ed.)**, *Speranza umana e speranza escatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 320, nel quale si cerca di cogliere l’originalità della speranza cristiana rispetto alle varie forme di speranza che si riscontrano nella cultura contemporanea. Come accade in tutte le opere collettanee, anche qui le visioni non sono omogenee: se per es. G. Angelini nell’intervento conclusivo parla di “speranza come questione rimossa” dal pensiero teorico moderno, altri cercano di cogliere invece tracce di speranza perfino nella letteratura (si veda il contributo di F. Castelli). Il fatto che i moralisti italiani abbiano voluto fare il punto sul rapporto tra varie forme di speranza sta a dire che il tema è tornato di attualità, quasi segno di una necessità e quindi di un compito. In tal senso appare stimolante la proposta di ridare figura autonoma nel corso degli studi teologici al trattato sulle virtù teologali, abbandonato a partire dagli anni ’70 del secolo scorso: il volume di **D. Vitali,** *Esistenza cristiana. Fede, speranza, carità*,Queriniana, Brescia 2001, pp. 400, tenta di illustrare il nesso inscindibile tra le tre virtù che servono a delineare la figura dell’esistenza cristiana. Al volume farà eco il Corso di aggiornamento dell’ATI del gennaio 2003, i cui Atti, a cura dello stesso Vitali, sono stati pubblicati con il titolo *Le virtù teologali. La vita cristiana nella fede, speranza, carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 240.

L’attenzione alla speranza è, nello stesso tempo, nativa e frutto di una congiuntura. Nativa perché strutturalmente l’uomo è *viator* (non si può al riguardo dimenticare l’opera, datata, ma sempre attuale, del filosofo francese **G. Marcel,** *Homo viator*. *Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Torino 1980, pp. 320, € 25,50), frutto di una congiuntura perché in forza della necessità di futuro si riscontra una riscoperta della speranza. Si moltiplicano così le pubblicazioni che ritengono di poter offrire una risposta alla ricerca di un orizzonte buono per l’umanità. Va notato che negli ultimi decenni il confronto non è più con le utopie umanistiche (in tal senso l’opera, pur importante per la ricchezza di dati biblici e teologici che offre, di J. Alfaro, *Speranza umana e liberazione dell’uomo*, Queriniana, Brescia 1972, appare un po’ datata: rispecchia un dibattito ormai estenuatosi con la fine della teologia della liberazione, che non coincide però con la soluzione dei problemi che tale orientamento teologico poneva), bensì con un pensiero e una prassi che sembrano aver perso l’afflato dei decenni seguenti al Vaticano II. Sulla estenuazione della speranza, sui limiti delle riflessione fino ad ora prodotta e sulla necessità di ridare vigore a questa virtù/prospettiva riflettono i quattro saggi (scritti da G. Angelini, M. Salvi, A. Bertuletti, P. Rota Scalabrini) raccolti nel volume curato dalla **Scuola di teologia del seminario di Bergamo,** *Crisi della speranza*, Glossa, Milano 2000, pp. 138.Si tratta pertanto di far rinascere speranza, e non a caso fu questo il tema scelto dall’episcopato italiano per il Convegno di Verona dell’ottobre 2006, sulla scorta della Prima Lettera di Pietro: *Testimoni di Gesù Cristo speranza del mondo* (gli Atti sono stati pubblicati dal quotidiano “Avvenire” in un volume di 216 pp. ricche anche di fotografie). In verità l’articolazione del tema ‘speranza’ secondo ambiti di vita, finalizzata a mostrare come i cattolici italiani possano oggi essere testimoni di speranza, ha rischiato di far prestare attenzione più ai cinque ambiti scelti (vita affettiva, lavoro e festa, fragilità, tradizione, cittadinanza) che non alla speranza che doveva fare da sfondo e da principio ispiratore. Resta il fatto che di speranza si è ricominciato a parlare e a scrivere, pur in modo ripetitivo (e un po’ retorico). Originale è la proposta la riflessione proposta da Benedetto XVI con l’enciclica *Spe salvi*, che non ha ancora prodotto commenti adeguati (per una prima riflessione si veda il volumetto *Salvati nella speranza*, Paoline, Milano 2008, pp. 150, con contributi di Rinaldo Fabris, Cettina Militello, Marco Guzzi, Michelina Tenace e Daniele Garota). Il Papa cita, tra le altre, una testimonianza che non può essere dimenticata: quella del card. **F.X. Nguyen Van Thuan** descritta nel libro *La speranza non delude, alla luce della Scrittura e del concilio*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 120.

Si potrebbe pertanto parlare di un ritorno della speranza, come illustra **G. Frosini,** *Il ritorno della speranza. Una nuova teologia, una nuova spiritualità*, EDB, Bologna 2005, pp. 272, nel quale l’A. cerca di dialogare con i mutamenti culturali, anche con veloci squarci di carattere storico – dove si fa diventare il tema ‘speranza’ occasione per sintesi non sempre rigorose –, per mostrare l’originalità della speranza cristiana in continuità-discontinuità con le speranze umane. Su questo rapporto l’A. si era già cimentato, col solito dettato chiaro sebbene un po’ semplificatore, nel saggio *Desiderio di infinito. Il cristianesimo e le aspirazioni dell’uomo*, EDB, Bologna 2001, pp. 120. Di maggiore interesse e rigore si presenta il piccolo testo di **V. Melchiorre,** *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 104, che raccoglie tre riflessioni facendo tesoro sia della tradizione filosofica sia della concezione biblica.

Il ritorno del tema speranza è stato occasione di prestare attenzione anche alla tradizione patristica. Al riguardo vale la pena rileggere le pagine di sant’Agostino dedicate al nostro tema e raccolte in forma antologica nel volumetto *La speranza*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 168. Un’antologia più ampia, curata da **Giuseppe Visonà**, si trova in *La speranza nei Padri*, Paoline, Milano 1993, pp. 318. Ai Padri si deve tornare anche per comprendere se vi sia una speranza per tutti. Il tema ha fatto notevolmente discutere negli ultimi decenni, soprattutto sulla scia di un’opera di H.U. von Balthasar, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1988, nella quale il noto teologo lungi dal mostrare – diversamente da come la divulgazione lo ha recepito –, che l’inferno è vuoto, voleva indicare l’atteggiamento tipico del cristiano dettato dall’amore: si deve sperare che alla fine tutti saranno salvati; questo sarebbe l’autentico segno dell’amore.

Per chi voglia nutrirsi all’intensa meditazione poetica di **Ch. Péguy**, normalmente citato in quasi tutti i testi sulla speranza, si deve ricordare *Il portico del mistero della seconda virtù*, contenuto in *I misteri*, Jaca Book, Milano 19973 (nel 1978 la stessa editrice aveva pubblico l’opera in volume a parte). Non precisamente poetica, ma in buona parte narrativa, si presenta la raccolta di saggi, di attualità e insieme di spiritualità, di **L. Alici,** *Via della speranza. Tracce di futuro possibile*, AVE, Roma 2006, pp. 260. E per tornare agli inizi, si può leggere la raccolta di conferenze di **J. Moltmann,** *Nella fine - l’inizio. Una piccola teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 264, dove prendendo spunto da situazioni esistentive (il bambino, i giovani, il lutto, la morte) o da provocazioni storiche e culturali (le catastrofi, il male, la giustificazione, il modo di pensare l’inferno e la vita eterna) si intende mostrare la vitalità che deriva dalla speranza cristiana.

In conclusione si può dire che la riflessione teologica e pastorale-spirituale negli ultimi decenni ha raccolto, prima, la sfida che proveniva dalle utopie umanistiche e si è sforzata di mostrare l’originalità della speranza cristiana; poi, quando con la caduta delle utopie si constatava una caduta della speranza, ha cercato di tenerla viva, riprendendo la tradizione cristiana e indicandone la fonte nella risurrezione di Gesù.

**G. Noberasco, OB 47 (2016)**

A partire dai primi anni del secolo scorso la riflessione sull’escatologia ha assunto una portata radicale che ne esclude ogni lettura in termini puramente settoriali. Grazie alla scoperta del regno di Dio come vero centro della predicazione di Gesù e del suo stesso comportamento il riferimento all’escatologia è divenuto imprescindibile per dire la dinamica autentica della Rivelazione cristologica, il suo accadere come compimento della vicenda di ogni uomo. Grazie a tale dinamica escatologica il riferimento alla Rivelazione non può essere considerato avulso da quello della realtà, considerata come storia, da quello dell’essere dell’uomo, considerato come libertà, e da quello del pensiero posto di fronte al problema di come cogliere il darsi temporale della verità. La portata radicale dell’escatologia sta proprio nel suo chiamare in causa la temporalità della Rivelazione in rapporto al tempo della libertà. Anziché concentrarci sui manuali in circolazione in questa rassegna metteremo in evidenza alcuni testi significativi dei diversi modi in cui la teologia contemporanea ha tentato di pensare la valenza escatologica della Rivelazione cristiana e, a partire da ciò, il senso della vicenda storica umana.

**1. L’esistenza di Gesù e il definitivo**. Un ruolo determinante per il rinnovamento che l’escatologia ha conosciuto nel Novecento deve essere riconosciuto alla discussione che, a partire dall’Ottocento, si sviluppa, all’interno della Teologia liberale protestante sulla figura di Gesù ed il senso che essa ha per l’essenza del Cristianesimo. La ricerca intende, in un’ottica illuministica, fare emergere l’autentico Gesù della storia, al di là di ogni lettura e deformazione dogmatica con l’obiettivo di riscoprire, proprio nella storia, il nucleo essenziale del Cristianesimo. Come è noto l’impresa fallisce poiché il metodo storico-critico, con i criteri epistemologici a cui fa riferimento, non riesce ad operare quella ricostruzione “oggettiva” della figura di Gesù che si era assunto come compito. Non è possibile accostarsi alla vicenda di Gesù se si prescinde dalla centralità che ha in essa la predicazione del Regno di Dio. Come è noto questa è la tesi sostenuta in **A. Schweitzer**, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 2003 (reprint), pp. 784, € 46,00. L’opera continua ad essere un punto di riferimento imprescindibile con cui occorre confrontarsi poiché non costituisce semplicemente la rassegna della vicenda della ricerca sulla vita di Gesù e la presa d’atto del suo fallimento. Ben più profondamente essa mostra come la vicenda di Gesù sia totalmente determinata da quella predicazione del Regno che per gran parte della Teologia liberale costituisce invece un elemento estraneo, introdotto successivamente dalla Chiesa antica. Schweitzer mostra come a partire da questo assunto essa si trovi con testi frammentari che devono essere completati ricorrendo a ricostruzioni romanzate della figura di Gesù. La prospettiva moderna con la sua visione del mondo si sostituisce a quella vicenda storica che pure vuole ricostruire. La storia di Gesù riemerge nella sua unità se si assume un doppio punto di partenza: innanzitutto non solo la sua predicazione (come sostiene J. Weiss a cui pure Schweitzer si ricollega), ma il suo intero comportamento, la sua etica, sono determinati dalla attesa apocalittica del Regno. In secondo luogo tale attesa non va riferita, secondo i criteri moderni, ad un valore etico o al termine di un processo storico. Il Regno è annunciato da Gesù come la fine di ogni grandezza storico mondana. Ben lungi dall’essere semplicemente un tema della predicazione di Gesù, l’escatologia costituisce ciò che dà unità alla sua vicenda e la ripropone come contestazione radicale di ogni presente. Al di là della teoria che Schweitzer formula, quella dell’escatologia conseguente, la sua ricerca costituisce un punto di non ritorno e determinerà tutta la riflessione successiva sul definitivo poiché contribuisce a mettere fuori gioco due approcci ad esso che hanno dominato rispettivamente la prospettiva tradizionale e quella moderna. In primo luogo se il definitivo è legato alla figura di Gesù, esso non può essere risolto, come accade nel modello del manuale, nel destino dell’anima immortale considerato separatamente rispetto alla vicenda storica dell’umanità. Se il definitivo irrompe nella storia, esso non può neppure essere risolto, come avviene nella visione hegeliana (avendo tuttavia un appoggio nella prospettiva della modernità) nel termine dello sviluppo, inteso teleologicamente, della storia. Il regno annunciato da Gesù coincide con l’irruzione della assoluta novità di Dio che rappresenta la fine della storia, senza quindi ricondurla ad uno sviluppo. La lettura che dà Schweitzer delle parabole del regno va in questa direzione: esse usano l’immagine del seme non per dire che il regno viene gradualmente ma, al contrario, esso irrompe sorprendendo. La convinzione che Schweitzer lascia alla ricerca successiva, anche quando essa non accetterà la dottrina dell’escatologia conseguente, riguarda l’impossibilità di pensare Gesù a partire dalla visione moderna del tempo: a partire dall’evento cristologico deve essere rivista la comprensione ordinaria del tempo e della storia.

La provocazione di Schweitzer e le istanze in essa presenti vengono riprese, con una più ampia rilettura sistematica dalla svolta dialettica della teologia novecentesca il cui testo inaugurale **K. Barth**, *L’Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 523, € 15,00, riconduce il Cristianesimo alla novità assoluta dell’agire divino. L’azione rivelativa divina e l’evento escatologico coincidono poiché Dio si manifesta come irriducibile ad ogni sistema morale o metafisico umano, Egli accade come inizio assoluto. La tesi è per Barth non semplicemente la rivendicazione di un assolutismo teologico, come se si trattasse semplicemente di affermare la rivelazione divina dei confronti di ogni sua riduzione in chiave antropologica. Ben più radicalmente la novità di Dio mette l’uomo di fronte ad un reale accadere, ad un evento che, non essendo riconducibile nell’ambito di ciò che è noto, riconduce l’esistenza umana alla sua autentica dinamica storica. L’uomo è umano in quanto sorpreso dall’inedito che solo la rivelazione divina può fare accadere. L’escatologico coincide con la salvezza non perché viene alla fine del corso della storia, ma perché in ogni presente irrompe come novità indeducibile. **E. Jüngel**, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia* (Biblioteca teologica, 13), Paideia, Brescia 1978, pp. 384, € 16,00, riprende la prospettiva barthiana ricollegandosi però più strettamente alla questione della vicenda di Gesù: è in essa che si dà la valenza escatologica della rivelazione come condizione di possibilità della storia. In questa prospettiva viene ripresa la questione del linguaggio apocalittico di Gesù sollevata da Schweitzer. Con esso non si rimanda ad un futuro oltre Gesù, ma all’accadere del Regno in Gesù. Il comportamento di Gesù, i suoi gesti, il suo parlare in parabole costituiscono l’accadere del Regno di Dio, il suo risignificare il presente. Ogni separazione tra la storicità di Gesù e l’agire di Dio viene tolta poiché Dio si è definitivamente determinato nella vicenda cristologica. Questo significa che in Gesù è accaduto il definitivo. La tesi di Schweitzer sull’Apocalittica come fine della storia viene così ripresa con una significativa correzione: in Gesù il Regno accade come interruzione degli abituali rapporti mondani. Tale interruzione però, in quanto esistita da Gesù diventa possibilità effettiva per ogni uomo di vivere la propria esistenza a partire dalla novità di Dio. L’uomo non deve andare al di là del proprio esistere per vivere il Regno poiché in Gesù Cristo Dio lo rimanda alla sua esistenza quotidiana. Non a caso proprio all’esistenza quotidiana rinviano le parabole come a ciò che, a partire dalla novità del Regno può essere integralmente vissuto.

Sull’escatologia come risignificazione del presente a partire dall’accadere del Regno in Gesù cfr. **H. Weder**, *Tempo presente e signoria di Dio. La concezione del tempo in Gesù e nel Cristianesimo delle origini* (Studi biblici 147), Paideia, Brescia 2005, pp. 84, € 10,50. La valenza escatologica dell’esistenza di Gesù porta ad una risignificazione del tempo che si concretizza in una concentrazione sul presente come accadere effettivo della salvezza per l’esistenza. Da un lato infatti si è liberati dal passato, come peso della colpa, e dall’altro la salvezza non è più attesa come ciò che semplicemente deve venire. Ricollegandosi a Jüngel Weder legge la dinamica del Regno come risignificazione del presente che ha nella parabola il suo caso paradigmatico: la novità della parola accadendo crea una nuova ovvietà, una nuova esperienza del quotidiano, cfr. Id., Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione, Paideia, Brescia 1991, pp. 392, € 16,00. Nel linguaggio parabolico il Regno accade consentendo una nuova comprensione dell’esistenza nel presente. Questo perché l’eschaton in quanto parola svela il possibile, salvando così il presente da ogni sclerotizzazione. L’accadere dell’evento consente una nuova comprensione di sé. In questo senso la problematica escatologica si collega in Jüngel all’ermeneutica così come è stata messa a tema da Heidegger in ambito filosofico e da E. Fuchs in ambito teologico. L’interesse dell’opera di quest’ultimo, autore rilevante, ma poco considerato dalla riflessione teologica successiva, è ben illustrato da R. Ranieri, Come se. Ernst Fuchs e le ermeneutiche del possibile (leitourgia), Cittadella, Assisi 2015, pp. 358, € 22,50.

**2. Escatologia e Messianismo**. A tutte quelle letture che comprendono il definitivo come risignificazione del presente si contrappone, soprattutto a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, una differente comprensione del motivo apocalittico, che vede nella tensione verso ciò che deve venire, l’elemento proprio dell’escatologia e della Rivelazione cristiana. L’insistenza sull’accadere presente del Definitivo conduce ad una sclerotizzazione della storia e, soprattutto, non consente di far valere la portata liberante che l’escatologico ha nei confronti di coloro che sono oppressi. L’avvenire del Regno è fondamento della critica di ogni presente e degli elementi di ingiustizia da cui esso è segnato. Il futuro mette in movimento la storia come superamento di ogni situazione data e incoraggia una nuova prassi di liberazione. La tesi, portata avanti da **J. Moltmann** in ambito protestante e da **J.B. Metz** in ambito cattolico, è stata ripresa recentemente in **J. Wohlmuth,** *Mistero della trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico contemporaneo e la filosofia contemporanea* (Biblioteca di Teologia contemporanea 164), Queriniana, Brescia 2013, pp. 384, € 34,50. L’autore muove da una critica nei confronti delle principali direttive teoriche assunte dalla riflessione novecentesca sull’escatologia. In esse egli denuncia una non sufficiente riconsiderazione critica dell’esperienza umana della temporalità e della storia. La temporalità è considerata in una prospettiva che fa leva sul presente. L’assolutizzazione del presente consente l’assorbimento del tempo nella totalità del concetto, per cui la novità del divenire è resa impossibile. Perfino la Teologia della Speranza di Moltmann non sfugge per Wohlmuth alla deriva di una fissazione del futuro in un’ottica che privilegia il presente. Il motivo messianico, proveniente dall’apocalittica ebraica, consente di sfuggire a tale deriva poiché rappresenta la rottura diacronica di ogni presente, di ogni totalità temporale. Il Messia si manifesta senza poter essere fissato in un tempo, ma interrompendo il tempo. Tale rottura non rimanda, come abbiamo visto in Jüngel ad una determinazione del presente, questo condurrebbe infatti ad una eliminazione della dinamica temporale. Dal punto di vista dello statuto delle asserzioni teologiche e del sapere da esse implicato questo significa per Wohlmuth riconoscerne il carattere innanzitutto pratico: l’escato-prassi prevale sull’escato-logica. L’escatologia non descrive una situazione data, ma porta al linguaggio l’esposizione del soggetto di fronte all’altro. La prospettiva etica del pensiero ebraico contemporaneo (soprattutto quella di E. Levinas) è assunta da Wohlmuth come capace di mettere fuori gioco quella fissazione ontologica del tempo di cui è vittima la filosofia occidentale. La trasformazione di cui parla Paolo in 1Cor 15, in cui per l’autore si trova il centro autentico dell’escatologia, può così essere colta nella sua reale portata: in essa non si tratta del raggiungimento di un nuovo stato, di una condizione nuova del soggetto, ma piuttosto del suo essere messo in uno stato di continuo movimento nell’esposizione alla novità assoluta dell’altro. Seguendo la prospettiva di Levinas, Wohlmuth intende il corpo risorto come essere esposto all’altro e l’anima costituisce l’alterità che da sempre è presente nel sé. Si tratta tuttavia di verificare quanto una tale visione del messianismo sia in grado di rendere conto dell’esperienza del soggetto e del carattere cristologico dell’eschaton. Per Wohlmuth l’approccio ebraico consente di evitare la sclerotizzazione dell’eschaton nella presenza dell’evento cristologico. Questo però non rischia di togliere ogni determinazione al futuro, di comprenderlo secondo una dinamica di apertura all’altro che tuttavia resta formale? Lo stesso soggetto di fronte all’istanza del futuro si coglie come esposto all’altro senza tuttavia fare esperienza della propria singolarità, di cosa significhi per la propria singolare esperienza l’incontro con l’altro. Non a caso l’elemento della decisione non compare mai nel testo di Wohlmuth. Un approfondimento del senso del motivo messianico e del ruolo che esso può avere in ordine alla comprensione della storia e della temporalità può venire dal confronto con un autore a cui Wohlmuth fa riferimento, senza tuttavia riuscire a far valere la complessità e ricchezza di aspetti presenti nella sua opera: J. Taubes. Certamente Taubes legge il motivo apocalittico come la radicale messa in questione di tutte quelle prospettive che fissano la storia in un ordine concettuale, assorbendone la dinamica. La rottura di cui il Messia è portatore, la sua istanza critica nei confronti di ogni presente, non lasciano però la storia nell’indeterminato ma la riconducono alla sua concretezza, ovvero al suo darsi non come neutra vicenda universale, ma di volta in volta nella concretezza di un’epoca. La vicenda dell’umanità si dà sempre in epoche determinate, ognuna caratterizzata da un rapporto assolutamente singolare con l’Origine e il Compimento della vicenda, ovvero di un modo suo proprio di leggere la totalità della storia. Il Messia non toglie il soggetto dalla dinamica della storia, non la apre verso l’indeterminato, ma impedisce ad ogni epoca di requisire nel proprio orizzonte la totalità della vicenda. Non a caso in Taubes l’interesse per l’apocalittica si accompagna a quello per la dinamica della cultura vista come il darsi effettivo dell’epoca. La cultura è quindi l’orizzonte di senso determinato che consente il vivere insieme degli uomini nel tempo. Contro una visione puramente formale della comunità umana, quale quella elaborata dal liberalismo, Taubes tiene fermo il fatto che non esiste legame sociale se non come partecipazione ad un darsi comune del senso. Qui Taubes riconosce la valenza politica dell’apocalittica: essa indice l’insuperabilità dell’orizzonte comune, ma nello stesso tempo ne evita la sclerotizzazione, attestando in esso l’eccedenza dell’idea messianica. L’apocalittica rivelando il tempo come “tempo a termine” ne dice il carattere intrascendibile, il fatto che esso contiene un appello a cui l’uomo non può sfuggire rifugiandosi nell’idea di un eterno ritorno. Proprio in questo intreccio tra escatologia, politica e storia sta l’interesse dell’opera di Taubes, come è documentato dai saggi raccolti in **J. Taubes**, **Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia**, Garzanti, Milano 2001, pp. 407. Nei testi qui raccolti si trovano anche profonde e utili riflessioni sulla centralità dell’escatologia e della tematica apocalittica nella filosofia e nella cultura occidentali e soprattutto un serrato confronto con gli autori che, nell’ambito della Teologia novecentesca hanno ridefinito il senso della Rivelazione cristiana mettendo in primo piano la sua valenza escatologica. Una riflessione critica sul pensiero di Taubes visto da diverse prospettive e inquadrato nel contesto del pensiero filosofico e teologico del Novecento è fornita da **S. Ubbiali (ed.)**, *Jacob Taubes. La fenomenologia dialettica* (Quodlibet, 31), Glossa, Milano 2016, pp. 232, € 25,00. Il testo raccoglie i contributi di un Seminario di Ricerca tenutosi presso la Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale di Milano. In vari saggi della ricerca si concorda nel mettere in luce il ruolo che Taubes conferisce al pensiero a partire dalla consapevolezza dell’intrascendibilità della condizione temporale dell’uomo. Il pensiero di fronte a ciò non può fuggire nella astoricità del concetto, ma neppure rassegnarsi all’idea della fine della metafisica. Contro queste due derive occorre un pensiero che trovi la propria necessità nel lasciarsi interpellare dal tempo come tempo a termine. Nel cogliere l’interpellazione del tempo il pensiero trova il proprio realismo. L’opera di Taubes è imprescindibile per cogliere il senso radicale che l’escatologia assume nell’ambito del pensiero novecentesco: essa ha una valenza sempre meno settoriale, ma chiama in causa la storicità della storia, la dimensione autentica della temporalità in essa in gioco e la ricerca di un modello di pensiero che ad essa sappia realmente corrispondere senza fossilizzarla in una prospettiva che ne assorba il movimento.

**3. La valenza universale e individuale dell’escatologico**. Di fronte alla ridefinizione della problematica escatologica operata in ambito protestante la teologia cattolica ha un duplice atteggiamento: recepisce innanzitutto il fatto che debba essere considerato punto di non ritorno l’approccio alla questione del compimento in chiave storica ovvero non dualistica. Il definitivo non può essere identificato con l’aldilà dell’aldiquà, con ciò che resta separato dalla storia di ciascuno. Nello stesso tempo tuttavia si afferma l’insufficienza di un approccio all’escatologico che semplicemente lo risolva nell’evento cristologico. Non si può infatti saltare o dichiarare già risolta in Gesù la questione del compimento di ogni uomo. La teologia cattolica insomma mentre si propone di riformulare totalmente la prospettiva e l’andamento argomentativo del manuale non abbandona il significato profondo delle tematiche in esso presenti. Così se è inadeguata la separazione tra escatologia individuale ed escatologia universale in esso contenuta e la conseguente accentuazione della prima sulla seconda, non può d’altra parte essere sottaciuto, proprio per far valere il realismo del compimento, il problema del rapporto tra la realizzazione dell’esistenza di ciascuno e il compimento definitivo della storia in Cristo. Come pensare l’esistenza risorta nel senso dell’esserci di ciascuno in Cristo? La questione del rapporto anima corpo va letta in questa prospettiva: non può essere ripresa secondo il modello astorico del manuale ma va mantenuta l’istanza ad essa soggiacente di far valere un’antropologia capace di dire l’irriducibilità del singolo di fronte al compimento universale. Quale antropologia e quale comprensione del compimento siano in grado di far valere tale istanza è l’argomento del dibattito che, in ambito cattolico, ha impegnato le prospettive di G. Greshake e N. Lohfink, da una parte, e quella di J. Ratzinger, dall’altra. Per la prospettiva di **G. Greshake** è disponibile *Vita più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 200, € 14,50, in cui è ben sintetizzata la sua posizione che ha dato origine al dibattito. Ciò che egli intende evitare è sia la riduzione della situazione definitiva all’anima immortale, quasi che essa fosse il naturale compimento di una qualità naturale dell’uomo, sia la visione opposta che riconduce il definitivo all’iniziativa unilaterale divina nella totale impotenza umana. È la separazione tra i due livelli che deve essere superata, e questo può avvenire innanzitutto attraverso la ricomprensione del rapporto tra temporalità e definitivo. Il compimento escatologico non si aggiunge semplicemente alla vicenda dell’uomo, ma, nel suo carattere di novità, è ciò che in essa è sempre agente come il Mistero profondo che la sostiene nella dinamica dell’esistenza. Il rapporto non esteriore col definitivo emerge nel momento personale della morte: in essa l’esistenza si abbandona a quel Dio che, grazie all’alleanza stabilita definitivamente in Gesù Cristo, ha sempre accompagnato la vicenda dell’uomo. Greshake riprende così la tesi rahneriana degli enunciati sul futuro come estrapolazione della situazione presente dell’esistenza, ovvero del suo essere già ora abbracciata dal Mistero assoluto. Nel momento della morte questo rapporto si rivela come ciò che, al di là della dispersione temporale della vicenda, ha sostenuto l’esistenza. Nella risurrezione, coincidente con la morte, giunge quindi a compimento la creaturalità dell’esistenza ovvero il suo essere partner di Dio: di fronte a ciò solo una rappresentazione antropomorfica del definitivo può identificarlo con un evento oltre la morte. L’esistenza nella morte giunge realmente al compimento poiché il suo tempo è giunto a maturazione: tutto ciò che in esso è stato vissuto viene riconosciuto come proprio dell’esistenza che si abbandona a Dio come il suo Compimento. Il raccogliersi dell’esistenza nel Definitivo è reso possibile dalla sua costituzione carnale. Al di là di ogni dualismo che vede nel corpo la dimensione inferiore del soggetto, esso rappresenta la componente fondamentale della suo esistere nel mondo e a partire dalle relazioni che in esso si danno. L’uomo non è immediatamente in rapporto con Dio e con sé, ma tale relazione si dà in rapporto al modo ed alla sua dimensione interpersonale. Le relazioni mondane del soggetto, sono il luogo in cui l’esistenza giunge a sé scoprendosi come libertà. Qui sta il punto centrale della tesi di Greshake che, riprendendo Rahner rilegge il dualismo tradizionale anima corpo come tensione libertà/corpo: nel corpo la libertà si scopre in rapporto col mondo e con le sue relazioni. Grazie a tale rapporto col mondo la libertà è rimandata a sé. Il rapporto è tuttavia inteso riprendendo la prospettiva idealistica dello spirito. Nel rapporto con la storia ed il mondo la libertà prende coscienza di ciò che è sempre stata, senza che quindi la storicità giunga a costituire la sua identità. Su tale assunto poggia la tesi della risurrezione nella morte: nel momento della morte la libertà riconosce in Dio Colui che l’ha sempre sostenuta nel suo cammino storico temporale. La storicità del cammino della libertà non ha tuttavia alcun ruolo nel giungere a compimento di essa, ma è semplicemente la dimensione in cui l’esistenza ha portato ad espressione la propria identità profonda. **J. Ratzinger**, *Escatologia. Morte e vita eterna* (Teologia saggi), Cittadella, Assisi 2008, pp. 304, € 23,90 identifica il compito attuale dell’escatologia nell’integrazione delle prospettive, ovvero nel «contemplare in un unico sguardo la persona e la comunità, il presente e il futuro» (28). Con questo si vuole mettere in discussione il modo in cui le varie teologie politiche e della speranza, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, hanno inteso la centralità dell’escatologia per il Cristianesimo. Rifiutando la prospettiva individualistica ed astorica della prospettiva tradizionale esse hanno sottolineato il carattere storico della salvezza identificando l’escatologico con il futuro, letto come liberazione dai mali e dalle ingiustizie del presente. In questa prospettiva i temi dell’escatologia tradizionale, come quello, in essa centrale, dell’immortalità dell’anima vengono messi da parte come retaggio di una visione privatistica della salvezza. Come esempio significativo di tale tendenza Ratzinger fa riferimento a **D. Wiederkehr**, *Prospettive dell’escatologia* (Biblioteca di teologia contemporanea 32), Queriniana, Brescia 1978, pp. 296, € 22,00, in cui l’identificazione dell’eschaton con l’avvenire futuro del Regno viene totalmente sostituita alle tematiche dell’escatologia individuale. La dimenticanza delle tematiche dell’anima e dell’immortalità non è tuttavia giustificata, non solo perché in questo modo non si tiene conto dell’integralità della tradizione della Chiesa ma, ben più radicalmente, perché in esse è presente un’istanza fondamentale per pensare la stessa dinamica storica del compimento. Dinamica che non può essere fatta valere se non si mostra come in essa l’esistenza singolare trovi la sua massima espansione. Proprio questo è il senso del riferimento all’anima immortale: affermare l’insostituibilità del singolo nel darsi del compimento della storia. Ratzinger contesta la pertinenza della lettura, largamente diffusa nella teologia contemporanea, per cui la dottrina dell’anima immortale sarebbe di provenienza greca e quindi estranea al contenuto autentico dell’escatologia cristiana. In realtà in ambito greco l’immortalità dell’anima è pensata in un contesto religioso e, col Cristianesimo, essa è determinata a partire dal centro cristologico che garantisce al credente l’indistruttibilità della vita che si apre a lui nella fede. La convinzione della Chiesa antica sulla sopravvivenza dell’uomo tra la morte e la risurrezione come compimento definitivo della vicenda umana, non vuole quindi affermare uno stato intermedio come luogo impersonale, ma piuttosto garantire l’essere in Cristo dell’uomo dopo la morte, in attesa dell’unità definitiva dell’uomo e della creazione. Porre invece la risurrezione immediatamente nell’istante della morte, come avviene in Greshake, significa gettare nell’indifferenza la vicenda dell’umanità, l’essere insieme delle esistenze ciascuna con la propria singolarità, nell’unica vicenda. Se ogni esistenza trova compimento nella morte viene meno il riferimento alla storia comune in Cristo. Anche coloro che sono morti sono in Cristo in cammino verso il compimento dell’unica vicenda umana. L’anima non va quindi intesa in senso sostanzialistico, quasi si riferisse ad una “parte” dell’uomo dotata di per sé dell’immortalità: Ratzinger insiste sul carattere dialogico che le deve essere riconosciuto. Essa indica l’essere determinata dell’esistenza dal rapporto dialogico che con essa Dio ha stabilito in Cristo, rapporto che permane oltre la morte. Mentre in Greshake la libertà si afferma nella sua definitività, secondo il modello rahneriano, come ciò che è sempre stata se stessa nelle relazioni mondane, per Ratzinger la dimensione storicocorporea è la dimensione decisiva per la singolarità del soggetto.

**4. L’eschaton e il dramma della libertà**. Concludiamo questa rassegna con il riferimento ad un autore che occupa uno spazio di primo piano nella riflessione novecentesca sull’escatologia: H.U. von Balthasar. Già nei numeri precedenti di questi Orientamenti bibliografici si è fatto riferimento ai testi con i quali ha contribuito al dibattito contemporaneo sul definitivo. Vorremmo ora sottolineare la centralità che l’eschaton ha nella sua opera e la particolare lettura che di esso dà la riflessione balthasariana, alla luce della problematica emersa dalle diverse prospettive che abbiamo passato in rassegna. Fin dagli inizi del suo pensiero Balthasar lega il problema dell’escatologia a quello dell’insuperabilità della situazione storica della libertà. È quanto emerge da un testo pubblicato nel 1956, ora finalmente tradotto in italiano: **H.U. von Balthasar**, *La domanda di Dio dell’uomo contemporaneo*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 162), Queriniana, Brescia 2013, pp. 216, € 32,00. Il tema dell’escatologia apparentemente qui non compare, ma solo perché essa è assunta non in senso particolare, ma nella sua valenza radicale: essa riguarda il dramma epocale della libertà. La questione della domanda di Dio è affrontata non a partire dalla dinamica astorica dell’esistenza, ma a partire dal dramma che essa vive nell’epoca. Il momento decisivo è individuato nella frattura moderna, resa possibile dalla scienza, in cui l’uomo si distacca dal grembo protettivo del cosmo religiosamente regolato, per trovarsi affidato a sé, alla decisione della libertà. In tale evento c’è qualcosa di irreversibile che per Balthasar va fatto valere nella sua ambivalenza: da una parte deve essere sottolineata l’irriducibilità della libertà, per cui l’uomo non può più essere considerato come semplice adeguazione ad un ordine dato, dall’altra parte in tale autoaffermazione l’uomo è esposto al rischio di perdersi, di porre la sua libertà come autoriferimento assoluto, privo di mondo. La considerazione storica della libertà porta Balthasar a escludere ogni sua lettura in chiave ottimistica: l’uomo vive il rapporto con l’altro e con il mondo sempre con il rischio di perdersi. Proprio perché in queste relazioni ne va della sua singolarità, in esse la libertà è realmente in gioco. È qui evidente quella prospettiva drammatica che sarà sempre decisiva per Balthasar: la dinamica temporale della libertà non può essere superata in una dimensione astorica. Essa reclama una salvezza che non ne vanifichi la storicità, ma la riveli come ciò che può essere pienamente vissuto. Non a caso in questo testo troviamo un riferimento che sarà sempre più centrale per il pensiero balthasariano sulla redenzione e sul definitivo: la teologia del Sabato santo, il cammino verso l’ade (149-161). Il Definitivo viene riconosciuto nella vicenda temporale di Gesù, nel compito che Egli realizza, di decidere istante dopo istante la volontà del Padre, fino a fare propria la situazione della libertà distante da Dio. La salvezza è la riconduzione della libertà alla propria storicità grazie alla libertà di Gesù. Riconducendo la libertà di ciascuno a se stessa, l’evento cristologico rende possibile la storia come vicenda comune di esistenze irriducibili. Il tema dell’inferno e della perdizione viene fatto emergere in questa considerazione sulla storia della libertà con due caratterizzazioni che saranno rilevanti nelle opere successive. In primo luogo l’inferno non è da intendersi come luogo, ma come la situazione di separazione della libertà da quei legami, in primo luogo quello con Dio, che la chiamano in causa (sull’inferno come separazione cfr. 141ss.). In secondo luogo il riferimento alla perdizione avviene a partire da quella speranza che tutti siano salvi che Balthasar trova nella spiritualità dell’Oriente cristiano e che troverà espressione in *Sperare per tutti* (Jaca Book, Milano 1988, pp. 136). L’escatologico riguarda l’essere integralmente sé della libertà nel legame con l’altro. La salvezza pensata in chiave cristologica non toglie tuttavia, ma fa essere pienamente il carattere drammatico della libertà e della sua vicenda: «Dopo la vittoria di Cristo anche le espressioni demonologiche del Nuovo Testamento non possono essere interpretate diversamente. L’uomo è quell’essere che, attraverso la libertà e la responsabilità innalzate in maniera inimmaginabile dalla grazia e dalla redenzione, dal fatto che papa Francesco l’abbia assunta a figura-guida del proprio ministero e l’indizione di un anno giubilare ad essa dedicato alimentano l’alta congiuntura di ‘misericordia’ nel cattolicesimo attuale. Nel discorso ecclesiastico, in particolare, la figura vive una stagione di autentica riscoperta. Come per ogni riscoperta, essa porta con sé una ventata di novità e solleva nel medesimo tempo l’interrogativo perché si è aspettato fino ad ora e non ci si è pensato prima. Non solo, ma si constata, con una punta di stupore, che in antecedenza se ne è parlato abbastanza poco: non risulta sia stata messa a tema con attenzione adeguata nella riflessione teologica e nel dibattito ecclesiastico. Ulteriori indagini potranno verificare l’effettiva consistenza di queste affermazioni e introdurre, se del caso, le opportune sfumature, ponendo argini ad ogni enfasi retorica. Una annotazione può essere, peraltro, già avanzata. Capita per ‘misericordia’ quello che accade anche ad altre forme d’agire: di essere, cioè, oggetto di frequentazione pratica più che di teorizzazioni, momento di costume più che tema di disegno teorico. Un vissuto o una pratica recano sempre in sé una idea o, forse meglio, una immagine d’agire, ma per lo più nel modo della percezione e del sentire preriflesso e meno come portato MISERICORDIA un lato è stato liberato dalla signoria del diavolo, ma dall’altro può essere tentato più di prima» (187). Aiuta ad approfondire questi motivi della teologia balthasariana **M. Bergamaschi**, *Performance divino-umana. La concettualità del drammatico nella proposta teologica di H.U. von Balthasar* (Antropologia della libertà 8), Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 340, € 26,00. Egli mette efficacemente in rilievo come la scelta balthasariana di collocare la Teodrammatica al centro della sua opera risponda proprio all’istanza di far valere la dinamica insuperabilmente storica della Rivelazione cristiana come evento drammatico in cui la libertà umana è integralmente in gioco in rapporto con la libertà divina. Bergamaschi sottolinea come il progetto balthasariano sia mosso dalla consapevolezza che la messa in primo piano del dramma richieda una revisione della concettualità teologica, ovvero la ricerca delle categorie in grado di lasciare emergere, senza sclerotizzarla, la irriducibilità della temporalità, la dimensione di definitività che essa ha in quanto temporalità finita. Il linguaggio del teatro, il riferimento al dramma ha esattamente questa funzione: grazie ad esso l’azione è fatta valere come azione, nella sua dimensione evenemenziale, senza essere ricondotta ad una astratta struttura formale che ne vanifica la dinamica. L’incontro effettivo delle libertà va colto nel suo accadere non superato in altro: la Teodrammatica consente a Balthasar di far valere la dimensione escatologica del Cristianesimo evitando quindi le due derive che rischiano di vanificare l’insuperabilità dell’accadere del Definitivo nel tempo finito: in primo luogo l’escatologia tradizionale che pensa il definitivo come ciò che è l’aldilà della dimensione storica dell’esistenza ma anche le varie teologie del futuro che comprendendolo come il Regno che deve venire non riescono a rendere conto di come esso metta in gioco l’esistenza nel presente, chiamandola in causa.