

ESCATOLOGIA

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 storica 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. Jünger, *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** (leiturgia), 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 storicità 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 storico 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 creaturelità dell'esistenza ovvero il suo essere partner di Dio: di fronte a ciò solo

una rappresentazione antropomorfa 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 sua 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 storico corporea 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 storica 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 storica. 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, da 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.

Prof. Giuseppe Noberasco