

Introduzione

Nel XVII secolo il teologo luterano Abraham Calov († 1686) introdusse nell'universo teologico il termine di 'escatologia' (nella lingua greca = *éschaton/a* + *lógos*)¹; un termine che, più tardi, con Karl Gottlieb Bretschneider², assunse il senso di una trattazione specifica e un utilizzo generalizzato.

Con il termine 'escatologia' Calov intese trattare temi come: morte, risurrezione, giudizio, compimento del mondo. In tal senso, il nuovo termine sembrava sufficientemente adeguato e pertinente nell'esprimere i suddetti contenuti teologici. A. Calov ignorava, tuttavia – e non poteva essere diversamente – i problemi che sarebbero derivati dall'introduzione in teologia dell'idea di 'escatologia'.

Le questioni introdotte nella teologia dal concetto di 'escatologia' sono tante e diverse (la storia del trattato ne è testimone); basti pensare che, a tutt'oggi, non vi è un consenso unanime tra i teologi circa il nostro concetto. Di conseguenza anche il trattato di escatologia è soggetto a diverse impostazioni che, al di là della legittima pluralità, manifestano una qualche 'incertezza' di natura epistemologica³, dovuta alla complessità propria della materia. A ciò s'aggiunge la questione relativa alla collocazione del trattato nel globale impianto della teologia

¹ Cfr. A. CALOV, *Systema locorum theologicorum* XII, *Eschatologia sacra*, Wittenberg 1677.

² Cfr. K.G. BRETSCHNEIDER, *Versuch einer systematischen Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe*, Leipzig 1805. Sulla storia del termine 'escatologia', anche J. CARMIGNAC, *Les dangers de l'eschatologie*, in *NTS* 17 (1970-71) 365-390; ID., *Le mirage de l'eschatologie*, Letouzey & Ané, Paris 1979.

³ Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia* 1, *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 22-28.

sistemica; una questione strettamente dipendente dalle convinzioni che vanno a considerare l'escatologia come una dimensione che pervade l'intera teologia⁴ o una disciplina a parte e, in questo caso, il suo rapporto con le altre discipline teologiche. In proposito, oltre le personali convinzioni dei singoli pensatori, molto dipende dalla formulazione dei piani di studio della teologia sistematica all'interno dei percorsi accademici delle facoltà teologiche. Di fatto, i singoli trattati di escatologia proliferano e vanno a collocarsi più o meno in fondo alle diverse collane (è un caso?). Anche il nostro trattato rientra in questa cornice editoriale, in qualche modo consacrata dalla 'tradizione' dei 'manuali' per lo studio. Le questioni relative all'escatologia, insomma, sono tante e diverse e sembrano destinate a rimanere irrisolte, almeno non del tutto. Ma ciò rientra, forse, nello statuto proprio dell'oggetto dell'escatologia.

Oltre le questioni e non indipendentemente dalle stesse, il concetto di escatologia rimanda immediatamente a ciò che è 'alla fine', a ciò che è 'ultimo' e 'definitivo' per l'uomo e la sua storia e per il suo mondo⁵. In tal senso, l'escatologia sembrerebbe rispondere, molto opportunamente, agli interrogativi sul futuro, che risultano essere strettamente connessi all'uomo e all'insieme delle sue personali vicende storiche. L'applicazione è sicuramente corretta se, da una parte, l'escatologia riesce a giustificare comprensibilmente e quindi credibilmente la sua 'pretesa' di dire il 'definitivo', quale superamento radicale e assoluto del 'provvisorio'; dall'altra, se realmente l'uomo considera sensata la domanda sul futuro e se ritiene che possa darsi una risposta vera e quindi rassicurante per sé e per la sua storia e per il suo mondo.

I credenti in Cristo sono fermamente convinti che la suddetta applicazione sia corretta e che costituisca il senso più profondo della loro speranza. La loro vita testimonia, o dovrebbe testimoniare, questa con-

⁴ «L'escatologia non deve vivere in modo parassitario degli altri temi teologici ed assimilare i diversi elementi costruttivi che le vengono offerti dall'esterno, ma dovrà uscire da un modo di vivere regionale, settorializzata in un trattato specifico, e diventare una dimensione più ampia dell'intera tematica teologica, cioè un orizzonte in cui ogni tema viene trattato e verso il quale ogni riflessione indirizzata» (D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978, 265). Cfr. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970, 9-16; W. PANNENBERG, *Teologia sistematica 3*, Queriniana, Brescia 1996, 553-558; K. RAHNER, *Il problema del futuro*, in ID., *Nuovi Saggi IV*, Paoline, Roma 1973, 646-649.

⁵ Alcune accezioni di 'escatologia' in A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, cit., 24-28.

vinzione, nonostante le contraddizioni e i fallimenti sempre possibili. La vita dei cristiani, infatti, non si caratterizza solo e semplicemente per l'appartenenza ad una determinata comunità religiosa, ma anche, e in modo sostanziale e originario, per l'assunzione di un fondamentale compito: l'accettazione dell'esistenza umana nel suo globale significato. Chi crede in Cristo, in altre parole, è un uomo che guarda in faccia la realtà così come essa è e si presenta nella sua globalità; per cui egli è, in qualche modo, obbligato a vedere l'esistenza in tutto quello che essa manifesta, anche ciò che si presenta nella forma della durezza, della tragicità, della pericolosità radicale. L'impegno reale e totale del cristiano avviene in questa esistenza e non in un'altra esistenza ideale.

Questa presa d'atto della durezza dell'esistenza umana non significa rassegnazione. Essa è, invece, come la necessaria premessa per comprendere e accogliere perennemente la promessa di Dio in Gesù Cristo; essa esprime la fondamentale convinzione del bisogno radicale dell'uomo di essere salvato, di vivere in pienezza e nella felicità⁶. Il cristiano, infatti, nonostante l'incertezza dei giorni e l'inquietudine suscitata spesso dagli eventi drammatici della storia, come ogni uomo, è un essere che fondamentalmente vive l'ansia per il futuro e ad esso rivolge la sua interminabile attenzione; un essere che, consapevole della sua finitezza, tende alla pienezza di sé, verso il compimento di tutto quanto significa la sua storia e il suo mondo; un essere che spera la definitività per quanto lo coinvolge in qualità di essere umano⁷. Egli, pertanto, si affida a Colui che ha «vinto il mondo» (cfr. *Gv* 16,33), a Colui che rivela chi è Dio e quello che vuole essere per gli uomini; egli spera in totalità, spera in Dio che promette e garantisce vittoria.

La durezza dell'esistenza trova, poi, una particolare espressione nell'esperienza della morte. Quest'ultima è una realtà drammatica e sommaramente lacerante, ma è inevitabile. Il cristiano, tuttavia, è convinto che tutto ciò che è contenuto nella realtà deve passare attraverso la morte. La croce di Cristo, infatti, è lì che ricorda questa dura, ma sostanziale verità. In questo senso, la crocifissione non può venire compresa e assunta solo quando non è più possibile reggere il peso dell'esistenza. Se così fosse, il cristiano subirebbe la morte. Come ogni sof-

⁶ Cfr. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza 1, Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1990, 25.

⁷ Cfr. V. MELCHIORRE, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, 13-31; J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *L'escatologia cristiana*, Borla, Roma 1996, 25-32.

ferenza, la morte costituisce un segno particolare della vita cristiana, poiché esprime l'intima unione (mistica) del cristiano a Gesù Cristo. Si può dire che è principalmente la croce di Cristo il motivo che sorregge lo sguardo del cristiano, quando impatta con la durezza e la minaccia, con le tragedie e i pericoli che si sperimentano nella vita⁸.

Il riconoscimento realistico dell'incomprensibilità dell'esistenza, alla luce della fede in Cristo, significa la relativizzazione di quanto è dato nello spazio e nel tempo. Il cristiano non assolutizza nulla; la sua condizione storica è tale da fargli assumere pienamente e responsabilmente la realtà; nessuna fuga, nessuna evasione, nessun ricorso ad eventuali diversivi, ma «penetrazione, immersione piena, decisa e paziente, nel solco dell'esistenza»⁹. La vita del cristiano, in sostanza, si caratterizza come vita che non fugge la sofferenza, la minaccia, la morte, ma come vita che, nonostante tutto, si affaccia all'orizzonte aperto dalla speranza, il fecondo dono di Dio in Gesù Cristo che, per la forza dello Spirito della vita, è consegnato ad ogni uomo.

Aprire l'esistenza al dono della speranza costituisce un 'rischio' per chi crede in Cristo. L'atto dello sperare, infatti, comporta intrinsecamente il fattore 'rischio'. Per questo, il cristiano è l'uomo che investe tutta la sua esistenza in termini di abbandono in ciò che è indisponibile qui ed ora. Egli non può verificare nell'oggi il risultato del suo rischiare; egli si fida radicalmente di Colui che gli promette in modo assoluto la pienezza della vita, la realizzazione del proprio essere, la felicità¹⁰. Il cristiano spera l'incontro con l'Assoluto, che gli si relaziona sempre nella modalità del dono. In tal senso, la speranza cristiana, originariamente, più che essere una modalità del cammino storico dell'uomo, è ciò che esprime il modo concreto della relazione con Dio. Essa, in altre parole, dice il fondarsi radicalmente dell'uomo in Dio, che gli si fa avanti come salvezza. Sperando, si comprende ciò che Dio vuole per ogni uomo, per il mondo, per l'intera storia; si accoglie il senso di una promessa che supera le stesse aspettative umane¹¹. «La speranza si presenta quindi come quell'atto, in cui l'Indisponibile si fa avanti come santificatore, come apportatore di benedizione e di salvezza, pur senza

⁸ Cfr. AA.VV., *La croce di Cristo unica speranza*, Atti del III Congresso Internazionale 'La sapienza della Croce oggi' (Roma, 9 gennaio 1995), CIPI, Roma 1996.

⁹ O.F. PIAZZA, *La speranza. Logica dell'impossibile*, Postfazione di F. Donadio, Paoline, Milano 1998, 73.

¹⁰ Cfr. V. MELCHIORRE, *Sulla speranza*, cit., 15-20.

¹¹ O.F. PIAZZA, *La speranza*, cit., 18.

privarsi del carattere di radicale indisponibilità, appunto perché questo avvenire di salvezza viene sperato, ma non aggiogato alla nostra disposizione»¹².

Questa speranza ha un fondamento storico, ha un nome: Gesù Cristo, nel quale Dio si dona al mondo come pienezza assoluta e si rivela continuamente come futuro promesso. Nell'evento storico di Gesù, il Figlio fatto carne, Dio si partecipa all'uomo in modo libero e definitivo e decide assolutamente il suo futuro. Sperare cristianamente è sperare in Gesù Cristo; il modo di relazionarsi di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio assume in Cristo una fisionomia non più superabile; nell'evento del Figlio di Dio, fatto uomo per gli uomini, le promesse sperate sono fissate concretamente e assolutamente; Gesù è la «nostra speranza» (1 *Tm* 1,1), perché la grazia di Dio ha preso stabile e definitiva dimora nel mondo attraverso la sua vicenda storica di incarnazione, morte, risurrezione, dono dello Spirito.

L'evento singolare di Gesù fatto uomo, crocifisso e risorto è la reale condensazione della speranza dell'uomo che crede. Il Figlio obbediente, infatti, cambia irreversibilmente e definitivamente il senso della storia umana. Nel farsi uomo, Gesù entra realisticamente nella trama dell'esistenza, assume la condizione umana con tutto l'aggravio delle debolezze, assapora il non-senso delle scelte fuorvianti, alienanti e inautentiche dell'uomo. La sua umiliazione (*kenosi*) è la sua condizione più propria. Ma l'umanità di Gesù è allo stesso tempo carica di fecondità. Essa illumina il vero significato della storia umana; rivela l'operante presenza di Dio che configura il destino dell'uomo, del suo mondo e della sua storia secondo il suo progetto di salvezza. Così la storia umana diventa lo spazio e il tempo in cui è possibile sperare in un futuro definitivo che trascende ogni aspettativa umana; un futuro garantito dalla forza dell'Amore assoluto¹³. Certo, la storia è anche il luogo in cui la libertà dell'uomo spesso fallisce, stringendolo nella morsa della disperazione; ma nella luce di Gesù, la vicenda umana rimane aperta alla possibilità della sua pienezza salvifica.

La reale condizione umana di Gesù trova il suo compimento nel mistero della Pasqua. Gesù affronta anzitutto la morte; egli non solo

¹² K. RAHNER, *Sulla teologia della speranza*, in ID., *Nuovi Saggi* III, Paoline, Roma 1969, 645.

¹³ «La fede spera fondatamente che questa storia, aperta a una dimensione altra, possa giungere con e oltre la morte a una comunione e a un amore definitivo» (G. COLZANI, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001, 18).

non si sottrae alla sua inevitabilità, ma la comprende secondo le ragioni del suo Dio e Padre. Sulla croce, il Figlio si presenta come l'abbandonato dal Padre, il consegnato alla morte dall'amore del Padre, «che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi» (*Rom* 8,32). Così, egli accetta di sperimentare il non-senso della morte, l'ultimità tragica della condizione umana che pone inevitabili interrogativi e che evoca incomunicabilità e silenzio. Gesù si presenta come «il messia sconfitto» (S. Dianich), che non ha disdegnato di farsi compagno di ogni uomo angosciato e solo di fronte alla morte; anzi ha condiviso fino in fondo la freddezza e l'irrelazionalità del sepolcro, la discesa nel regno dei morti. Ma il Nuovo Testamento annuncia che Colui che è stato crocifisso è stato da Dio risuscitato (cfr. *At* 3,15). I fatti di Pasqua culminano nella risurrezione del Crocifisso e aprono nuovi orizzonti di speranza¹⁴. In questo evento senza precedenti è manifesto come il coinvolgimento di Dio nella vicenda umana ha cambiato il senso del limite, della sofferenza e della morte; e queste, paradossalmente, vengono innestate in un principio di vita. Nel Crocifisso-Risorto è comprensibile il principio di «un nuovo *totum* che annienta il *nihil* totale»¹⁵; il principio del rinnovamento dell'umanità, della storia e del mondo. Nella risurrezione di Gesù è visibile la vittoria di Dio sulle potenze di ogni abisso della storia. Nel Risorto, Dio si rivela non solo come colui che è dalla parte di Gesù, ma anche come colui che è dalla parte degli uomini. Il futuro è realmente dischiuso nella prospettiva del compimento della salvezza universale.

L'esperienza di coloro che credono in Cristo è così segnata dalla speranza; una speranza assolutamente qualificata dall'azione gratuita di Dio, realizzata in pienezza nel suo Figlio Gesù¹⁶. Il cristiano ha il motivo per cui proiettarsi in un futuro che promette definitività e pienezza; egli è un pellegrino verso l'Assoluto, che non attende, ma che viene incontro. Tutto è da 'guardare' e da sperare nella prospettiva di Colui che è morto ed è risorto: «Il Signore è il fine della storia umana, 'il punto focale dei desideri della storia e della civiltà', il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni. Egli è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla

¹⁴ Cfr. G. COLZANI, *La vita eterna*, cit., 27-29; O.F. PIAZZA, *La speranza*, cit., 27.

¹⁵ J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, cit., 203.

¹⁶ Cfr. J. DANIELOU – H. DANIEL-ROPS – J. PIEPER, *La speranza dono e conquista*, Massimo, Milano 1999.

sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti. Nel suo Spirito vivificati e coadunati, noi andiamo pellegrini incontro alla finale perfezione della storia umana, che corrisponde in pieno al disegno del suo amore: 'ricapitolare tutte le cose in Cristo, quelle del cielo come quelle della terra' (Ef 1,10)» (*Gaudium et spes*, 45).

L'escatologia cristiana riferisce, quindi, quanto detto circa il futuro assoluto dell'uomo che crede. Essa, «insomma, non è altro che la pienezza di ciò che la creazione e l'incarnazione hanno cominciato quando Dio ha messo il suo amore e la sua vita a disposizione degli uomini. Dopo Gesù Cristo – uomo e Dio – la vita umana non ha altra pienezza»¹⁷. L'escatologia, in termini più rigorosi, non è altro che la traduzione critica dell'annuncio della fede circa il futuro definitivo dell'uomo e della sua storia e del suo mondo. Tuttavia, questo sapere critico su ciò che è definitivo rimane sempre un sapere provvisorio. «In questa incapacità dell'escatologia si riflette la capacità della stessa teologia in genere. Al carattere di provvisorietà del nostro discorrere sul definitivo risponde il carattere umano di ogni discorso su Dio, la storicità di ogni nostro discorso sull'eterno»¹⁸. Si comprende bene, così, che l'escatologia non è una futurologia, in cui il futuro è scientificamente strutturato in termini di analisi, progettazione e spiegazione¹⁹. L'escatologia è, invece, una teologia che – come afferma K. Rahner – insegna la *docta*

¹⁷ G. COLZANI, *La vita eterna*, cit., 57.

¹⁸ C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis* 11, Queriniana, Brescia 1978, 9-10.

¹⁹ La futurologia si basa sugli elementi conoscitivi (informativi) delle scienze e predice i fatti che devono accadere necessariamente o probabilmente. Da qualche tempo, ad esempio, si avanzano proposte scientifiche circa l'esito finale dell'evoluzione dell'universo, a sfondo pessimista o ottimista: cfr. J. BARROW – F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986, 652-654; A. BENZ, *Il futuro dell'universo*, Queriniana, Brescia 1999; F. BERTOLA, *Il futuro del cosmo: gli scenari terminali*, in G. ANCONA (ed.), *Cosmologia e antropologia. Per una scienza dell'uomo*, Messaggero, Padova 1995, 19-29; J. ISLAM, *Destino ultimo dell'universo*, Zanichelli, Bologna 1988; I. SANNA, *Fede, scienza e fine del mondo*, Queriniana, Brescia 1996.

Il problema del futuro del cosmo è spesso associato al tema della sopravvivenza della specie umana. Si veda, in proposito, la 'curiosa' teoria fisica avanzata da F.J. TIPLER, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la risurrezione dei morti*, Mondadori, Milano 1995. La teologia cristiana, in ogni caso, è chiamata a non ignorare i risultati e le ipotesi delle scienze: cfr. G. COLZANI, *Il futuro del mondo tra processi evolutivi e compimento in Cristo. Per un dialogo tra fede e scienza*, in S. MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, Messaggero, Padova 1997, 281-308; S. MURATORE, *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo: il senso della ricerca*, in ID. (ed.), *Futuro del cosmo*, cit., 11-60; S. ROSTAGNO, *La speranza cristiana interpellata dalle scienze del futuro*, in *RassTeol* 36 (1995) 427-445.

ignorantia futuri: «la fede-speranza nel futuro assoluto del mondo, non solo offerto come possibilità elusibile, bensì promessa immancabilmente e vittoriosamente nel Cristo»²⁰; per cui essa non offre informazioni concrete sul futuro.

L'escatologia cristiana, in quanto fondata sull'evento globale del Cristo, è un discorso su quel futuro che già oggi si può sperimentare. La vicenda pasquale di Gesù, infatti, anticipa nella storia presente l'evento del compimento definitivo. «Il criterio escatologico è un dato teologico che richiama non alla alienazione o a un'extra-storia, ma in forza del suo essere adempimento della storia, è anche una reale presenza in essa. Se infatti l'escatologia definisce l'intera storia come realtà penultima, è anche vero che essa postula e fonda la prolessi, l'anticipazione parziale e kenotica, ma vera, dell'adempimento finale»²¹. La storia presente, cioè, sperimenta già nel mistero di Cristo, morto e risorto, la vittoria sul male e confida prospetticamente nel superamento definitivo di quanto ostacola la pienezza. Anche la morte umana, in questa luce, non è l'ultima parola. «Il Dio di Gesù ha mostrato se stesso vincendo la morte di colui che si è identificato con gli sconfitti dal male, quello radicale, che è la morte nella sua figura più orrenda, quella del rifiutato; e costui mostra se stesso come Cristo dischiudendo il 'paradiso' anche a chi muore con lui e lo invoca come possibile salvatore»²². La morte umana, in tal senso, ha un significato escatologico trasparente; una evidente relazione al futuro definitivo. Quest'ultimo si manifesta compiutamente con la parusia di Gesù Cristo, in cui l'uomo, la sua storia e il suo mondo trovano la totale configurazione al suo corpo glorioso e quindi la loro definitività escatologica.

L'escatologia cristiana qui proposta è la riflessione sistematica su

²⁰ K. RAHNER, *Il problema del futuro*, cit., 646.

²¹ P. GIANNONI, *Sulla necessità del termine 'prolessi' in un discorso sul futuro*, in S. MURATORE, *Futuro del cosmo*, cit., 390. L'autore continua: «In verità l'escatologia non depotenzia il presente, né giustifica deviazioni utopistiche, ma dà un valore altissimo al presente. L'esortazione alla attenzione ai segni dei tempi (cf. *Lc* 12,54-57) e il tema evangelico della vigilanza, nel loro senso forte (appunto prolettico) portano al dovere di fare dell'oggi e nell'oggi la *parousia* dell'ultimo, come prolessi. Se, per esempio, l'azione finale di Dio è 'asciugare le lacrime' (*Ap* 21,3-4; cf. *Is* 25,8ss. e *Mt* 25,31-48), ogni volta che si asciuga una lacrima, in qualsiasi maniera e per opera di qualsiasi ciò avvenga, giunge l'*eschaton* come prolessi» (*ibid.*).

²² G. CANOBBIO, *La fine della storia: tra escatologia e apocalittica*, in A.N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2000, 332.

quanto è sopra abbozzato e muove nella direzione metodologica indicata dal concilio Vaticano II (*Optatam totius*, 16). La condensazione sistematica è preceduta, quindi, dall'analisi della globale tradizione cristiana, che dal mondo biblico giunge sino all'età contemporanea.

Lungo il percorso della riflessione vengono suggeriti dei *temi di studio*, con lo scopo di completare la proposta contenutistica offerta nei diversi capitoli che compongono il volume. A questi temi s'accompagnano alcune *tracce di approfondimento*, che mirano all'acquisizione più ampia di titoli strettamente connessi ad ogni singolo capitolo. Si tratta, nel complesso, di un suggerimento metodologico, che non è strettamente indispensabile, ma che risulta, comunque, funzionale alla proposta del 'manuale' di studio.