

ORAZIO FRANCESCO PIAZZA

STORIA ED *ESCHATON*
LA «PROSPETTIVA» ESCATOLOGICA CRISTIANA

Premessa

La ricorrenza del 750° della morte di Bonaventura si offre come opportunità per riportare alla comune attenzione uno dei cardini del suo pensiero teologico: la rilevanza del tema della storia nella dinamica salvifica. Come possibile ricontestualizzazione, si potrà centrare la riflessione sul senso della prospettiva escatologica cristiana quale condizione costitutiva nel leggere il presente, desideroso di pienezza, nell'orizzonte della sua destinazione definitiva e compiuta. Infatti, come sottolinea Lessing, solo il conoscere la destinazione del viaggio consente di orientare e organizzare il cammino (*Offenbahren ist Orientieren*). A margine degli studi sulla dote escatologica di Bonaventura, certamente feconda di spunti, si sviluppa questa breve riflessione che mira a rilevarne alcuni elementi di evidente attualità, traendo spunto dallo studio sulla *Teologia della storia in Bonaventura*, di Joseph Ratzinger¹, e dal focus tematico sulle realtà ultime offerto in «Doctor Seraphicus»².

È necessario partire da un assunto ineludibile: la storia non è la cornice del quadro salvifico; è la trama della tela in cui si rivela il disegno «della salvezza che ha la sua origine (*egressio*) in Dio creatore e il suo senso nel ritorno (*regressio*) a Dio»³. La storia, contesto vitale in cui si sviluppa il dinamismo salvifico «muove verso il suo fine, che è compimento in Cristo, secondo un orientamento e un ordine che per il credente sono manifestati anche dai segni dei tempi; una storia dunque quella di Bonaventura che è strutturata come la sua metafisica: *de emanatione, de exemplaritate, de consummatione*»⁴. In questo dinamismo tensionale è decisiva la centralità

¹ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, trad. it. di A. Montelatici, Edizioni Porziuncola, Assisi 2008.

² Cfr. gli studi in argomento che specificamente caratterizzano l'alveo in cui scorre questa riflessione: A. GHISALBERTI, *L'escatologia storicizzata in Gioacchino da Fiore e Bonaventura da Bagnoregio*, in *Le realtà ultime. La vicenda umana e mondana oltre la storia nel pensiero di Bonaventura*, a cura di L. Mauro, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2023 («Doctor Seraphicus. Atti del Centro Studi Bonaventuriani di Bagnoregio», LXVIII), pp. 3-18, in particolare per noi le conclusioni in pp. 16-18; V. BATTAGLIA, *L'escatologia nella riflessione teologica contemporanea. Percorsi di ricerca*, ivi, pp. 123-133.

³ J. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 36.

⁴ A. GHISALBERTI, *L'escatologia storicizzata in Gioacchino da Fiore*, cit., p. 94.

di Cristo, «che Bonaventura non riduce a un semplice punto di passaggio tra diverse età, ma che rispetta nella sua definitività: Cristo è inizio, centro e fine della storia; egli opera la salvezza nello sviluppo storico, portandola nascostamente al suo compimento»⁵. Dunque, nel voler centrare l'attenzione sulla tela, trama in cui storia e salvezza si intrecciano, la prospettiva escatologica cristiana diviene il punto di vista privilegiato «per capire quella complessa trama di relazioni, all'interno di un cosmo ordinato, di cui per Bonaventura si intesse la storia»⁶. Per focalizzare oltremodo la rilevanza delle sollecitazioni bonaventuriane, desidero approfondire personali riflessioni già offerte in vari saggi⁷, facendo specifico rimando alle dinamiche in atto nel nostro contesto sul rapporto presente futuro.

1. *L'istante e la pretesa del definitivo*

Nella post- o tarda modernità emergono vari tentativi di risposte alle ambigue questioni dell'oggi, che, malgrado tante suggestive ipotesi, risulta comunque frammentato, contraddittorio e conflittuale. L'esaudimento delle attese, personali o indotte, costituisce, quindi, il cuore di una strategia tesa soprattutto a sciogliere il nodo problematico del quotidiano. Per questo, più che un futuro lontano, seppur qualificato da allettanti promesse di inesauribile pienezza, assume assoluta rilevanza il presente, contesto inderogabile in cui si cerca di rispondere alle urgenze della vita e dove si vuole produrre, anticipando la condizione paradisiaca dell'esaudimento, una possibile soluzione positiva di tutta la vicenda umana.

Con la strategia dell'anticipazione (escatico), che con i mezzi del possibile (scienza-tecnica-economia) vuole realizzare nell'oggi quanto è promesso in un futuro compimento di pienezza (eternità), si consolida uno stile di vita sempre più pragmatico e profano. Un pragmatismo incentrato su progettualità umane sicuramente quantificabili e di cui si possono valutare, controllare, strumenti e risultati; una profanità che si traduce nel voler vivere, con l'impegno della sola integrità etica, in un mondo senza ulteriorità e Trascendenza, dove l'uomo può essere, per sé stesso, fonte e prospettiva delle proprie azioni e aspirazioni. Dunque, dalla fiducia incondizionata nelle possibilità future ed eterne si approda alle rive dell'istante, qualificato da attese controllabili e prossime. Si afferma, così, la progettazione di un presente a corto raggio, caratterizzato da condizioni che esigono immediati, positivi esaudimenti (presentismo) e qualora, in esso, dovesse prospettarsi una qualche ulteriorità, questa rimane ancorata esclusivamen-

⁵ Ivi, 81-82.

⁶ Ivi, 82.

⁷ Cfr. per uno sguardo sistematico, O.F. PIAZZA, *adv.* «Escatologia», in *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof e S. Dianich, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 536-576.

te nel qui dell'istante. Avviene una decisiva riduzione dell'orizzonte della storia e si concretizza una contrapposizione tra il tempo presente e quello di un futuro compimento.

Nel primo caso, lo sguardo dell'uomo si restringe nell'adesso, sganciandosi decisamente dalla prospettiva del compimento definitivo della storia (eternità), valutata, per la sua distanza, come insignificante o irrilevante per le urgenze più prossime. In questa particolare ottica divengono ancora più attuali e suadenti le parole di Gabriele D'Annunzio: «Una tale sete di vivere è simile al bisogno di morire e di eternarsi. In certi giorni io ho saputo come vissero gli uomini prima che Prometeo indebolisse i loro cuori ponendovi le cieche speranze. O discepolo ignoto, se vuoi che i tuoi giorni siano pieni, guardati da quelle molli compagne che s'interpongono perché tu non forzi ciascun attimo a darti subito ciò che porta»⁸.

Nel secondo caso, la contrapposizione fra presente e definitivo compimento consolida una ambiguità di fondo: l'eternità è considerata come tutt'altra cosa rispetto alla vita storica, per cui solo alla fine di questa vita inizia la "realtà eterna". Vita storica e vita eterna sono poste su due piani del tutto diversi e giustapposti. È, in tal modo, «offuscato se non addirittura scomparso nella nostra cultura l'orizzonte escatologico, l'idea che la storia abbia una direzione, che essa sia incamminata verso una pienezza che va al di là di essa. [...] C'è, quindi, la tentazione di dilatare il tempo presente – a viverlo – come tempo del soddisfacimento dei bisogni»⁹.

In questa artificiosa riduzione è nascosto il sottile e illusorio tentativo di cancellare quella naturale e ineludibile relazione tensionale tra presente e futuro, tempo ed eternità, attesa e compimento, cammino e destinazione che, di fatto, qualifica la vita stessa dell'uomo. Si vorrebbe, con lo studio d'ogni mezzo (τέχνη-tecnologia), che presente e futuro interagiscano senza angoscienti contraddizioni, ma, perché questo possa accadere, bisognerebbe che il futuro fosse presente, senza cessare d'essere futuro: un assurdo, questo, dal quale soltanto l'eternità può guarire. Così, la ricerca dell'istante assume la forma, per un verso, la forma indaffarata del Prometeo manageriale e febbrile e, per l'altro, quella dello stile dell'ironia, dell'evasione e del divertimento (*di-vertere*, cambiare direzione). In realtà, a tutta e palese evidenza, malgrado le possibili produzioni illusorie, il presente cade in balia delle molteplici e frammentarie verità, naufragando facilmente nel mare dei tentativi di incerte neutralità. Si vuole vivere l'attimo avendo nel cuore il desiderio del definitivo; non si riesce a cancellare, anche nell'esperienza dell'immediato esaudimento, quella sottile ansia o rimando (nostalgia) che richiama, anche nell'istante, la condizione di una

⁸ G. D'ANNUNZIO, *Il compagno dagli occhi senza cigli e altre Faville del maglio*, a cura di G. Ferrata, Mondadori, Milano 1976, p. 28.

⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, n. 2.

pienezza che va oltre l'effimero e il contingente: ogni realizzazione, seppur soddisfacente, non ha il volto del definitivo; rileva in sé un istinto di ulteriorità e di perennità che esige, comunque, l'orizzonte di un definitivo esaudimento. «L'eternità è un futuro che, senza cessare di essere futuro, è tuttavia presente. Eternità è un oggi che è però consapevole di essere più che un oggi»¹⁰. In questa nostalgia di compiutezza definitiva matura la frenesia del consumo e della proposta di continue novità: ma, in esse, più che il compimento si profila la continua affermazione del provvisorio, del fugace e dell'effimero.

2. *L'istante e le possibili prospettive dell'eterno*

Tale condizione, dell'*homo faber sui e consumens* produce una lenta e progressiva decodificazione di ogni forma di ulteriorità e di trascendenza. Mentre si teorizza il primato assoluto di un'etica umana, segno di un umanesimo nuovo e vitalista che si proclama trascendentale, allo stesso tempo, si rileva l'impossibilità di annullare la relazione strutturale, per la questione del senso, tra dimensione del sacro e fine ultimo dell'uomo e del creato. Una duplice via tracciata, per un verso, sulla base dell'umanizzazione del divino che, in nome della coscienza, va di pari passo con laicizzazione del sacro e con l'individualismo; per l'altro verso, su quella della divinizzazione dell'umano, attraverso la proposta di valori forti quali il solidarismo e l'umanitarismo. Il divino, così, si coniuga come universo sociale e politico; l'umano e il trascendente vanno sempre più assimilandosi; il senso della vita non è ricercato in una trascendenza verticale o ascensionale, ma solo orizzontale e dal carattere esclusivamente storico. Sono i lineamenti del disincanto del mondo. Su questa direttrice si articolano alcuni specifici contesti che propongono una escatologia senza Dio, con la pretesa del trascendimento orizzontale della storia. In linea alquanto essenziale, si possono delineare alcuni sentieri che ne rappresentano il tentativo.

Sentieri filosofici - Ciò che maggiormente occupa i pensieri dell'uomo, e ne determina atteggiamenti e scelte, è la soluzione del senso della sua vita e la realizzazione del suo profondo significato. Due piani che inevitabilmente si richiamano reciprocamente, non senza conseguenze: quello del mondo della vita, con tutte le sue complessità, e quello del senso che la storia assume nella condizione personale, sociale, universale e cosmica. La prospettiva escatologica risulta decisiva per comprendere e valorizzare la relazione-tensione fra questi due piani, ma, da questi, eredita anche radicali oscillazioni tra possibilità e chiusure, tra ottimismo e pessimismo, tra accettazione ed esclusione di uno dei due piani. Si evidenziano tre grandi

¹⁰ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione* [1981], a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 241.

filoni di pensiero che caratterizzano questa condizione. Lo stoicismo, che sostiene, in linea con una definitiva destinazione dell'uomo, la necessità di giungere alla ἀπάθεια, cioè alla totale assenza di passioni. È la "mistica del consenso", l'armonia con il cosmo che si concretizza nella semplice capacità etica di affrontare e sopportare il peso delle vicende storiche. Questa forma di escatologia etica assume il volto del realismo politico, della saggia rassegnazione alla necessità (ἀνάγκη), della consapevolezza scientifica. Un secondo filone, che si configura come futurologia, esprime il trionfo del metodo della estrapolazione. Una sicura fiducia e un concreto ottimismo possono scaturire solo dalla capacità di commisurare l'azione sul futuro, frutto della programmazione e della pianificazione del presente. In questa linea si profila all'orizzonte l'ottimismo della Intelligenza Artificiale. Infine, quello nichilistico che, eliminando ogni possibile referenza valoriale, assume i lineamenti del disincanto ed esprime, anche nella violenza, il desiderio irrefrenabile di adeguare la realtà alle proprie attese.

Questi sentieri offrono un quadro escatologico, decifrabile come trascendenza orizzontale, che assume i contorni del perfezionamento etico (Kant) o della ragione riconciliatrice (Hegel); che manifesta il dinamismo tipico delle forme utopiche e sociali di una società senza classi (Marx), della mediazione tra messianismo e rivoluzione (W. Benjamin), dell'utopia del regno di riconciliazione tra uomo, società e natura (E. Bloch) o che si identifica nella ricerca dell'attimo, dell'eternità nell'istante (F. Nietzsche); o, infine, che critica l'individualismo borghese e gli autoritarismi collettivistici (E. Mounier), incamminandosi in una via mistica dai risvolti culturali (Ch. Péguy, L. Bloy, P. Claudel, M. Delbrêl, A. Solženicyn o anche Edith Stein, Simone Weil, A. von Speyr, M. Bulgakov, N. Berdjaev, Th. Merton). Sono sentieri che cercano una risposta immediata e concreta, capace di realizzare le attese dell'uomo non tanto in un futuro lontano, ma nel presente, qui ed ora, in particolari e ben circoscritti ambiti della vita.

La scienza: tra futurologia ed escatologia? - Il nostro passaggio epocale, segnalato e caratterizzato da vari e distinti modelli culturali, sembra attestarsi soprattutto sulla direttrice scienza-tecnica-informatica. Il Concilio stesso evidenzia questa radicale modificazione (GS 5, 62). Si profila un insieme di credenze, valori, tecniche, che servono per interpretare fenomeni personali, sociali e cosmici, e per poterli ricondurre a fini prefissati. È, di fatto, codificato il cambiamento di rapporto con la storia: può essere letta interamente al presente. Inoltre, nelle varie scienze empiriche, lo scienziato non si preoccupa più soltanto di ricercare e di spiegare come è fatto il cosmo; si pone anche la domanda, in genere riservata ad altre scienze (in particolare filosofia e teologia), del perché si è realizzato proprio nel modo osservato. È un atteggiamento che, per il progressivo miglioramento della comprensione fisica del cosmo, sfocia nella convinzione di una possibile e attendibile prefigurazione del futuro del mondo; è l'enunciazione del principio antropico. L'universo, complicato e raffinato laboratorio, è in-

trinsecamente orientato (τρόπος = direzione) alla produzione-emergenza dell'uomo (ἄνθρωπος). Sembra che tutto sia «programmato perché la vita intelligente possa venire all'esistenza a un certo punto dello sviluppo dell'universo, in quanto l'universo stesso, con le sue caratteristiche e leggi, s'incarica di adempiere le innumerevoli e delicatissime condizioni di possibilità per questa emergenza»¹¹. È la prefigurazione degli scenari terminali che, sia nella formulazione di un universo in contrazione (finito nel tempo) o in quella di un universo in espansione (infinito nel tempo), mostra tutta la sua forza valutativa e precognitiva. Un modello di pensiero che non solo è capace di condurre con forte aderenza un'adeguata analisi dei processi cosmologici e biologici della vita, ma ne porta in superficie la soggiacente finalità e motivazione, come evidente e inconfutabile¹². Ma questa conclamata centralità della scienza, come futurologia, non risolve la questione: le relazioni matematiche della realtà fisica non sono in alcun modo trascendenti, non sopiscono l'ansia di Supremo e sono solo un altro aspetto dello stesso mondo fisico¹³.

Permangono evidenti sia la tensione tra l'euforia per i risultati pratici delle innovazioni e delle possibilità tecniche, sia il timore per l'applicazione delle scoperte nei vari campi della vita. A questi due atteggiamenti si contrappongono da un lato, il bisogno di trovare certezze e assicurazioni che abbiano comunque il valore della trascendenza; dall'altro, il senso di palese insicurezza di fronte all'insufficienza di modelli di sacralità che sembrano incompatibili con la razionalità propria della scienza. L'enfasi di una scienza, che presenta pretese totalizzanti, si va frantumando nella tangibile impossibilità di dare un senso definitivo a quanto essa mostra di sapere o di poter realizzare.

La tecnologia come "escatico" - Come nella sfera della scienza anche nell'applicazione tecnologica questa aporia manifesta tutta la sua crudezza. La potenza e le capacità tecnologiche consegnano il carattere di anticipazione-trascendimento (escatico) del desiderio di salvezza o del bene sperato, fruibili solo in un lontano futuro promesso. L'uomo, attraverso la tecnica e la telematica, può consegnarsi a una dimensione (cyberspazio) che sfugge alle ristrettezze e ai limiti del tempo e dello spazio storico; conquista una sorta di immortalità e di onnipotenza, che però può utilizzare, in

¹¹ Si vedano i vari tentativi di dialogo più o meno riuscito: Roberto Grossatesta, maestro di Ruggero Bacone, cerca per primo una linea di conciliazione tra scienza e teologia con la redazione di una cosmologia matematico-cristiana. Galileo, attore della lotta epistemologica per il diritto di descrivere il cielo, rende evidente il potenziale conflitto tra fisici e teologi. Al contrario, Newton indica la strada per una relazione reciprocamente vantaggiosa. La fisica della prima metà del Settecento, lungi dal rendere superflua la teologia, la alimenta proprio nella sua forma più letterale e dogmatica.

¹² Cfr., per queste considerazioni, M. WERTHEIM, *I pantaloni di Pitagora. Dio, le donne e la matematica* [1995], trad. it. di A. Della Volpe, Instar Libri, Torino 1996.

¹³ Cfr. T. SIEROTOWICZ, *L'uomo post-moderno e la sua cultura*, «Il Nuovo Areopago», 15 (1996), p. 13.

modo apparentemente esaustivo, solo in questo mondo parallelo e virtuale. Se da un lato sembra poter sfuggire al proprio limite, configurando una dimensione compiuta, in realtà è anche condannato a rimanere nella virtualità e a eternare quella stessa finitudine reale che crede di sconfiggere. La virtualità escatica è ottimista. Costruisce un nuovo modello escatologico, delineando una nuova immagine di uomo, soggetto vivente nell'immagine (ologramma), capace di intervenire, da creatore, nel cuore della stessa vita. È l'ambivalenza di una escatologia tecnica intesa come sogno totalizzante e come rinnovata fuga dal mondo. Questa nuova via riconsegna la condizione umana ad un'altra ambiguità da chiarire: quella in cui l'uomo ritiene di poter essere, contemporaneamente, malato da guarire e medico guaritore. Se è vero che la scienza e la sua trasposizione tecnologica sono una immediata risorsa di salvezza in tanti problemi particolari e concreti (tecnologia buona), è ancor più vero che tale possibilità, centrata esclusivamente sull'uomo, non può pretendere di esaurire anche il senso stesso, pieno ed ultimo, di ogni sua attesa. L'escatologia tecnologica, in definitiva, senza sostanziali ulteriori aperture, rischia di incatenarsi sempre più alla montagna della sua supposta potenza, legandosi alla roccia delle sue conquiste, fino a diventare una cosa sola con esse.

L'escatologia delle nuove sacralità - Gli scenari descritti, nella loro nativa motivazione, sembrano creare ciò che manca all'uomo e al mondo. Tendono a produrre il novum necessario¹⁴ per rispondere ai limiti e alle conflittualità che, nel contesto di tanta potenza, risultano però ancor più inaccettabili e indecifrabili. L'oscillazione tra fiducia e disillusione sembra presentare un soggetto umano indebolito, collocato nella frammentarietà e orfano di trascendenza, che cerca di fondare su valori condivisi il senso della sua storia individuale, sociale e cosmica. Il bisogno di perfezione come armonia universale, che connette anima e cosmo in una totalità compiuta, assume un nuovo volto e genera modelli sacrali alternativi a quelli tradizionali. Come per la scienza, anche in queste esperienze del sacro si va articolando un nuovo rapporto tra divino e umano, tra ragione e spiritualità.

I paradigmi di questa sensibilità trovano fondamento nel tentativo di dare una risposta agli esiti deludenti della contrapposizione tra fede e ragione, tra scienza e fede, tra spiritualità e razionalità empirica. Ai maestri della secolarizzazione e del sospetto, che avevano reso orizzontale la trascendenza, corrispondono, nell'esigenza di riconquistare uno spazio perduto, nuovi modelli di sacralità. In una successione impressionante, questa nuova visione del mondo si va caratterizzando, nell'arco di un trentennio, attraverso varie forme che rispondono a un comune denominatore: il desiderio di liberazione dagli ambiti angusti e limitanti della storia, sempre più segnata da frammentarietà e angosce, e il bisogno di evocazione di per-

¹⁴ Cfr. S. NATOLI, *La metamorfosi dell'idea di salvezza nell'età moderna*, «Religioni e Società», 6 (1988), pp. 7-16.

dute armonie personali, comunitarie e cosmiche. Alle attese messianiche e utopiche di un processo di realizzazione piena del mondo, nella giustizia e nella pace sociale, fanno da contrappeso frustrazione e indifferenza, effetto delle crisi economiche e sociali. Prendono, pertanto, forma nuovi itinerari di fuga dal mondo, che, al di là delle immense possibilità tecniche, appare per i più votato a una sicura apocalisse. Queste nuove sacralità, che talvolta non richiedono grandi sforzi personali o la responsabilità di un impegno diretto nei problemi dell'uomo e del mondo, mostrano come possibile il realizzarsi delle attese e l'esperienza armonizzante di una condizione paradisiaca. È il caso delle comunità neorurali che offrono quella dimensione di fratellanza rimasta, nei fatti, incompiuta¹⁵. Al fallimento del sogno di un mondo migliore, si sostituisce la scelta della realizzazione degli ideali personali, non necessariamente rapportati ai bisogni dell'umanità, spesso in opposizione al mondo. Nell'angustia di un futuro problematico, nella fragilità della società del benessere e nell'inaridimento tecnocratico, trova facile riscontro il clima di amicizia e di armonia offerto dalle religioni orientali e una visione escatologica rassicurante, circa la salvezza per il singolo, suggerita da numerose sette¹⁶.

Con una intensiva utilizzazione dei media si diffonde una cultura che ha come meta l'esaudimento e la soddisfazione, a tutti i costi, dei desideri individuali; fonte di una emozionalità che certamente produce commozione, ma non trasforma in alcun modo il vissuto. L'uomo del consumo, soffocato dalle ragioni funzionali di crescita economica, cerca esperienze che riducano l'ingerenza massificante della civiltà tecnologica e insegue le contemplazioni di un mondo che, superando la conflittualità del presente, possa donare vitalità e pienezza. Dopo il disincanto provocato dal fallimento delle utopie, la società tecnico-scientifica ricorre, come stratagemma, a ogni mezzo pur di sanare l'angoscia del vivere. Si diffondono, acriticamente, le vie interiori di stampo orientale, dal carattere mistico-affettivo e dai raffinati percorsi di tipo gnostico ed esoterico, e la paradossale, febbrile e spesso irrazionale moda delle divinazioni e magie.

Il fuggire dal mondo, rientrando in sé stessi, sembra aprire varchi che permettono di recuperare spazi perduti e di sopire ansie divenute insopportabili. È la svolta della conoscenza gnostica praticata nelle psico-sette che, attraverso percorsi di tipo psicoanalitico sperimentale, propongono la conoscenza psicologica della propria interiorità, come ideale di liberazione dalle forme ansiogene; o in quelle sette di tipo magico-esoterico che, mediante l'evocazione di energie salvifiche nascoste e riservate solo a pochi, offrono una vera interpretazione e conoscenza del mondo e di sé stessi. È

¹⁵ Cfr. D. LÉGER, B. HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Centurion, Paris 1983.

¹⁶ Cfr. *I nuovi movimenti religiosi non cattolici in Italia. L'Ecclesiologia della Chiesa e delle Sette*, a cura di Gruppo di ricerca e di informazione sulle sette (GRIS), Elle Di Ci, Torino 1987.

una visione dal carattere mistico, ma senza Dio, che alimenta il bisogno di un'alternativa al mondo tecnologizzato, aprendo varchi per costruire il nuovo mondo, incontaminato e senza problemi, attraverso una via di progressiva purificazione.

Nell'ambito di un evidente sincretismo spiritualista, due fenomeni hanno assunto, in simbiosi, rilevante spessore e consistenza: la neo-gnosi e il *New Age*¹⁷. L'importanza di questa dolce cospirazione¹⁸ è nella sua offerta: la personale armonizzazione psicologica, sociale e culturale. La prima si rivolge alla fascia intellettuale della società; la seconda, è impegnata nella divulgazione delle categorie necessarie per questa transizione, rivolgendosi alle nuove generazioni e a quanti cercano di realizzare un mondo migliore, includendo anche filoni di spiritualità cristiana, ma riducendone significato e portata¹⁹. Ricerca di ampliamento della coscienza umana, apertura a forme di esperienza "mistica" e tecniche, tra le più variegate e diffusi, sono i pilastri di questo percorso unicamente centrato sull'uomo. Una sintesi di psicologia, fisica, biologia, sociologia, coniugata facilmente con magia, astrologia e parapsicologia; un tentativo per ritrovare la dimensione del perduto rapporto tra fede e ragione, tra divino e umano, tra fede e scienza²⁰. È il punto di svolta²¹ che unito sul piano filosofico al teorema neognostico, religiosi senza Dio, riprende la sempre insorgente domanda di senso (diffusione dell'occultismo), senza però eliminare il grave pericolo della iper-credulità irrazionale (superstizioni).

Si elabora una spiritualità con paradigmi scientifici legati a riedizioni di forme sacrali pagane, lasciando immutata la possibilità, per l'uomo, di gestire in modo autonomo la risposta alle sue eterne questioni. Una via psico-socio-culturale che, con la psicologia transpersonale, ricerca la felicità come liberazione dello slancio vitale dello spirito (S. Grof); con il *Tao*

¹⁷ Cfr. M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993.

¹⁸ Cfr. per questo problema J. VERNETTE, *Che cos'è il New Age* [1992], trad. di M. Introvigne, SugarCo, Milano 1993; ID., *Il New Age. All'alba dell'era dell'Acquario* [1990], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992. l'ampio e acuto studio di P. VANZAN, *Contestualizzazione socioculturale e discernimento teologico-pastorale del "New Age"*, in *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, a cura di E. Fizzutti, LAS, Roma 1996, pp. 55-101.

¹⁹ È l'urgenza «della ricerca spirituale per la conquista della pace interiore, e l'importanza di scoprire l'altro mondo, il mondo dello spirito, della Divinità, della grazia, dei segni divini, della preghiera». È il segno del bisogno a tutti i costi del nuovo; ma di un nuovo che tradisce la verità stessa della fede a cui si fa riferimento. Sono le considerazioni di F. CASTELLI, *Dal New Age a un cristianesimo "rinnovato". L'ultimo romanzo di Paulo Coelho*, «Civiltà Cattolica», 148 (1997) 1, pp. 444-451: 444.

²⁰ Si veda lo studio di A.N. TERRIN, *Dio nella «New Age» e nella sensibilità contemporanea*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Dio, mondo e natura nelle religioni orientali*, a cura di G. Canobbio, Edizioni Messaggero, Padova 1991, pp. 105-149, dove l'autore sottolinea la posizione di questo movimento, che giudica il Dio della rivelazione cristiana, fin troppo storico, definito e personale.

²¹ Cfr. F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, cultura e società emergente* [1982], trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1984.

della fisica (F. Capra), fautore di una visione olistica (armonia del cosmo), fa scaturire la salvezza dalla conoscenza delle leggi dell'universo e attraverso l'autoanalisi (*channelling*); con la religione senza Dio, auspica una transreligiosità universalistica, per costruire una nuova società in cui il divino corrisponde alla legge dell'autorganizzazione dell'universo (H. Mynarek e V. Laszlo). Con questo desiderio di armonizzazione, personale e cosmica, si attua la concreta ratificazione della dissociazione tra fede e comportamento etico; una frattura, all'interno della stessa sensibilità spirituale, che si traduce in rarefazione degli elementi fondamentali dell'esperienza cristiana. Sotto nuova forma, si ripresenta un pendolarismo antico: il tentativo di legittimazione etica di un'azione sociale che si faccia carico delle situazioni critiche della società tecnocratica; e, all'opposto, un riferimento religioso che assume sempre più connotazione culturale e che si caratterizza, «nelle varie situazioni di vita, per una debole capacità di informare le diverse circostanze dell'esistenza»²². In questi contesti, pluralistici e complessi, la specifica connotazione cristiana dell'escatologia si pone come proposta dai tratti irriducibili, critici e certamente determinanti.

3. *Il presente nella prospettiva critica dell'escatologia cristiana*

Per meglio valutare la ritrovata coscienza della rilevanza del presente, tra ἔσχατον e storia, è necessario ritornare alla concezione in cui presente e futuro sono nettamente distinti e incomunicabili. La tradizione cristiana, tralasciando la concretezza della speranza messianica di un futuro per la terra, ne aveva spostato il baricentro nell'aldilà. Era divenuto impellente, per un'esatta valutazione del suo senso, il bisogno di recuperarne il rapporto esistenziale con la storia. «Senza un'escatologia cosmologica non si può affermare l'esistenza escatologica dell'uomo»²³. La fede cristiana deve annunciare il futuro promesso da Gesù Cristo; «non l'eternità del cielo, ma il futuro di quella terra, su cui si innalza la sua croce»²⁴. La riscoperta di questa prospettiva conduce a un nuovo rapporto, libero e critico, tra ἔσχατον e storia rendendo possibile rilevare eventuali riduzioni, a puro valore etico, del senso ultimo dell'azione umana nel mondo. Infatti la storia, in quanto è ricentrata nella sua prospettiva escatologica, esige un riferimento a un'ultima Parola che non tanto l'uomo, ma solo Dio, alla fine, potrà per tutti e per sempre pronunciare. La storia, in questo dinamismo, non può essere *fuga mundi*, frutto di una κρίσις che spinge ad allontanarsi dalla realtà, né può avere senso solo come soluzione storica che esige effetti gratificanti e

²² Cfr. F. GARELLI, *Tra secolarizzazione e nuova domanda di religiosità*, in *Vita religiosa e nuova religiosità*. Atti delle giornate di studio CISM, Editrice Rogate, Roma 1991, p. 18.

²³ Così J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana* [1964], trad. it. di A. Comba, Queriniana, Brescia 1971, p. 66.

²⁴ Ivi, p. 14.

pacificatori da vivere nel presente. È, piuttosto, provocazione che immette in un atteggiamento tensionale che raccorda il presente alla meta futura, ma che, in ragione di quella mèta, orienta e struttura questo presente in una progettualità che contesta ogni riduzione o chiusura.

L'escatologico, come dottrina e come atteggiamento esistenziale, è segno di un complesso e articolato dialogo tra trascendenza e storia sul senso pieno e definitivo dell'esistenza: non pone ai margini della vita; al contrario, la investe in ogni sua espressione. In quanto trova la sua radice e il suo oggetto nella fedeltà di Dio, definitivamente manifestata nella storia del Figlio, si rivolge all'oggi dell'uomo e rende il presente profezia operosa; inizio del compimento definitivo. Al tempo stesso, rimanda a un approdo che solo nel momento ultimo del compimento in Dio, si potrà dire finalmente ed esaustivamente raggiunto. Questa prospettiva, spazio di libertà e di relazione, non ha, così, un oggetto (cose ultime) indefinito e indecifrabile, ma si identifica in una vicenda personale che ha un nome e un volto: Gesù Cristo, crocifisso e risorto, il cui ritorno parusiaco riconsegnerà la storia alla vita di comunione trinitaria. In lui, Dio, rivelandosi come affidabile e fedele alla parola data, inaugura, nella storia, il tempo ultimo. In lui, le realtà finali (ἔσχατα) divengono, nel cuore della storia, dimensione definitiva e ultima (ἔσχατον), fino a identificarsi nella relazione personale con il Cristo (ἔσχατος) e, attraverso la sua persona, ritrovare la piena comunione con il Dio-trino (ἔσχατον divino). Così, nel Cristo della Pasqua, il futuro da attendere inizia già ad essere rintracciato in «quella stessa terra in cui si innalza la sua croce»²⁵. L'ἔσχατον trova la sua cifra, la sua condizione costitutiva, nella Pasqua del Cristo e, dalla sua persona-predicazione-esperienza, desume il senso del compimento atteso: non tanto o solo attesa di qualcosa, ma speranza fiduciosa e operosa in Qualcuno che, nel segno della pienezza e della pace, porterà tutto a compimento. Un Qualcuno, il Cristo, che ha reso la storia «tempo di Dio, grazia e dono, tempo compiuto, tempo in cui ha fatto irruzione l'eternità»²⁶.

Tutti gli ἔσχατα-avvenimenti finali (morte, giudizio, inferno, purgatorio, paradiso) sono, dunque, riconsiderati come ἔσχατον-atteggiamento-stile e assumono, in Cristo-ἔσχατος, una nuova caratterizzante dimensione. Per questo, «Dio è l'ultima realtà della creatura. Egli è cielo per quanti lo raggiungono, l'inferno per quanti lo perdono, il giudizio per quanti sono esaminati, il purgatorio per quanti sono purificati. Egli è colui per cui il finito muore e mediante il quale risorge per lui e in lui. E lo è nel modo in cui si rivolge al mondo, cioè nel suo Figlio Gesù Cristo, che è la manifestazione di Dio e quindi il compendio delle ultime realtà»²⁷. In questa

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ W. KASPER, *Fede e storia* [1970], trad. it. di G. Poletti, Queriniana, Brescia 1975, p. 65.

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea* [1958], trad. it. di E. Ruffini, Queriniana, Brescia 1967, pp. 44-45.

relazione escatologica con Dio, tutto trova pienezza e gioia: in lui, il compimento già radicato nella storia attraverso e nel Figlio, si dischiude alla definitività e, così, diviene accessibile a tutti. L'escatologia, dinamismo di due libertà e di due fedeltà, seppur asimmetriche, è la definizione di una reciprocità personale fra trascendenza e storia, che viene determinata e definitivamente segnata dalla persona del Cristo nella sua più evidente ma paradossale manifestazione: la croce e la resurrezione. Questo evento, decisivo e ultimo, rende la storia una realtà escatologica, cioè una realtà che ricomponi in modo definitivo, il rapporto fra l'uomo e Dio. È così offerto un ricentrimento del senso stesso del futuro. Una prospettiva, questa, che rende il futuro nuovo e realmente aperto, non solo nella possibilità delle sue progettazioni, ma anche e soprattutto per la disponibilità fiduciosa all'inatteso. È un futuro che non si caratterizza come imminente, angosciante, e per questo oggetto di tentativi manipolatori che cercano di ridurre rischi e incognite; acquista, invece, il senso della speranza. Si mostra come dimensione in cui la promessa di Dio si coniuga con l'azione libera e responsabile dell'uomo, offrendo al futuro quel carattere definitivo, in cui cammino storico ed esito finale sono congiunti in un compimento che, alla fine, solo Dio potrà donare e donerà.

Il *καίρος* dell'incarnazione coincide, dunque, con l'*ἔσχατον* come *πλήρωμα*. Infatti, la rilevanza significativa e decisiva, per l'uomo e per il mondo, della *κένωσις* di Dio nel mistero paradossale dell'incarnazione del Figlio, dischiude e fa subito intuire il senso della pienezza a cui tutta la storia è chiamata. Il presente, segnato dalla grazia dell'incarnazione e della Pasqua del Figlio, assume il carattere della definitività. Per questo, l'escatologico non sarà solo una realtà ultima da venire, ma è valore decisivo e definitivo che dà trasparenza al presente; che fonda il progettarsi dell'esistenza nel e dal senso della promessa-compimento. Si esplicita attraverso una triplice esperienza di relazione del Cristo: con Dio, con l'uomo e con il creato. La sua vicenda pasquale presenta il Regno come realtà personale, segno della relazione filiale che riconosce Dio come Padre; dona lo Spirito, in cui l'uomo riceve la grazia della figliolanza, per scoprire Dio come Padre e per vivere la gloria dell'uomo nuovo e del mondo trasfigurato. Infine, nella rivelazione del Dio trinitario, mostra il Dio della pienezza che trasforma il tragitto della storia nel cammino escatologico della fraternità, mistericamente offerto e realizzato nella Chiesa, segno sacramentale del Regno, dell'ultimità dell'uomo e del mondo²⁸.

Avviene un decisivo cambiamento di orizzonte: si ricomponi il rapporto tra futuro assoluto e futuro storico, tra speranza ultima e speranze storiche. Nella persona e le sue relazioni, si integrano le dimensioni individuale, sociale e cosmica del compimento; si prospettano le ultimità non

²⁸ Cfr. E. TOURÓN DEL PIE, *Escatologia Cristiana. Aproximación catequética*, Editorial Instinto Superior de Catequética "San Pío X", Madrid 1990, pp. 11-26.

come realtà collocate in altri mondi da attendere, ma come dimensioni che scaturiscono, nella loro novità e ineducibilità, dal rapporto relazionale e definitivo dell'uomo con Dio, in Cristo. È a partire da questa storia, e vivendo operosamente in essa, che si specifica l'attesa di quel compimento parusiaco di Cristo quale dono della libera volontà e bontà di Dio²⁹. Sono condizioni di lettura, queste, che trovano nella dottrina conciliare del Concilio Vaticano II una decisiva ratificazione, appunto nella prospettiva dell'unione tra storia e trascendenza, tra responsabilità storico-sociali e responsabilità individuali, tra corporeo e spirituale. Si potrà e si dovrà parlare di storia che assume valore escatologico, di pienezza e compimento, solo se si fa riferimento alla centralità dell'esperienza di fede nella morte e resurrezione del Cristo. In tal senso l'escatologico si porge come speranza; capacità di verifica e di giudizio critico nel mondo.

Sembrano delinearsi almeno tre elementi chiave per tratteggiare la specificità escatologica della storia e del suo compimento: *a)* il primato della grazia, che pone in crisi il mito dell'autosalvazione (*homo salvator sui*). Solo la grazia può essere l'ultima parola, pronunciata dall'amore di Dio, che realmente oltrepassa il limite estremo della ingiustizia e della morte; *b)* la proclamazione del giudizio di Dio sul mondo e sulle concrete responsabilità di un possibile fallimento della relazione uomo-Dio, nell'oggi della storia e nella sua ultimità; *c)* la chiarificazione e l'approfondimento dell'idea uomo-umanità come logica della fraternità, che richiede un'azione cosciente e responsabile e che risponde alla libera azione di Dio, nel preparare e nell'attendere il compimento della storia e del mondo³⁰.

Questa breve riconsiderazione della prospettiva escatologica della storia segnala, di fatto, nuove vie in evidenti rimandi interdisciplinari. Si profila la necessità di armonizzare le due prospettive: quella dell'ascolto/confronto con le diverse e complesse realtà storiche a carattere culturale e religioso (nuovi saperi, religioni, ecumenismo), in quanto segni evidenti di dinamismi escatologici; quella del lavoro, attento e meticoloso, per identificare ed esplicitare sempre più autenticamente e fedelmente il messaggio cristiano nella sua specificità e novità. Tali scelte consentiranno la possibilità di attuare un dialogo che, rispettando le coordinate della carità e della verità, condurranno ad un confronto, il cui orizzonte non vedrà certamente cancellate evidenti ed essenziali differenze, ma sicuramente vedrà ridotte tante storiche distanze tra i diversi saperi in dialogo (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 46 e *Evangelii Gaudium*). Un contesto di dialogo vissuto nella reciprocità e nella mutualità tra i vari saperi nella prospettiva della qualificazione dell'umano nella prospettiva di un compimento in atto

²⁹ Cfr. G. PANTEGHINI, *L'Orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, Edizioni Messaggero, Padova 1991, pp. 9 ss.

³⁰ Cfr. A. TORNOS, *Escatologia*, 1, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989, pp. 31-32.

e che procede verso la pienezza del definitivo come *novum* e *totum*. Novità che si rilevano nella storia come segni di un cammino in avanti-in alto (ascensionale), in chiave antropologica e cosmologica, ma che esigono un dialogo che armonizzi le differenze e proceda nel rispetto di una visione integrale dell'uomo e del creato (cfr. LS). Certamente decisiva la coscienza critica e propositiva della Comunità del tempo definitivo, la Chiesa, che animata dallo Spirito testimonia la dimensione in cui promessa di Dio e impegno dell'uomo si incontrano. Lo Spirito è «Colui che nel mistero della creazione dà all'uomo e al cosmo la vita nelle sue molteplici forme visibili e invisibili, egli ancora la rinnova mediante il mistero dell'incarnazione»³¹; è «Colui che costruisce il Regno di Dio nel corso della storia e prepara la sua piena manifestazione in Gesù Cristo, animando gli uomini nell'intimo e facendo germogliare all'interno del vissuto umano i semi della salvezza definitiva che avverrà alla fine dei tempi»³². In tal modo suggella, sotto il segno dell'ἔσχατον, l'azione pasquale del Figlio, preparando la vita all'ultimo gesto di Dio: il dono del definitivo compimento nella vita trinitaria³³.

In queste suggestioni che mirano a rilevare l'attualità del pensiero bonaventuriano, certamente aperto a ulteriori esplicitazioni, non possono essere taciute almeno due ipotesi di approfondimento: l'una, ponendo a confronto speculare Bonaventura e Ireneo di Lione, per rileggere l'*Itinerarium mentis in Deum* nella prospettiva tensionale verso il definitivo compimento della creaturalità redenta; l'altra, nella possibilità di integrare e arricchire le categorie di *exitus* e *reditus* con la paolina ἀνακεφαλαίωσις in Ef 1,10 e Col 1,20: rimando fondativo felicemente sostenuto da Ireneo.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo* «*Dominum et vivificantem*» (1986), n. 52. Certamente importanti, per approfondire il nesso costitutivo tra pneumatologia ed escatologia, sono gli studi raccolti in *Spirito, eschaton e storia*, a cura di N. Ciola, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1998.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica «Tertio millennio adveniente»* (1994), n. 45.

³³ Cfr. B.J. HILBERATH, *Pneumatologia* [1994], a cura di G. Canobbio, trad. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1996, p. 236.