

# L'ESCATOLOGIA UNIVERSALE NELLA RECENTE MANUALISTICA DI AREA ITALIANA

Il giudizio sul peccato e sulla storia e la ricreazione del cosmo

ANDREA VILLAFIORITA MONTELEONE  
ISSR Ligure, Genova

**RIASSUNTO:** L'Autore propone uno *status quaestionis* delle tematiche legate alla parusia, esaminando i manuali pubblicati in ambito italiano dal 2000 in poi. Dopo aver esaminato la struttura e i contenuti di tali trattazioni, vengono enucleati alcuni temi emergenti e si considera la relazione tra l'escatologia e i diversi ambiti teologici nell'affrontare le tematiche parusiache. Ne emerge una disciplina che ha raccolto la profonda riforma del XX secolo, che sembra essere giunta ad un punto di stasi, ma che offre importanti opportunità interdisciplinari.

**PAROLE CHIAVE:** escatologia, parusia, giudizio, manuale.

**ABSTRACT:** The author provides a *status quaestionis* regarding Parousia-related topics by analyzing manuals published in the Italian context from 2000 onwards. After evaluating the structure and content of individual manuals, several emerging themes are identified, and consideration is given to the theological domains with which eschatology should engage in a discourse on Parousia-related matters. This reveals a discipline that has assimilated the significant reforms of the 20th century and, despite appearing to have reached a point of stagnation, presents valuable interdisciplinary opportunities.

**KEYWORDS:** eschatology, parousia, judgment, handbook.

SOMMARIO: I. *Lo stato dell'escatologia e la riflessione sulla parusia*. 1. Criteri di ricerca per uno status questionis. 2. Il rinnovamento dell'escatologia nel XX secolo. 2.1 Il contributo di J. Ratzinger e della *Spe salvi*. 2.2 L'auto-giudizio. 3. Alcune acquisizioni dell'escatologia contemporanea. 4. Parusia e destino individuale. II. *Parlare della parusia. I manuali recenti di area italiana*. 1. Uno sguardo analitico. 2. Uno sguardo sintetico. III. *Parlare della parusia. Temi emergenti*. 1. La tensione tra "avvento" e "futuro". 2. La parusia come giudizio. 2.1 Il contributo di J. Ratzinger e della *Spe salvi*. 2.2 L'auto-giudizio. 3. La resurrezione dei morti. 4. Cieli nuovi e terra nuova. 4.1 Il confronto con la riflessione scientifica. 4.2 I risorti e la loro "città". 4.3 La dimensione liturgica della parusia. IV. *La collocazione nell'alveo delle discipline teologiche*. 1. La cristologia. 2. Ecclesiologia ed antropologia. 3. Ecologia. V. *Conclusioni*.

## I. LO STATO DELL'ESCATOLOGIA E LA RIFLESSIONE SULLA PARUSIA

### 1. Criteri di ricerca per uno status questionis

È difficile parlare della parusia. La *Lettera*<sup>1</sup> della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1979 ricorda:

In ciò che concerne le condizioni dell'uomo dopo la morte, c'è da temere particolarmente il pericolo di rappresentazioni fantasiose ed arbitrarie, perché i loro eccessi entrano, in gran parte, nelle difficoltà che spesso incontra la fede cristiana. Tuttavia, le immagini usate nella S. Scrittura meritano rispetto. È necessario coglierne il senso profondo, evitando il rischio di attenuarle eccessivamente, il che equivale spesso a svuotare del loro contenuto le realtà che esse designano.<sup>2</sup>

Gli eventi dell'*Aldilà* sono certamente in continuità con la vita presente, ma il passaggio dalla fede alla "luce" comporta una «rottura radicale tra il presente e il futuro»<sup>3</sup> che è un invito alla prudenza per chiunque voglia parlare delle realtà ultime. Questa difficoltà diventa tanto più significativa, quanto più sono lontani gli eventi di cui si tratta: se sulla morte o sullo stato intermedio, paradossalmente, l'aspetto di continuità è più marcato,<sup>4</sup> avvicinandosi alla parusia il discorso diventa delicato. Qualunque trattazione deve dunque ispirarsi a criteri di grande sobrietà e a un continuo

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (d'ora in poi: CDF), *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, 17-V-1979; tutti i documenti sono tratti da [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (cons. 3-XI-2023). Per la traduzione italiana citerò dalla raccolta: IDEM, *Temi attuali di escatologia*, LEV, Città del Vaticano 2000.

<sup>2</sup> CDF, *Lettera*, 29.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Ad esempio, per lo stato intermedio in generale, il riferimento oggettivo è la preghiera per i defunti che è una realtà certa e sperimentabile.

riferimento al dato biblico, che – al di là dell'evidente difficoltà interpretativa – offre gli unici dati certi.

Ciò premesso, il presente contributo non vuole essere una trattazione sugli eventi ultimi dell'escatologia cristiana, quanto piuttosto un'analisi di ciò che la teologia recente ha affermato su tali eventi: la parusia, ovvero il “ritorno” glorioso di Cristo, con il conseguente giudizio universale, la resurrezione della carne e la trasfigurazione finale del cosmo. Per dare dei limiti oggettivi alla ricerca, si andranno a considerare le trattazioni nei manuali di escatologia pubblicati o tradotti in area italiana dal 2000 in poi, sia perché il genere “manuale” tende ad esprimere lo stato dell'arte di una disciplina evitando le ipotesi meno accreditate, sia perché, il manuale se vuole essere fedele al suo scopo, deve presentare una teologia solida e in contesto sistematico.

Introdurrò l'argomento con una rapida sintesi del cammino di rinnovamento dell'escatologia nel XX secolo (1.2-1.4); presenterò poi i manuali che sono stati oggetto di studio (2); tratterò alcuni “temi emergenti” che a mio avviso caratterizzano la trattazione della parusia (3); analizzerò le contestualizzazioni teologiche delle trattazioni sulla parusia (4) e offrirò al termine alcune brevi conclusioni (5).

## 2. Il rinnovamento dell'escatologia nel XX secolo

Sono note le vicende che hanno portato al rinnovamento del trattato escatologico in ambito cattolico,<sup>5</sup> dopo una prima fase che ha investito la teologia protestante, con i grandi interventi – per citare solo alcuni – di Schweitzer, Barth, Bultmann, Cullmann, Brunner, Pannenberg e

<sup>5</sup> Tra le tantissime opere di sintesi, segnalo la recente raccolta M. EPIS (ed.), *Delle cose ultime: la grazia del presente e il compimento del tempo*, Glossa, Milano 2020, e il volume monografico di «PATH» 18 (2019), particolarmente S. DEL CURA ELENA, *Escatologia contemporanea. Un ámbito donde reconstruir teológicamente la esperanza*, «PATH» 18 (2019) 307-350 con l'ampia bibliografia proposta. Per una sintesi: C. POZO, *Immortalità e risurrezione*, in CDF, *Temi attuali*, 98-111. I manuali che presenterò nel seguito offrono sintesi più o meno articolate del rinnovamento escatologico; interessante, in particolare, M. BORDONI, N. CIOLA, *Gesù nostra speranza: saggio di escatologia*, EDB, Bologna 2000<sup>2</sup>. Il volume non è recente, ma lo *status* relativamente aggiornato, segno che il grande rinnovamento sembra aver conosciuto un rallentamento nel nuovo millennio. Per una trattazione ampia ed ordinata, cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 34-90.

Moltmann, intorno agli anni Cinquanta anche la teologia cattolica si è lasciata coinvolgere in questo processo di rinnovamento, con interventi – sempre per citare solo alcuni – di teologi quali Schmaus, Teilhard de Chardin,<sup>6</sup> Balthasar, Rahner, Ratzinger, Greshake. Senza allontanarsi dallo scopo del presente studio, basti notare che la visione cristocentrica di Balthasar affascina ancora oggi una parte della teologia cattolica<sup>7</sup> e che qualcuno ritiene che «le riflessioni di K. Rahner sull’ermeneutica delle asserzioni escatologiche della Scrittura si possono considerare sostanzialmente acquisite dalla comunità teologica [...]».<sup>8</sup>

Il Concilio Vaticano II ha raccolto e reso normative alcune intuizioni, soprattutto metodologiche, del rinnovamento escatologico in area cattolica, e ha originato una ricca produzione, soprattutto manualistica, rinnovata e differenziata. La prima teologia postconciliare ha portato a maturazione alcune polemiche riguardanti l’escatologia intermedia, particolarmente i problemi relativi allo stato di “anima separata” e le conseguenti teorie di “resurrezione nella morte”: implicitamente, o talora esplicitamente, si sosteneva che un certo platonismo si sarebbe insinuato nel pensare cattolico, stravolgendo la visione biblica che parla di *resurrezione* e non di *immortalità dell’anima*. Anche se alcuni ritengono che si tratti di polemiche superate,<sup>9</sup> resta il fatto che ancora oggi se ne dibatte: la *lettera* della CDF del 1979 avrebbe voluto chiudere la questione in maniera autorevole, ma la teologia protestante resta tendenzialmente ferma nella presunta contrapposizione tra pensiero biblico e pensiero greco, e in ambito cattolico si continua a scrivere sull’argomento, al punto che si può restare con l’impressione che l’escatologia intermedia resti ancora il cuore del cantiere escatologico.

<sup>6</sup> A ben guardare, Teilhard de Chardin non ha mai voluto definirsi né teologo, né filosofo, ma è indubbio che il suo pensiero ha avuto un’influenza importante sulla teologia recente.

<sup>7</sup> Cfr. ad esempio G. NOBERASCO, *L’eschaton sospeso alla determinazione dell’atto libero. Universalità e singolarità nel compimento cristologico*, in EPIS (ed.), *Delle cose ultime*, 75-102.

<sup>8</sup> E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010, 92. Per una sintesi del contributo di Rahner cfr. *ibidem*, 80-86.

<sup>9</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine? Antropologia ed escatologia in questione*, «Scuola Cattolica» 143 (2015) 7-34.

I “temi caldi”, insomma, restano quelli del primo postconcilio, e il dibattito sembra essersi fermato agli anni Settanta del secolo scorso, al grande confronto tra Greshake e Ratzinger sull'escatologia intermedia e la resurrezione nella morte; nuovi spunti si cercano non tanto nella riflessione teologica, quanto piuttosto nella filosofia e nell'antropologia, come nota Klaus Müller: se, nel 1912, Ernst Troeltsch aveva affermato che “l'ufficio escatologico è chiuso” e mezzo secolo dopo Balthasar annunciava che non solo l'ufficio era aperto e faceva gli straordinari,

oggi la situazione nella teologia è tuttavia diversa. È certo vero che non manchino studi recenti su specifici temi dell'escatologia. E tuttavia tali contributi [...] non rappresentano alcuna novità dal punto di vista teologico-sistemico o filosofico, né mi sembra riservino la debita attenzione all'indagine sulla rilevanza escatologica di particolari fenomeni del nostro tempo.<sup>10</sup>

Il giudizio forse è severo, ma intercetta una fatica dell'escatologia contemporanea, che dopo la grande accelerazione del secolo scorso sembra giunta ad una fase di stagnazione in cui l'impianto globale è definito ma mancano provocazioni interessanti e si ripropongono tematiche ed autori non sempre recenti.

### 3. Alcune acquisizioni dell'escatologia contemporanea

Prescindendo dalle valutazioni su un'eventuale situazione di stallo dell'escatologia contemporanea, è indubbio che il grande rinnovamento escatologico ha dato nuovo vigore e nuova sistemazione ad una disciplina che a tanti appariva affaticata.

Volendo sintetizzare gli elementi più rilevanti, a livello metodologico ha acquistato importanza la riflessione sulla possibilità stessa di un discorso escatologico e sui principi ermeneutici che devono orientare tale riflessione, con la nascita di quella che si potrebbe definire *escatologia fondamentale*. Sempre a livello metodologico, si è imposta una decisa sobrietà, riconoscendo che la Scrittura non offre un quadro facilmente intelligibile; conseguentemente, hanno perso vigore alcuni temi classici

<sup>10</sup> K. MÜLLER, *Sottotesti escatologico-apocalittici nell'antropologia politica contemporanea*, in EPIS (ed.), *Delle cose ultime*, 49-50. *En passant*, è interessante l'osservazione di V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti: escatologia cristiana*, Elledici, Torino 2019, 5, che, introducendo la seconda edizione del suo manuale, nota come il “trattato di Nitrola” del 2010 non aggiunga novità rilevanti a quanto contenuto nella prima edizione del manuale, pubblicato nel 1998.

del trattato – ad esempio la “fisica” dei corpi risorti e le loro proprietà – che oggi vengono omessi o affrontati solo marginalmente. Al di sotto di questo blando “apofatismo”, si agitano questioni ermeneutiche delicate che non hanno ancora trovato soluzioni convincenti, così che le proposte si moltiplicano e talora si accavallano.<sup>11</sup>

A livello di contenuti,<sup>12</sup> una prima acquisizione è stata il recupero di una visione più unitaria dell’escatologia, in cui gli aspetti che riguardano il singolo si articolano in maniera organica con gli elementi più “collettivi”. Altra grande acquisizione, il ricentramento cristologico, che riconosce che la realtà ultima ruota integralmente intorno a Cristo; la strana situazione per cui Cristo risorto è *già* la primizia di un *eschaton* che non si è *ancora* pienamente realizzato, alimenta un filone di riflessione centrato sulla temporalità: il rapporto tra tempo ed eternità, la presenza di una qualche “temporalità” nella situazione definitiva, il senso della storia in questo tempo intermedio del “già e non ancora”. Anche a livello terminologico, la terminologia oscilla tra *eschata* (le realtà ultime), *eschaton* (l’evento ultimo e definitivo) e *eschatos* (l’evento ultimo come realizzazione in Cristo).<sup>13</sup> Il ricentramento cristologico dell’escatologia porta con sé il desiderio di de-cosmologizzare o de-fisicizzare la realtà ultima, la cui struttura viene determinata non tanto dalla “fisica” del mondo risorto, quanto piuttosto dalla relazione con Cristo.

Il peso sembrerebbe così doversi spostare dal singolo a Cristo e alla sua *parusia*, per cui l’escatologia individuale dovrebbe cedere il passo all’escatologia collettiva, e le questioni ultime (*parusia*) andrebbero presentate come quadro di riferimento per l’escatologia individuale e intermedia.<sup>14</sup> Il primo autore che ha proposto una trattazione escatologica

<sup>11</sup> Cfr. A. COZZI, *Il linguaggio dogmatico delle figure della speranza*, in EPIS (ed.), *Delle cose ultime*, 141-186. È emblematica la proposta monumentale di Nitrola, che dedica un intero volume (NITROLA, *Spunti per un pensare*) alle questioni ermeneutiche, e nel trattato vero e proprio (A. NITROLA, *Trattato di escatologia. 2. Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010) moltiplica e accavalla le “metafore” per approssimare una descrizione dell’*eschaton*.

<sup>12</sup> Per quanto segue, cfr. ad esempio G. FROSINI, *Dove va oggi l’escatologia?*, «Vivens Homo» 2 (1991) 197-219.

<sup>13</sup> Cfr. R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella gloria. L’escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007, 19-22.

<sup>14</sup> In questa inversione nell’indice del trattato è determinante l’opera di Y.-M. CONGAR, *Le Purgatoire*, in *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris 1956, 279-336.

in cui l'escatologia collettiva precede quella individuale è stato Michael Schmaus<sup>15</sup> e dopo di lui, in generale, si sono imposti due criteri strutturanti: uno più antropologico-temporale, che parte dall'escatologia individuale e si muove verso la parusia, e uno più cristologico, che legge l'escatologia individuale alla luce della parusia.

In tempi più recenti, anche a livello terminologico si notano alcune fluttuazioni: la ripartizione classica del trattato – escatologia individuale e *novissima mundi* – ha lasciato il posto a distinzioni più sfumate: escatologia individuale/comunitaria, escatologia universale/consumata/intermedia, ecc.; globalmente, sembra essersi imposta una visione più unitaria in cui si tende a superare la bipartizione manualistica classica e si vanno a considerare piuttosto i singoli temi di interesse all'interno di un impianto dove tendenzialmente gli aspetti parusiaci diventano la chiave di lettura.

#### 4. *Parusia e destino individuale*

Se dal punto di vista formale la parusia viene spesso invocata come l'elemento strutturante del trattato escatologico, ci si può domandare se all'atto pratico questo si traduca in un reale primato dell'escatologia universale sull'escatologia individuale e intermedia.

Un primo interrogativo – che riguarda anche la presente trattazione – è che cosa debba intendersi per “parusia”, o, più precisamente, quali siano le “realtà parusiache”, quelle che accompagneranno il ritorno glorioso di Cristo alla fine dei tempi. Semplificando, possiamo notare che una prima serie di tematiche riguarda espressamente la venuta finale di Cristo: i segni premonitori, le sue modalità, i tempi. Una seconda serie di tematiche tocca le conseguenze di questa venuta: il giudizio universale, la trasfigurazione del cosmo, la resurrezione dei corpi; di solito si collocano in questo alveo le riflessioni sulla temporalità e il divenire nel cosmo trasfigurato. Una terza serie di tematiche è di più difficile collocazione: inferno e paradiso troveranno ovviamente la loro strutturazione definitiva nei tempi ultimi, ma la loro trattazione rimane

<sup>15</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, Edizioni Paoline, Alba 1960. L'originale tedesco, *Von den letzten Dingen*, è stato pubblicato nel 1948 ma ha conosciuto negli anni diverse edizioni con revisioni importanti; nelle traduzioni italiane non è sempre chiaro a quale edizione tedesca ci si riferisca.

sostanzialmente legata all'escatologia a doppia fase e alla retribuzione immediata *post mortem*, e quindi questi temi sono affrontati prevalentemente in ottica individuale. Possiamo includere in questa categoria anche la questione delicata del giudizio, il *duplice* giudizio. Una quarta serie di tematiche è decisamente legata all'escatologia intermedia, tratta cioè di realtà del tempo presente e che toccano solo indirettamente la situazione ultima: la morte, il purgatorio.

Globalmente, il primato della *parusia* tende a diventare soltanto formale, nel senso che le questioni escatologiche più rilevanti – giudizio, paradiso, inferno – vengono tendenzialmente affrontate in ottica individuale; pesa forse la tesi V di Rahner sul ricentramento cristologico dell'escatologia: «la conoscenza che l'uomo ha dell'escatologia non è altro che la trasposizione dell'antropologia e della cristologia nel modo del compimento». <sup>16</sup> Se, come propone Rahner, il movimento della *parusia* è dal presente al futuro, è facile che anche il compimento ultimo sia letto in chiave individuale e perda così la sua caratteristica peculiare, quella, cioè, di essere un momento *universale e comunitario*.

Ma prima di procedere, è bene porsi la domanda fondamentale che delimita l'oggetto di ricerca: che cosa dobbiamo intendere come *parusia*? Quali elementi andranno considerati come inerenti al nostro soggetto e quali no? La scelta che propongo è quella di considerare come pertinenti sicuramente le prime due serie di tematiche – ritorno di Cristo, resurrezione, trasfigurazione del cosmo – e alcuni elementi della terza serie, laddove l'ottica sia chiaramente *parusiaca*: il giudizio <sup>17</sup> e alcuni aspetti del Paradiso. <sup>18</sup>

Il presupposto che terremo come implicito è che abbia ancora senso parlare di un'escatologia a duplice fase, ovvero di uno stato intermedio di “anima” <sup>19</sup> separata”. Le teorie, infatti, che propongono un supera-

<sup>16</sup> CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 83 riassume così la tesi.

<sup>17</sup> A meno che non ci sia una dichiarata distinzione tra giudizio particolare e universale. La scelta è motivata dal fatto che nelle trattazioni il giudizio viene generalmente affrontato in un'ottica universale oppure in ottica individuale ma definitiva, ovvero come incontro personale con il Cristo glorificato.

<sup>18</sup> È interessante che l'inferno venga quasi sempre trattato in ottica individuale, *post mortem*.

<sup>19</sup> Qualunque cosa si possa intendere per “anima”: una situazione, insomma, di sopravvivenza dopo la morte in attesa della risurrezione (*parusiaca*) dei corpi.



mento dell'escatologia a duplice fase,<sup>20</sup> di fatto depotenziano la parusia nel suo aspetto universale o definitivo. Se vale, infatti l'*atemporalismo*, la parusia di fatto si è già realizzata o, meglio, è del tutto irrilevante nel suo aspetto specifico di universalità; se vale invece la *risurrezione immediata*, nuovamente la parusia si è realizzata, o si sta lentamente realizzando come una sorta di fenomeno privato e – nuovamente – non universale. Quanto al *sonno di morte*, è una teoria ibrida che nelle sue varianti tende a ridursi all'escatologia a duplice fase o all'atemporalismo.

L'equilibrio, insomma, è delicato, e al di là del tentativo di superare alcune difficoltà teologiche, si rischia sempre la riduzione dell'escatologia alla sua dimensione individuale, perdendo così la specificità della parusia e dimenticando una dimensione fondamentale del discorso sulle realtà ultime.

## II. PARLARE DELLA PARUSIA. I MANUALI RECENTI DI AREA ITALIANA

### 1. *Uno sguardo analitico*

Individuato il soggetto in analisi, l'attenzione si sposta sui testi. L'ambito di studio sono i manuali comparsi in lingua italiana dal 2000 in poi; rimangono così esclusi alcuni testi di grande rilevanza ma pubblicati prima del 2000, come ad esempio il manuale di Candido Pozo<sup>21</sup> o di Ruiz de la Peña:<sup>22</sup> si tratta di esclusioni importanti, ma necessarie se si vuole mantenere il *focus* sulla teologia più recente. Sono stati esclusi i saggi di tenore più monografico o che comunque non affrontavano in maniera sistematica l'escatologia: rimane così esclusa l'opera di Moltmann, che ha scritto saggi, anche importanti, ma il cui manuale<sup>23</sup> è stato pubblicato in Italia nel 1998. Sono escluse anche le opere di carattere

<sup>20</sup> Cfr. O.F. PIAZZA, *L'escatologia individuale e comunitaria tra storia e attualità*, «Annales Theologici» 22 (2008) 174-182 che seguiremo per quanto segue.

<sup>21</sup> C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Roma 1983<sup>3</sup>.

<sup>22</sup> J.I. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione: escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988.

<sup>23</sup> J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998. Originale in tedesco del 1994. Il manuale contiene una sezione molto interessante sull'escatologia cosmica.

più catechetico,<sup>24</sup> così come l'interessante trattato di Stancati<sup>25</sup> che nasce come libro di testo per un corso all'università statale (LUMSA) e dunque è più orientato al dialogo con la cultura laica.

Restiamo così con dodici manuali, dei quali andremo anzitutto a verificare la struttura e la collocazione delle tematiche inerenti alla parusia.

Il manuale di Marcello Bordoni e Nicola Ciola<sup>26</sup> ha visto luce nel 1988 ed è stato pubblicato in seconda edizione con «variazioni significative»<sup>27</sup> nel 2000. Dedicava ampio spazio alle questioni fondamentali e alla storia del rinnovamento del trattato nel XX secolo. La sezione sistematica (pagine 171-258) tratta anzitutto (cap. 5) dell'esistenza presente “nel segno dell'*Eschaton*” – una sorta di teologia della speranza – e poi affronta il tema della morte e inserisce al suo interno la trattazione sull'inferno. Il capitolo 7 che tratta formalmente «l'esistenza cristiana nell'evento parusiaco» legge le realtà ultime in chiave cristologica, nella tensione tra evento pasquale e compimento ultimo: in grandissima sintesi affronta il tema del giudizio, letto in chiave universale, e della vita eterna. Il trattato si chiude con il tema della resurrezione (finale) dei morti e della realtà cosmica finale, «i nuovi cieli e la nuova terra». La sezione sistematica, nel suo insieme, occupa meno di un quarto del manuale, lasciando l'impressione di trovarsi davanti ad un trattato più interessato alle questioni fondamentali che non alla trasmissione di un contenuto sistematico.

Di tenore diverso il manuale di Giovanni Ancona,<sup>28</sup> pubblicato nel 2003 all'interno del *Nuovo corso di teologia sistematica* della Queriniana, una collana che si presenta con un profilo marcatamente didattico.<sup>29</sup> A livello strutturale, il testo segue con precisione l'indicazione di *Op-*

<sup>24</sup> Ad esempio: R. CAMILLÒ, *Cose dell'altro mondo: i Novissimi e dintorni*, Fede & Cultura, Verona 2011.

<sup>25</sup> T. STANCATI, *Escatologia, morte e risurrezione. Lezioni universitarie*, EDI, Napoli 2006.

<sup>26</sup> BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>28</sup> G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>29</sup> Almeno nella struttura: sono presenti per ogni capitolo “temi di studio” e bibliografie ragionate. I singoli trattati, in realtà, sembrano spesso troppo ampi e complessi per un corso istituzionale.

*Optatam Totius* 16<sup>30</sup> che invita a strutturare i trattati secondo lo schema Scrittura-Padri-storia-teologia “speculativa” – quasi un *unicum* all’interno dei manuali considerati – e affronta, nell’ordine, l’escatologia veterotestamentaria, quella neotestamentaria, la storia dell’escatologia. Come spesso accade nei manuali strutturati secondo la proposta di OT 16, la sezione sistematica è piuttosto ridotta (pagine 261-360), perché i contenuti vengono già introdotti nelle sezioni diacroniche. La struttura della parte sistematica ricalca anche a livello terminologico la proposta di Bordoni-Ciola: viene premesso un capitolo (9) di cristologia in chiave escatologica, a cui segue la teologia della speranza, la trattazione della morte – con all’interno il tema della «possibilità della morte eterna» – e infine l’«evento escatologico parusiaco» (cap. 12) dove si affrontano i temi del giudizio, sempre in chiave universale, del Paradiso, in chiave ecclesiale-comunitaria come nel Bordoni-Ciola, la resurrezione dei morti e la realtà ultima trasfigurata.

Di taglio più discorsivo è il manuale di Renzo Lavatori,<sup>31</sup> che già dal titolo dichiara il suo intento di proporre un’escatologia espressamente ispirata alle intuizioni del Concilio Vaticano II. Da notare l’inversione della prospettiva classica: l’escatologia finale precede quella intermedia e si affrontano nell’ordine il tema della parusia, della resurrezione «dei morti o della carne», il giudizio, con una piccola sezione sulla «devastazione e la trasformazione del cosmo» – titolo forse inquietante che tratta dell’instaurazione di cieli nuovi e terra nuova – il paradiso, l’inferno e il purgatorio. La sezione sulla parusia affronta anche tematiche specifiche (il modo e l’ora del ritorno, i segni

<sup>30</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 28-X-1965 (= OT). «Nell’insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici. Si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d’Oriente e d’Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l’ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro. Si insegni loro a riconoscerli sempre presenti ed operanti nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa. Infine, imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare queste verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei» (OT 16).

<sup>31</sup> LAVATORI, *Il Signore verrà*.

premonitori), mentre il giudizio viene legato strettamente alla parusia e dunque viene letto in ottica universale.

Il testo di Erio Castellucci<sup>32</sup> presenta tratti di grande originalità, sia nella struttura che nei contenuti. Dopo un capitolo dedicato alle questioni “fondamentali”, la sezione sistematica segue un movimento tripartito, con un capitolo sulla morte (cap. 2), uno sulla speranza (cap. 3) e l’ultimo (cap. 4) sugli altri contenuti escatologici in ordine non del tutto tradizionale: stato intermedio, parusia, purgatorio, paradiso, resurrezione della carne, inferno e trasfigurazione del cosmo. La trattazione sulla morte e sulla speranza è affrontata con un taglio molto originale, in dialogo con la letteratura e la cultura contemporanea. Nella sezione sulla parusia si nota un interessante paragrafo sulla sfuggente figura biblica dell’“anticristo”,<sup>33</sup> mentre il giudizio viene considerato come “già iniziato”, in una singolare tensione tra prospettiva universalistica e auto-giudizio che inizia a compiersi già in terra. Il paragrafo relativamente ampio su “cieli nuovi e terra nuova” cerca un dialogo con il pensiero scientifico e identifica alcuni interessanti cambiamenti di paradigma: dall’antropocentrismo cosmologico, al decentramento dell’uomo, al suo ricentramento (suggerito ad esempio dall’ecologia); da una visione statica dell’uomo e del cosmo ad una visione evolutiva e relazionale. La conclusione teologica resta comunque quella cristocentrica, parusiaca: «è la pasqua di Cristo, che si estende a tutti gli uomini e al cosmo intero».<sup>34</sup>

È complesso, invece, catalogare l’opera monumentale di Antonio Nitrola, che in due ampi volumi,<sup>35</sup> per una dimensione complessiva che sfiora le 1300 pagine, affronta in dettaglio i contenuti escatologici e la storia dei principali dibattiti nel settore. Il primo volume, del 2001, è dedicato agli aspetti metodologici, che comunque restano il punto più caratteristico dell’opera di Nitrola, con grande attenzione al dato ermeneutico e nella scelta di privilegiare la “metafora” come strumento espressivo. Il secondo volume, del 2010, è il vero e proprio trattato di escatologia, ed è impostato almeno formalmente, intorno all’intuizione

<sup>32</sup> CASTELLUCCI, *La vita trasformata*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 288-292.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 403. L’espressione si fonda su un’intuizione che ha dato il titolo al manuale di J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación: escatología*, BAC, Madrid 1996.

<sup>35</sup> NITROLA, *Spunti per un pensare*; IDEM, *Pensare la venuta*.

dell'escatologia come "parusialogia". Dopo un primo capitolo che riprende gli elementi fondamentali e descrive le scelte ermeneutiche del trattato, si affrontano i temi della morte, dell'immortalità dell'anima, della resurrezione dei morti (capp. 4-7); si tratta poi del «compimento della creazione», ovvero del mondo rinnovato e conseguentemente del compimento e del senso della storia (cap. 8), del paradiso, del purgatorio, del giudizio e dell'inferno. Mentre il discorso sul cosmo rinnovato viene letto in dialogo con la riflessione ecologica,<sup>36</sup> sul giudizio Nitrola critica chi dimentica il giudizio immediato *post mortem* e riduce tutto a giudizio universale, e propone una sorta di de-storicizzazione in cui il giudizio «non è un fatto a sé stante, ma una dimensione dell'eschaton, cioè della parusia, precisamente quella che si cerca di esprimere con una metafora presa dal nostro mondo forense».<sup>37</sup> Complessivamente, nel manuale di Nitrola le questioni vengono affrontate con peso disomogeneo ma sempre offrendo una quantità enorme di riferimenti bibliografici e scritturistici, che forse rendono il manuale più adatto alla consultazione che ad una lettura sistematica.

All'estremo opposto, troviamo il breve manuale di Giacomo Canobbio,<sup>38</sup> dal contenuto asciutto e con una struttura piuttosto lineare: questioni metodologiche, l'anima, la morte, il paradiso, il purgatorio, l'inferno. Il centro di interesse del manuale può essere identificato nel "problema" dell'anima, tema di cui Canobbio si è interessato anche in altre circostanze:<sup>39</sup> ne risulta un'escatologia in chiave piuttosto individuale, in cui non trova spazio – vista forse la brevità della trattazione – nessun tema legato alla parusia.

Un manuale che offre una grande quantità di dati scritturistici e teologici ma senza rinunciare al taglio sistematico è quello di Paul O'Callaghan,<sup>40</sup> edito nel 2012 nella collana di "Sussidi di Teologia" curata dalla Pontificia Università della Santa Croce. A livello strutturale,

<sup>36</sup> Cfr. NITROLA, *Pensare la venuta*, 351-358.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 588.

<sup>38</sup> G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui Novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

<sup>39</sup> Ad esempio, ma non solo: IDEM, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009.

<sup>40</sup> P. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, Edusc, Roma 2012.

l'escatologia finale precede decisamente l'escatologia intermedia perché, dopo un capitolo sulla teologia della speranza, si tratta subito delle realtà ultime: la parusia (cap. 2), la resurrezione dei morti (cap. 3), il cosmo rinnovato (cap. 4), il giudizio finale (cap. 5) il paradiso e l'inferno. Segue una ripresa di teologia della speranza (cap. 8), centrata sulla dinamica del Regno di Dio in tensione tra tempo presente e parusia, dopo la quale si tratta l'escatologia intermedia: la morte, il purgatorio, la critica e l'importanza dell'escatologia intermedia; il manuale si chiude con un capitolo che considera la collocazione dell'escatologia all'interno delle discipline teologiche. Il capitolo sulla parusia<sup>41</sup> è ricco e articolato, e presenta con chiarezza le posizioni filosofiche e teologiche sul tema, oltre ai suoi contenuti caratteristici: dato scritturistico e liturgico, tempi e segni, l'anticristo, le posizioni millenariste, ecc. Il tema del giudizio è affrontato in ottica principalmente universale (cap. 9) e solo secondariamente particolare,<sup>42</sup> in due trattazioni separate che lasciano l'impressione che il giudizio particolare venga letto alla luce del giudizio universale. Anche sul cosmo trasfigurato, O'Callaghan presenta un dato relativamente ampio, con una certa attenzione alle posizioni teologiche contemporanee, in ottica cristocentrica; interessante l'osservazione che il cambiamento di paradigma scientifico da una cosmologia *fissista* ad una cosmologia *evolutiva* ha portato ad una certa reinterpretazione delle categorie escatologiche.

Anche il manuale di Josef Wohlmuth,<sup>43</sup> pubblicato in italiano nel 2013 da un originale tedesco del 2005, dialoga volentieri con la riflessione scientifica e presenta subito un capitolo (2) che introduce il tema del rapporto tra astrofisica<sup>44</sup> ed escatologia, e crea una tensione che si risolve di fatto solo alla fine del trattato.<sup>45</sup> La sezione "fondamentale" è molto ampia, e tra storia del trattato, posizioni recenti, problemi ermeneutici, occupa buona parte della trattazione.<sup>46</sup> La sezione sistematica

<sup>41</sup> *Ibidem*, 65-103, con una integrazione nel capitolo VIII, 289-306.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 340-346.

<sup>43</sup> J. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico e la filosofia contemporanea*, Queriniana, Brescia 2013.

<sup>44</sup> Forse sarebbe stato più corretto parlare di "cosmologia".

<sup>45</sup> *Ibidem*, 330-340.

<sup>46</sup> Di fatto, da 29 a 201 per un volume di 346 pagine.

si apre nella parte quarta, che tratta di «questioni particolari»: la morte – anche qui con un ampio *excursus* sulle posizioni teologiche recenti –, il giudizio individuale, il purgatorio, il paradiso, l'inferno, la venuta gloriosa di Cristo, la resurrezione dei morti e il “cielo”, inteso come la dimensione cosmica del Paradiso. Wohlmuth propone così un manuale di taglio originale, che sotto certi aspetti ricorda il Bordoni-Ciola nell'attenzione al dato fondamentale, e che privilegia la trattazione di alcuni temi, al punto da assomigliare quasi più ad un saggio che ad un vero e proprio manuale.

Il trattato di Anton Ziegenaus<sup>47</sup> rientra in una casistica particolare: pubblicato nel 1996, è stato tradotto e pubblicato in italiano soltanto nel 2016 e dunque formalmente rientra nel presente studio. La sua struttura accoglie parzialmente la strutturazione suggerita da OT 16 perché premette alla trattazione sistematica un breve capitolo (2) dove viene presentato in grande sintesi il dato scritturistico e storico. La sezione sistematica segue la bipartizione tradizionale tra escatologia individuale (centrata soprattutto sul mistero della morte) ed escatologia universale (parusia, resurrezione dei morti, cieli nuovi e terra nuova, giudizio universale). Il trattato si chiude con un capitolo sull'“adorazione”, dove lo sguardo si sposta sul destino finale paradisiaco anche nella sua dimensione cosmica e nella sua anticipazione liturgica nel tempo presente. La trattazione sulla parusia<sup>48</sup> è più attenta alle provocazioni della teologia protestante che non alla presentazione del dato positivo, mentre nell'affrontare il cosmo trasfigurato Ziegenaus riflette soprattutto sulla continuità/discontinuità tra realtà presente e tempo futuro; infine, il capitolo sul giudizio universale cerca di individuare la peculiarità di quest'ultimo rispetto al «giudizio individuale» di cui si parla già nella prima sezione.

Un altro manuale di taglio molto originale è quello di Johanna Rahner,<sup>49</sup> pubblicato nel 2018 da un originale tedesco del 2016. Come nel Wohlmuth, la prima parte del manuale è dedicata alle questioni fonda-

<sup>47</sup> A. ZIEGENAUS, *Il futuro della creazione in Dio: escatologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 187-202.

<sup>49</sup> J. RAHNER, *Introduzione all'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2018.

mentali.<sup>50</sup> ermeneutica, rapporto tra storia e compimento, suggestioni dell'antropologia culturale, valutazione delle fonti bibliche. La seconda parte, «temi specifici», è la sezione sistematica e tratta della morte e della resurrezione, del giudizio, del purgatorio, dell'inferno e del paradiso. Il giudizio è letto in chiave universale, ma si riconosce come pertinente alla fede la duplicità del giudizio e conseguentemente l'esistenza di uno stato intermedio.<sup>51</sup> A parte la struttura, l'originalità del manuale sta nel continuo dialogo tra riferimenti teologici – la Scrittura, la Tradizione – e la cultura “laica”; in questo suggestivo susseguirsi di elementi – la trattazione si chiude con un sorprendente riferimento ad Harry Potter – non sembrano aver particolare sviluppo tematiche espressamente legate alla parusia.

Di taglio decisamente più tradizionale è il manuale di Vittorio Croce,<sup>52</sup> che tuttavia nella sua struttura presenta alcuni elementi di originalità. Ad un capitolo introduttivo sulla storia del trattato, segue un'ampia teologia della speranza (capp. 2-3) a cui segue una sezione dedicata all'escatologia universale («il compimento in Cristo») e una terza sezione, dedicata all'escatologia individuale («la decisione umana»). L'escatologia universale è articolata in parusia, giudizio universale,<sup>53</sup> trasfigurazione del cosmo e resurrezione dei morti, mentre l'escatologia individuale presenta la morte, il tempo intermedio, il purgatorio, l'inferno e il paradiso. Una quarta ed ultima sezione tratta della comunione dei santi, di angelologia e di demonologia.<sup>54</sup>

Chiude la nostra rassegna il recente manuale di Santiago Sanz Sánchez,<sup>55</sup> un manuale di protologia ed escatologia di sapore dichiaratamente tomista. A livello di struttura, propone un'originale tripartizione: escatologia *universale*, in cui si parla di parusia, resurrezione, trasfi-

<sup>50</sup> Quasi metà libro, fino a 143.

<sup>51</sup> Cfr. RAHNER, *Introduzione*, 210.

<sup>52</sup> V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti: escatologia cristiana*, Elledici, Torino 2019.

<sup>53</sup> O meglio: di giudizio, *simpliciter*, partendo dal giudizio universale e arrivando ad includere gli elementi del giudizio particolare.

<sup>54</sup> L'inclusione dell'angelologia nel trattato escatologico forse è motivata da ragioni didattiche, di distribuzione della materia nei differenti corsi.

<sup>55</sup> S. SANZ SÁNCHEZ, *Alfa e Omega: breve manuale di protologia ed escatologia*, Fede & Cultura, Verona 2021.



gurazione del cosmo e giudizio universale; escatologia *consumata*, dove si tratta di paradiso e inferno; escatologia *intermedia*, in cui si affronta il tema della morte e del purgatorio.<sup>56</sup> Oltre alla riflessione perenne di san Tommaso, il riferimento costante del manuale è l'opera di J. Ratzinger, ad esempio quando la parusia viene letta in chiave liturgica.<sup>57</sup> Particolarmente interessante la sezione su cieli nuovi e terra nuova, dove si nota che i corpi risorti necessitano di un qualche “luogo” – posizione già sostenuta da san Tommaso – e che il cosmo, come l'uomo, per poter partecipare alla resurrezione di Cristo sembra dover passare attraverso un processo di “morte”.

Si conclude così la disamina, forse faticosa, dei manuali;<sup>58</sup> prima di procedere alla terza sezione, in cui sottolineerò alcuni “temi emergenti” delle trattazioni escatologiche, vorrei concludere con una breve ripresa delle caratteristiche generali dei manuali consultati.

## 2. *Uno sguardo sintetico*

Se andiamo a considerare la struttura generale dei manuali escatologici recenti, si notano immediatamente due dati: la grande rilevanza data alle questioni escatologiche “fondamentali” e la frequente anticipazione dell'escatologia finale rispetto all'escatologia intermedia.

Sul primo punto, se andiamo a considerare un semplice dato numerico, cioè il numero di pagine dedicato alla trattazione, troviamo manuali che dedicano più di metà delle pagine all'escatologia fondamentale: Bordoni-Ciola (55%), Rahner (53%), Wohlmuth (60%). Gli ultimi due testi sembrano indicare che in area tedesca stia diventando consuetudinaria la bipartizione: questioni fondamentali/temi specifici.<sup>59</sup> Anche gli altri manuali dedicano spazio a queste tematiche, che arrivano ad occupare mediamente tra il 10% e il 30% delle pagine; segno, forse, di un trattato che si sente in dovere di affermare la sua legittimità, posta seriamente in questione da alcune critiche del XX secolo e da un'ermeneu-

<sup>56</sup> La distinzione è proposta, ad esempio, anche da LAVATORI, *Il Signore verrà*, 25-26.

<sup>57</sup> Cfr. SANZ SÁNCHEZ, *Alfa e Omega*, 224.

<sup>58</sup> Mi scuso in anticipo sull'eventualità che qualche testo possa essere sfuggito alla mia analisi.

<sup>59</sup> Anche se in ZIEGENAUS, *Il futuro della creazione*, la parte fondamentale occupa solo il 13% della trattazione.

tica delle fonti che non ha ancora raggiunto un equilibrio condiviso. In ottica dogmatica, questa situazione può diventare imbarazzante, perché si può restare con l'impressione che le questioni metodologiche divorino la trattazione stessa, lasciando poco spazio alla sezione sistematica.

Quanto all'anticipazione dell'escatologia generale (o finale) rispetto a quella individuale (o intermedia), si deve considerare che il punto di partenza era una manualistica preconciliare in cui l'escatologia individuale precedeva quasi universalmente l'escatologia generale. Se alcuni mantengono di fatto la scansione tradizionale, in diversi manuali l'inversione è macroscopica (O'Callaghan, Sanz, Croce, Lavatori), mentre in altri la situazione è più sfumata. L'inversione di struttura è motivata da una cresciuta sensibilità cristocentrica, o talora dal desiderio di sciogliere le difficoltà dello stato intermedio facendo riferimento alla situazione definitiva, così da non considerare il compimento come una sorta di aggiunta, ma, al contrario, la situazione intermedia come una situazione non ancora del tutto compiuta.<sup>60</sup> Emblematica, in proposito, è la trattazione del giudizio: la nota difficoltà sulla duplicità del giudizio, spesso viene dissolta in una sorta di de-temporalizzazione, in cui il giudizio universale viene presentato come punto di riferimento – lo si descrive facilmente stando al dato scritturistico e tradizionale – e la sua dinamica viene dipanata nel tempo in un giudizio che è già parzialmente realizzato in questa vita, si attua nelle varie dinamiche di auto-giudizio, e trova un punto privilegiato al momento della morte.

Ancora, va notato che quasi nessun manuale segue alla lettera la struttura proposta da OT 16,<sup>61</sup> segno che ogni trattato ha la sua "personalità" e sembra esigere una sua struttura; o forse segno che l'escatologia resta ancora legata alla trattazione degli *eschata* – le *realità* ultime – e che le proposte cristocentriche, nelle diverse sfumature, rimangono soltanto chiavi di lettura per unificare un soggetto frammentato.

Altra novità, è che nei manuali si è imposto un capitolo di "teologia della speranza", che tratta del riverbero nel tempo presente delle realtà definitive, nelle sue diverse sfumature: dalla trattazione dell'omonima

<sup>60</sup> Si pensi ad esempio al paradiso. La vera domanda non è: "che cosa *aggiunge* la resurrezione dei corpi alla beatitudine dei santi in cielo?", quanto piuttosto: "considerato lo stato finale, che cosa *manca* adesso ai santi in cielo?".

<sup>61</sup> Come ricordato, l'unica eccezione è ANCONA, *Escatologia*.

virtù teologale, alla teologia della storia, ai cenni di teologia politica, al senso del lavoro quotidiano e delle attività umane.

Un'ultima nota sintetica per concludere: quale peso ha la trattazione delle tematiche legate alla parusia nei manuali di area italiana? Stando sempre a quell'indicatore, forse un po' rigido, che è la quantità di pagine dedicate all'argomento, si va dall'omissione totale (Canobbio) al 10% di Bordoni, fino a più del 30% di Croce, Sanz e O'Callaghan. Si tratta dunque di un tema non sempre prioritario: spesso i manuali privilegiano aspetti fondamentali o elementi più vicini alla sensibilità contemporanea (la morte, il senso del tempo presente). Senza sorprese, il tema meno affrontato è quello della realtà trasfigurata, i cieli nuovi e la terra nuova, tema che per sua natura rischia di cadere in descrizioni fisiciste lontane dalla sobrietà che dovrebbe regnare in questo ambito.<sup>62</sup>

### III. PARLARE DELLA PARUSIA. TEMI EMERGENTI

Dopo l'analisi della struttura dei manuali recenti, vorrei presentare alcune acquisizioni specifiche, sottolineando alcune novità, qualche tema ricorrente o originale e qualche aspetto che meriterebbe più attenzione.

#### 1. *La tensione tra "avvento" e "futuro"*

Un primo tema, delicato, è la tensione tra "avvento" e "futuro". La terminologia è mutuata da Moltmann, e indica la tensione tra la dinamica storica umana (futuro) e l'irruzione della novità nella storia (avvento).<sup>63</sup>

Si tratta di un soggetto che viene sviluppato ampiamente in alcuni manuali e che tende a cristallizzarsi in questioni di escatologia fondamentale: il senso della storia, la possibilità di una reale novità nella storia, il rapporto tra tempo ed eternità.<sup>64</sup>

Indubbiamente, la parusia va considerata come quel termine della storia che dona pieno significato alla storia stessa, *la fine e il fine*, anche

<sup>62</sup> Singolarmente, fa eccezione WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, che dedica quasi il 10% della trattazione a questo soggetto, prevalentemente in dialogo con la cosmologia contemporanea.

<sup>63</sup> Cfr. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, 316-317.

<sup>64</sup> Cfr. ad esempio WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, 68-99; le considerazioni più filosofiche sul senso del tempo orientano quella che l'A. definisce "escato-prassi": *ibidem*, 173-201.

se l'escatologia contemporanea talora preferisce mitigare questa prospettiva e sottolinea il valore della storia in sé; forse è sotteso il desiderio di non alimentare il sospetto che quando i cristiani attendono la "salvezza dell'anima" sono in realtà chiusi nell'individualismo, in una «ricerca egoistica della salvezza che si rifiuta al servizio degli altri».<sup>65</sup> È un'obiezione classica, le cui radici remote vengono ricondotte dalla *Spe salvi* non solo ai grandi pensatori marxisti, ma remotamente alla rivoluzione della modernità e al pensiero di Francesco Bacone.<sup>66</sup>

L'escatologia dei manuali tende ad orientarsi verso una soluzione intermedia, e riconosce la necessità di una *novità* radicale ma nella *continuità*. La parusia, cioè, costituirà una novità assoluta nella storia ma senza rendere irrilevante la trama del tempo, per cui il tempo che viviamo in un certo qual modo fiorirà nella parusia senza che ci sia una cesura, senza che nasca una sorta di "mondo nuovo" e "di tempo nuovo" che non ha nulla a che vedere con il mondo e il tempo in cui viviamo.<sup>67</sup> Si può costruire questa convinzione in analogia alla resurrezione di Cristo e alla resurrezione dei nostri corpi: siccome il corpo di Cristo porta i segni della passione, ci si attende che i nostri corpi risorti portino tracce della *nostra storia*, e che dunque il tempo ultimo porti una traccia del tempo storico.

Il lavoro di edificazione del Regno di Dio nel tempo presente viene così considerato come un'azione realmente efficace che, pur attraverso il passaggio della purificazione finale nella parusia, costruisce *già* nel secolo presente qualcosa di definitivo. Alcuni trattati leggono in questo ambito il *significato e il valore del lavoro umano*.<sup>68</sup> Bisogna tuttavia evitare forme di «incarnazionismo terrestre» perché «la stessa idea di progresso è spesso ambigua e non ogni forma di azione dell'uomo sul mondo è una vera ominizzazione storica [...]. *Non si può confondere quindi il progresso con l'avanzamento del regno di Dio*».<sup>69</sup>

<sup>65</sup> BENEDETTO XVI, Lettera Enciclica *Spe salvi*, 30-XI-2007, n. 3.

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 16-23.

<sup>67</sup> Cfr. ad esempio SANZ SANCHEZ, *Alfa e Omega*, 223-227 oppure, in prospettiva diversa, RAHNER, *Introduzione*, 65-81.

<sup>68</sup> Cfr. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 165-169. In prospettiva diversa, tutti gli autori sensibili ai temi della teologia politica.

<sup>69</sup> BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 255-256.

L'escatologia, inoltre, accoglie il fatto che la resurrezione di Cristo realizza in un certo qual modo la fine dei tempi, perché il corpo di Cristo (e il corpo di Maria) sono già corpi risorti, definitivi, sono già la “fine del tempo” anticipata nel tempo presente, in una situazione paradossale e misteriosa che crea una tensione tra *questo tempo* e la parusia, tra il *già* della resurrezione di Cristo e il *non ancora* della resurrezione finale.<sup>70</sup>

## 2. La parusia come giudizio

Il secondo tema emergente è quello del giudizio.

Certamente il giudizio universale è un elemento costitutivo della parusia, ma nei manuali, come si è notato, spesso il giudizio viene affrontato in forma generica, atemporale, senza precisare se si tratti di giudizio particolare o universale. Tipicamente, si preferisce parlare del giudizio finale ma declinandolo in chiave individuale, e solo in un secondo tempo si introduce il tema della duplicità del giudizio – *post mortem* e finale – o si frammenta il “giudizio” genericamente inteso e si intende il giudizio universale come compimento di quel processo che Gesù ha avviato nel mondo con la sua venuta.<sup>71</sup>

### 2.1. Il contributo di J. Ratzinger e della *Spe salvi*

Sul tema del giudizio, la manualistica ha accolto ampiamente la riflessione che J. Ratzinger ha presentato nel suo manuale di escatologia<sup>72</sup> del 1977 e, diventato pontefice, ha ripreso nella *Spe salvi* a distanza di trent'anni: anche se il manuale di Ratzinger esce ampiamente dall'orizzonte cronologico della presenta indagine, vale la pena richiamarne alcuni elementi, sia perché sono ripetutamente citati nei manuali con-

<sup>70</sup> Si tratta della tensione che, ad esempio, innerva il manuale di Bordoni-Ciola. L'espressione è stata introdotta da O. Cullmann, che prende le distanze da Bultmann e introduce così una certa dialettica all'interno della stessa teologia riformata (cfr. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, il Mulino, Bologna 1965, traduzione dal tedesco di *Christus un Zeit*, comparso in prima edizione nel 1946).

<sup>71</sup> Molto preciso, in proposito A. NITROLA, *Pensare la venuta*, 564-589.

<sup>72</sup> Edizione italiana: J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979. Sull'argomento cfr. anche P. O'CALLAGHAN, *L'escatologia di Joseph Ratzinger*, in B. ESTRADA, P. AZZARO, E. MANICARDI (a cura di), *Ciò che il fedele spera: l'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2017, 421-440.

sultati, sia – soprattutto – perché sono elementi confluiti nella *Spe salvi*, il documento magisteriale più importante dal 2000 ad oggi che tratta di escatologia.

Una prima intuizione interessante di Ratzinger è quella di considerare il giudizio non tanto nella prospettiva della *condanna*, quanto piuttosto della *salvezza*.<sup>73</sup>

Cristo non condanna nessuno; egli è pura salvezza e chi aderisce a lui si trova nella zona della salvezza e della Grazia. La perdizione non viene decisa da lui, ma essa esiste là dove l'uomo è rimasto lontano da Dio.<sup>74</sup>

Il ritorno di Cristo diventa così il momento culminante della salvezza: già nella morte (e qui il discorso si sposta sul giudizio particolare) l'uomo entra nella «pura realtà e occupa il posto che gli compete secondo verità»,<sup>75</sup> ma è nella parusia che si compie definitivamente il giudizio di salvezza di Dio, al punto che il giudizio diventa elemento centrale del ritorno di Cristo, della parusia.

Ma in che modo il giudizio diventa giustificazione, salvezza? Lo diventa perché «la Verità che giudica l'uomo ha preso essa stessa l'iniziativa di salvarlo. Essa stessa gli ha creato una nuova verità»;<sup>76</sup> il giudizio, insomma, viene inteso non tanto come una *krisis* che distrugge e condanna gli uomini e la storia, quanto piuttosto come una “nuova verità” che redime l'uomo e le dinamiche della storia. Il *giudizio* diventa l'agire stesso di Dio nella storia; citando la rilettura di Nitrola: «il giudizio non è anzitutto un evento di svelamento, ma un evento *pratico*: Dio non riconosce, Dio *fa*».<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Cfr. la ripresa di LAVATORI, *Il Signore verrà*, 99: «il giudizio non va inteso semplicemente come una dichiarazione di severità, ma piuttosto come la piena rivelazione dell'amore sconfinato di Dio nel chiarore della verità, che non ammette ombre di ambiguità o di nascondimento. [...] Esso è come il sigillo finale di una storia d'amore che ha percorso un lungo cammino di salvezza».

<sup>74</sup> J. RATZINGER, *Escatologia*, 215.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 216.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> A. NITROLA, *Pensare la venuta*, 588. L'A. presenta la sua prospettiva in parziale contrapposizione al pensiero di Ratzinger, ma mi sembra piuttosto che lo integri e ne esprima felicemente le potenzialità: la creazione di questa “nuova verità” che cos'altro è se non l'azione redentrice che Dio *fa* nella storia del singolo e dell'umanità?

Se ci si ferma sull'aspetto personale, il "giudizio" diventa, per Ratzinger, l'incontro con Cristo-verità, che in questa vita si realizza nell'incontro con il *corpo* di Cristo. Così, il criterio del giudizio diventa la carità, perché «la nostra verità [...] dipende dal rapporto che abbiamo instaurato con il suo Corpo e con le sue membra sofferenti; a questo riguardo i "Santi" sono "giudici"». <sup>78</sup>

Questa prospettiva di Ratzinger – intendere il giudizio come incontro con Cristo Verità che ci salva – dona anche un significato al tempo intermedio:

benché con la morte la verità dell'uomo sia definitiva, essa sarà tuttavia una verità nuova allorquando ogni colpa del mondo sarà cancellata, cioè quando tutte le conseguenze provocate da essa si saranno estinte e sarà assegnato all'uomo il suo definitivo posto nel tutto. <sup>79</sup>

Le azioni dell'uomo buone e cattive, infatti, hanno un peso nella storia, ed è necessario che il tempo giunga alla sua consumazione perché la dinamica innescata da tali azioni giunga alle sue conseguenze ultime; il tempo intermedio è un tempo necessario, cioè, perché il bene e il male "maturino" in tutta la loro "storia degli effetti", orientati dalla grande novità della salvezza, che trasforma tale "storia" in una vittoria del bene. <sup>80</sup>

Stando sempre sulle intuizioni di Ratzinger, un tema importante della *Spe salvi* è l'idea che il ritorno di Cristo sia il fondamento della giustizia e dunque della speranza: solo se Cristo è Dio, è risorto e tornerà nella gloria, ha senso sperare in una giustizia in questo mondo. <sup>81</sup>

<sup>78</sup> J. RATZINGER, *Eschatologia*, 217.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> In altra prospettiva, complementare, il tempo intermedio ha senso perché la Risurrezione di Cristo è certamente avvenuta, ma sarà completa soltanto quando si sarà compiuta in tutte le membra. «Il cielo sarà perfetto soltanto allorquando saranno unite tutte le membra del Corpo del Signore. Questa perfezione, del Corpo di Cristo comporta insieme [...] la "resurrezione della carne" e significa "Parusia" in quanto con ciò si è compiuta in pieno la presenza, finora soltanto iniziata, del Cristo in quanto comprende tutti coloro che devono essere salvati, ivi incluso l'universo» (*ibidem*, 246).

<sup>81</sup> «La fede nel Giudizio finale è innanzitutto e soprattutto speranza – quella speranza, la cui necessità si è resa evidente proprio negli sconvolgimenti degli ultimi secoli. Io sono convinto che la questione della giustizia costituisce l'argomento essenziale, in ogni caso l'argomento più forte, in favore della fede nella vita eterna. [...] solo in collegamento

La protesta contro Dio in nome della giustizia non serve. Un mondo senza Dio è un mondo senza speranza (cfr. Ef 2,12). Solo Dio può creare giustizia. E la fede ci dà la certezza: Egli lo fa. L'immagine del Giudizio finale è in primo luogo non un'immagine terrificante, ma un'immagine di speranza.<sup>82</sup>

## 2.2. L'auto-giudizio

Stando sul tema del giudizio, un aspetto che è quasi sempre discusso nei trattati recenti è quello dell'*auto-giudizio*: il momento del giudizio non viene descritto come un qualcosa di unicamente *subito*, ma piuttosto di *proposto* o almeno *condiviso* da chi è giudicato. Si vuole così superare l'idea di un giudizio estrinseco, esterno al soggetto.

Senza dilungarsi, è sufficiente notare che i manuali cercano di mantenere l'equilibrio tra i due opposti estremi di un giudizio oggettivo ed esterno al soggetto e quello di un giudizio soggettivo in cui Cristo cesserebbe di essere il criterio ultimo di verità perché ciascuno giudica se stesso. Si tende così a considerare il giudizio come un momento di *rivelazione*, una rivelazione talmente evidente che la persona giudicata non potrà che riconoscere l'autenticità di tale giudizio:

piuttosto che un *verdetto divino estrinseco all'umanità*, è più corretto considerare il giudizio finale come una *definitiva manifestazione dell'umanità stessa* per la potenza di Dio. [...] Forse si potrebbe dire che il giudizio sarà la definitiva manifestazione della verità della creazione davanti al suo Creatore, dalla quale sorge spontaneamente un verdetto perfettamente giusto ed inappellabile.<sup>83</sup>

In quest'ambito, mi sembra che non sia adeguatamente affrontato il tema dell'*asimmetria dell'auto-giudizio*: in generale si dà per scontato che nella rivelazione finale tutti – beati e dannati – riconosceranno l'autenticità del giudizio, della “Verità” di Cristo. Forse la questione andrebbe sfumata: se è vero che nel giudizio universale la Verità apparirà in tutta la sua evidenza, è vero anche che la dannazione è proprio il rifiuto della Verità.<sup>84</sup> Si potrebbe così costruire un'analogia: se la

con l'impossibilità che l'ingiustizia della storia sia l'ultima parola, diviene pienamente convincente la necessità del ritorno di Cristo e della nuova vita» (*Spe salvi*, n. 43).

<sup>82</sup> *Ibidem*, n. 44. Si può collocare in questo contesto l'idea del giudizio come *fondamento della responsabilità*, sottolineato da CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 296-300.

<sup>83</sup> O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 185.

<sup>84</sup> Cfr. il tema giovanneo della *verità* o quello – equivalente – della *luce*. «E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce,



fede è un assenso alla verità dell'intelletto mosso dalla volontà, al momento del giudizio (nell'incontro con Cristo), cesserà la fede e la Verità apparirà nella sua evidenza; ma la dannazione potrebbe comportare – simmetricamente – un rifiuto volontario di questa verità, cristallizzando il dannato in una sorta di anti-fede, profondamente irrazionale, che rifiuta ostinatamente l'evidenza. Al momento della parusia, del giudizio universale, la verità ultima su tutte le cose, che si imporrà con evidenza nella creazione rinnovata, potrebbe essere rifiutata ostinatamente dai dannati, con quell'atteggiamento di distacco dalla realtà tipico del peccatore che volontariamente rifiuta di accogliere ciò che pure si impone al suo intelletto.

Un altro elemento che viene sottolineato poco nelle trattazioni escatologiche è il valore della *manifestazione pubblica* della Verità e della giustizia, che è elemento caratteristico del “giudizio” nella parusia. La parusia, infatti, non è solo un giudizio di verità sul soggetto, conosciuto dal soggetto stesso, ma è un giudizio di verità su tutto e conosciuto da tutti.<sup>85</sup> Che si sottolinei questo aspetto pubblico e universale del giudizio mi sembra importante per un duplice motivo: anzitutto perché non c'è piena giustizia nei confronti del singolo se il giudizio non diventa pubblico e definitivo, così come nel secolo presente è stato pubblico l'apparente fallimento o l'insulto alla giustizia; in un regno di giustizia, ad esempio, non basta che una calunnia sia riconosciuta come tale dal giusto Giudice, ma è importante che il giudizio definitivo di verità diventi noto e universale. In secondo luogo, perché esiste anche una dimensione comunitaria e sociale della giustizia, e in un regno di giustizia e verità, in cui tutte le relazioni sono vissute secondo Dio, è necessario che appaia in pienezza la verità delle cose e delle relazioni. Non si tratta di considerazioni semplicistiche, ma della declinazione pratica del giudizio come fondamento della giustizia affermato dalla *Spe salvi*.<sup>86</sup>

perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere» (Gv 3,19-20).

<sup>85</sup> A costo di semplificare: senza risolvere il delicato problema della duplicità del giudizio, resta che l'elemento tipico del giudizio parusiaco è la sua “universalità”.

<sup>86</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 44.

### 3. *La resurrezione dei morti*

Un tema immancabile nei manuali di escatologia è quello della resurrezione della carne. Ne accenno brevemente, perché altri contributi affrontano con ampiezza la questione.

È nota la presunta contrapposizione tra immortalità dell'anima e resurrezione della carne, ed è noto il suo presunto superamento nella teologia recente.<sup>87</sup> Resta il fatto che i manuali recenti quasi sempre trattano della questione in maniera problematica, presentando spesso le teorie recenti di *resurrezione nella morte* e proponendo magari soluzioni alternative, più facilmente integrabili con il dato magisteriale; se anche Atene e Gerusalemme hanno fatto pace, il problema dell'esistenza dell'anima e del suo significato resta una questione accesa che tende a polarizzare la riflessione sulla morte e sulla resurrezione dei corpi.

### 4. *Cieli nuovi e terra nuova*

Il quarto tema emergente, riguarda ciò che segue alla parusia, ovvero la riflessione sullo stato definitivo, considerato nella sua fisicità: i cieli nuovi e la terra nuova.

Un primo dato da rilevare è che in questo ambito l'invito alla prudenza della CDF del 1979 è stato ampiamente accolto in tutte le trattazioni teologiche (non sempre nelle trattazioni catechetiche) che in generale sono *molto sobrie* nel presentare le ipotesi sullo stato definitivo: i corpi risorti e le loro proprietà, la natura della realtà glorificata.

Considerando questo tema nella manualistica recente, andremo a considerare anzitutto il confronto con il dato scientifico, poi alcune affermazioni che vanno imponendosi nella trattazione e infine il rapporto tra liturgia, parusia e trasfigurazione del cosmo.

#### 4.1. Il confronto con la riflessione scientifica

Nell'affrontare l'aspetto cosmico della parusia, le trattazioni dedicano spesso, con maggiore o minore ampiezza, una certa attenzione al dato scientifico, e vanno a considerare in quale direzione si muova

<sup>87</sup> Cfr. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, 222-240.

la cosmologia contemporanea e dunque quali suggestioni proponga alla luce del dato rivelato.<sup>88</sup>

Vale la pena, in proposito, richiamare qualche elemento di cosmologia scientifica: il modello che si è imposto a metà del secolo scorso è quello del cosiddetto *Big Bang*,<sup>89</sup> che prevede una singolarità iniziale (una sorta di “inizio temporale”, non studiabile dalla fisica) e un universo in espansione che può dirigersi verso diversi futuri possibili. Al di là di alcuni importanti aggiustamenti teorici alla teoria del *Big Bang*,<sup>90</sup> le ultime misurazioni orientano verso un cosmo che si dirige inesorabilmente verso una *fine*: il modello cosmologico *standard* ( $\Lambda$ CDM) prevede, infatti, che l'espansione proceda a ritmi accelerati verso uno stato finale in cui l'universo in un certo senso “muore” perché diventa sempre più freddo e perde ogni capacità dinamica e ogni potenzialità di sostenere la vita. Il cosmo, insomma, diventerà un “cadavere”, nel senso che non cesserà di esistere ma sarà abitato da una materia sempre più inerte.

Questo non significa certamente che la scienza ha *dimostrato* che l'universo si avvia verso la parusia, in primo luogo perché la “morte” del cosmo non lascia spazio a quella novità che ci si attende dal tempo futuro, in secondo luogo perché la materia resta materia, con le sue leggi fisiche, che sono le leggi di questo mondo e non del cosmo trasfigurato.

Si potrebbe superare il primo limite ispirandosi a Teilhard de Chardin e facendo riferimento ad una qualche dinamica evolutiva che porterebbe il cosmo alla condizione escatologica;<sup>91</sup> ma, a ben considerare,

<sup>88</sup> La trattazione più articolata forse la offre *ibidem*, 18-28, 330-340. Importanti anche le considerazioni di CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 383-404; O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 159-165 e altri.

<sup>89</sup> Per la nascita del modello, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Il Papa e il Big Bang. Il caso Pio XII - Lemaître (1951-1952) a proposito del rapporto fra cosmologia e creazione*, <https://disf.org/editoriali/2016-05> (cons. 3-XI-23).

<sup>90</sup> I più importanti: l'inflazione, la materia oscura, l'energia oscura. L'espansione del cosmo, paradossalmente, sembra accelerare nel tempo e dunque condurre ad un universo “lacerato” nella struttura spaziale. Altre teorie – multiverso, universo a bolle, ecc. – stanno lentamente guadagnando campo, ma non hanno ancora raggiunto un sufficiente consenso a livello scientifico.

<sup>91</sup> Per una critica, cfr. SANZ SÁNCHEZ, *Alfa e Omega*, 252-254. Ratzinger nota che nel progetto di Teilhard non c'è spazio per il peccato originale; alla luce della cosmologia moderna, diventa palese la mescolanza teilhardiana tra dimensione materiale del

la materia resta materia, e senza una dirompente novità *esterna* non ci sono elementi per giustificare il superamento delle leggi fisiche della materia stessa. Per indicare la necessità di un cambiamento radicale della struttura fisica e delle sue leggi nella situazione escatologica, gli autori parlano per i cieli nuovi e la terra nuova di «materia glorificata»,<sup>92</sup> o di un'«estensione dello Spirito alla materia»<sup>93</sup> o di una «più profonda relazione dell'intero cosmo con Cristo».<sup>94</sup>

Si intende con ciò che la materia ha le sue leggi, e perché la realtà fisica venga trasfigurata in cieli nuovi e terra nuova è necessario un intervento di Dio che “innervi” la realtà fisica rendendola una realtà diversa, più docile e più trasparente alla potenza dello Spirito, allo stesso modo in cui i corpi dei risorti, pur restando corpi, saranno glorificati dalla grazia di Dio.<sup>95</sup>

Ne consegue che la scienza non potrà mai parlare della situazione ultima del cosmo, perché non possiede gli strumenti adeguati: per metodo è legata all'empirico e dunque non può studiare la realtà spirituale, particolarmente nella trasfigurazione della realtà creata che avverrà nella nuova creazione.

cosmo e intervento salvifico: nella sua dimensione fisica, il cosmo evolve in un reale cammino verso una complessità crescente che tuttavia termina nella distruzione, non nella glorificazione.

<sup>92</sup> WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, 332.

<sup>93</sup> CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 404, che contestualizza l'affermazione all'interno di un richiamo forte al tema della parusia come compimento “liturgico” della creazione.

<sup>94</sup> «Come l'intero mondo è stato creato per mezzo di Lui (Gv 1,3), in Lui e in vista di Lui (Col 1,16); come inoltre, Gesù con la sua Resurrezione è diventato il Signore del cielo e della terra (Fil 2,9-11), così si può affermare che la *Parousia* consisterà in una nuova, più profonda relazione dell'intero cosmo con Cristo, una relazione definitiva, sulla base della fondamentale relazione tra Lui ed il cosmo stabilita nella creazione e rinnovata dalla redenzione. Forse si potrebbe dire che *Parousia* consiste nella definitiva attualizzazione della relazione fondamentale tra Cristo e la creazione» (O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità*, 103).

<sup>95</sup> Tutti gli autori che trattano dell'argomento convergono su questo punto, offrendo sfumature diverse. In generale, prevale l'ottica cristocentrica, in cui si intende la glorificazione della materia come partecipazione ultima alla realtà creata della potenza del Cristo risorto. Cfr. in proposito la splendida conclusione di RATZINGER, *Escatologia*, 242-247.

E tuttavia il confronto con le scienze esatte penso che suggerisca interessanti considerazioni. Anzitutto il cosmo si presenta come una struttura aperta, sia nella sua genesi che nel suo termine, nel senso che la cosmologia contemporanea, con l'idea di un universo che “esplode” dal nulla e lentamente muore, elimina la possibilità di un universo realmente *eterno*, ovvero di un universo che contenga una dinamica intrinseca inesauribile.<sup>96</sup> L'universo sembra una riserva di potenzialità *finita*, una potenzialità che lentamente si consuma e così la fine rimanda allo stesso problema che si presenta all'inizio: il cosmo è un sistema *non* chiuso, *non* auto-consistente, che non ha in se stesso le ragioni della sua esistenza.

Sotto questo aspetto, la storia del cosmo ripropone il paradosso della morte dell'uomo: come l'uomo vive una progettualità che termina apparentemente nella dissoluzione, così il cosmo consuma entropia per generare strutture sempre più complesse e poi consegnarle alla distruzione. Se la morte è l'ultima parola nella vita dell'uomo, la progettualità in vita diventa pura futilità; se il cosmo è destinato alla morte, tutte le nostre costruzioni storiche diventano pura futilità.

In questo senso, penso che si possa parlare oggi di una *ri-cosmologizzazione* della parusia: se il progetto di de-cosmologizzare<sup>97</sup> l'escatologia ha portato ad un sano ricentramento cristologico degli eventi ultimi, resta il fatto che la glorificazione del cosmo comporta *anche* una dimensione fisica e che la cosmologia contemporanea, almeno per ora, offre aperture interessanti:<sup>98</sup> senza cadere nel fondamentalismo o nel concordismo, bisogna riconoscere che la cosmologia scientifica è aperta all'idea di creazione e all'idea di parusia.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Alcune proposte, ad esempio quella di Hawking, in realtà tendono ad aggirare questa difficoltà, almeno per lo stato iniziale; è interessante notare, tuttavia, che molte delle teorie di multiverso sono pensate proprio per rendere l'universo “eterno”, *chiuso*, eliminando il problema della singolarità iniziale e dell'inconsistenza finale.

<sup>97</sup> Mi sembra che questo termine sia stato inteso dagli autori in un triplice significato: (1) come progetto di ri-centramento cristocentrico delle realtà escatologiche; (2) come rinuncia ad una descrizione fisica delle realtà parusiache; (3) come presa di distanza da chi intende la parusia unicamente come la fine dell'universo predetta dalla cosmologia scientifica.

<sup>98</sup> Cfr. la critica allo *gnosticismo* di SANZ SÁNCHEZ, *Alfa e Omega*, 31-41.

<sup>99</sup> Nel senso che la parusia “chiude” e dà senso all'universo; la parusia non è un dato scientifico, ma è un dato di fede che completa adeguatamente la visione scientifica. È

## 4.2. I risorti e la loro “città”

Allontanandoci dal dato scientifico, nel descrivere la situazione definitiva i trattati fanno volentieri riferimento alla dimensione comunitaria della realtà ultima. Il dato sobrio della Scrittura, effettivamente, ci parla del cosmo trasfigurato come di una *sposa* e di una *città* al cui centro sta l’agnello,<sup>100</sup> cioè di realtà che rimandano alla relazione con Cristo e alla relazione con gli altri uomini, che richiamano la carità e la centralità della grazia di Dio.<sup>101</sup>

I trattati di escatologia in generale recepiscono questo dato e cercano di trattare dei cieli nuovi e della terra nuova come di un’estensione “fisica” della relazione con Cristo; una sorta di “cristificazione” del cosmo stesso.

Il primo argomento, tradizionale, per giustificare la necessità di un cosmo glorificato, fa forza sulla realtà fisica dell’uomo risorto.

Dato che il mondo è stato fatto in qualche modo per l’uomo, è necessario che quando l’uomo sarà glorificato nel corpo anche gli altri corpi siano trasmutati in uno stato superiore, affinché l’universo diventi un soggiorno più conveniente e più gradito.<sup>102</sup>

L’argomento è tratto da san Tommaso, che però – va notato – finisce per proporre una visione minimalista della realtà trasfigurata.

Un secondo argomento fa forza su una «rinnovata solidarietà tra uomo e cosmo»,<sup>103</sup> su un rinnovato antropocentrismo che viene suggerito sia dall’ecologia, sia dalla biologia, sia dalla fisica contemporanea.<sup>104</sup> Se uomo e cosmo sono davvero un tutto intrecciato, diventa conveniente che la resurrezione dell’uomo nella vita eterna vada a coinvolgere anche la realtà fisica.

una situazione analoga alla verità di fede della resurrezione dei corpi: la resurrezione della carne è indeducibile dalla ragione ma in maniera insperata illumina il paradosso antropologico della morte fisica.

<sup>100</sup> Cfr. Ap 21,1-2.

<sup>101</sup> Cfr. ad esempio l’impostazione di BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 242-253.

<sup>102</sup> SANZ SANCHEZ, *Alfa e Omega*, 247 che cita la *Summa Theologiae*, suppl. 72, 1, c.

<sup>103</sup> CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 390. Similmente O’CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l’umanità*, 162-165.

<sup>104</sup> Si fa riferimento ad alcuni aspetti, peraltro, piuttosto oscuri della meccanica quantistica, al primato della relazione sull’oggettività e al principio antropico.

Un terzo argomento è quello soteriologico: se il processo di salvezza investe l'uomo, è importante che investa anche il mondo in relazione con l'uomo stesso.

Tutto diviene 'riassunto' in Cristo che per la forza del suo Spirito, risana ogni scompenso prodotto dalle inautentiche relazioni dell'uomo con il suo mondo e rinnova compiutamente quanto è prodotto in positivo dalla responsabile e partecipata opera creativa dell'umanità intera.<sup>105</sup>

#### 4.3. La dimensione *liturgica* della parusia

Un ultimo elemento viene occasionalmente proposto nelle trattazioni sulla parusia, ovvero la dimensione liturgica del ritorno glorioso di Cristo e l'anticipazione nella liturgia della presenza del Cristo risorto.

La trasfigurazione del cosmo non sarà altro che l'estensione all'intera creazione dello Spirito che investì Cristo nella morte e risurrezione, si trasmette agli uomini nel battesimo, nella cresima e nell'eucarestia e li riempirà nella loro risurrezione finale; sarà insomma una specie di battesimo e cresima del cosmo, una trasformazione del cosmo in eucaristia: sarà la partecipazione dell'intero creato alla risurrezione di Cristo e dell'uomo.<sup>106</sup>

L'intuizione sembra doversi ricondurre all'escatologia di Ratzinger: «La Parusia costituisce l'acme, la pienezza della liturgia; la liturgia però è la Parusia, è l'evento parusiale in mezzo a noi».<sup>107</sup> Ratzinger arriva a questa conclusione attraverso un percorso che reinterpreta gli elementi cosmici delle narrazioni bibliche in chiave liturgica, nel tentativo di distaccarsi da una lettura troppo cosmica delle narrazioni parusiache. Ma è evidente che se Cristo risorto è anticipazione della Parusia e se la liturgia è presenza reale di Cristo risorto, allora la liturgia è anticipazione della Parusia e la Parusia è la pienezza di ciò che soltanto parzialmente si realizza nella celebrazione liturgica. È sorprendente, anzi, che il tema del legame tra liturgia e Parusia sia stato esplorato così poco.

Il riferimento alla resurrezione di Cristo orienta anche la risposta alla domanda sulla fine del cosmo: questi cieli e questa terra saranno distrutti alla parusia? O saranno semplicemente "completati"?

<sup>105</sup> ANCONA, *Escatologia*, 358.

<sup>106</sup> CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 404.

<sup>107</sup> RATZINGER, *Escatologia*, 213.

La risposta più plausibile sembra essere che come il corpo di Cristo è morto ed è risorto ma senza soluzione di continuità, così sarà della creazione: ci si attende una qualche “morte” del cosmo che preluda ad una resurrezione.<sup>108</sup>

Alcuni autori<sup>109</sup> notano anche che il passaggio da una cosmologia antica fissista ad una cosmologia evolutiva ha portato ad un cambiamento di aspettative sulla parusia. Nell’universo geocentrico,<sup>110</sup> infatti, il cosmo è sempre uguale, senza mutazione, potenzialmente eterno;<sup>111</sup> nel cosmo evolutivo, al contrario, si passa dal *Big bang* alle galassie, alla morte termica attraverso una serie di tappe intermedie che la scienza cerca di individuare: nulla è stabile, nulla definitivo. Per gli antichi, abituati ad un universo “solido”, eternamente stabile, l’intervento parusiaco avrebbe dovuto comportare un cambiamento radicale, una distruzione dell’ordine vigente; nelle cosmologie contemporanee evolutive, al contrario, l’universo non è stabile e dunque è più facile immaginare una continuità pur nel mutamento radicale.

#### IV. LA COLLOCAZIONE NELL’ALVEO DELLE DISCIPLINE TEOLOGICHE

Per concludere, vorrei valutare alcuni contesti di riferimento per l’escatologia, considerare cioè con quali discipline teologiche oggi si tenda a far dialogare il trattato escatologico.

##### 1. *La cristologia*

Dopo la grande revisione del XX secolo, tutti i manuali hanno recepito la ri-collocazione cristologica del discorso escatologico. È chiaro che il Cristo risorto è il centro della storia ed è anche l’inizio del tempo

<sup>108</sup> Cfr. ad esempio CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 401-403.

<sup>109</sup> Ad esempio O’CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l’umanità*, 159-161. Sul mutamento dei modelli cosmologici cfr. M. BERSANELLI, *Il grande spettacolo del cielo*, Sperling & Kupfer, Milano 2016.

<sup>110</sup> Ma in realtà anche nel primo universo eliocentrico. Galileo, con la necessaria introduzione del principio di inerzia e l’abolizione della distinzione tra materia celeste e materia terrestre, aveva posto il seme della rivoluzione cosmologica, ma questo seme germinerà soltanto alla fine del XIX secolo.

<sup>111</sup> È celebre l’affermazione di Tommaso che l’inizio temporale della creazione è un dato di fede e non di ragione: *Summa Theologiae* I, 46, 2.



futuro, per cui l'escatologia si presenta come una sorta di cristologia consumata: Cristo salvatore ricapitola in sé l'umanità e la realtà fisica stessa. L'intuizione, che talora viene ricondotta a Balthasar,<sup>112</sup> richiama in realtà anche l'impostazione di Barth o più ampiamente della teologia protestante, e si può considerare un'acquisizione definitiva della teologia cattolica. La stessa celebre tesi V di Rahner, che parrebbe orientare in chiave antropologica,<sup>113</sup> in realtà presenta l'escatologia come una trasposizione nel modo del compimento dell'antropologia e della *cristologia*.

Per il nostro tema di interesse, vengono generalmente letti in chiave cristologica tutti gli elementi parusiaci: la parusia (ovviamente: è il ritorno glorioso di Cristo), il giudizio, la resurrezione dei corpi, gli stessi cieli nuovi e terra nuova.

## 2. *Ecclesiologia ed antropologia*

Le altre chiavi di lettura dominanti del trattato escatologico sono quella ecclesiologica e quella antropologica.<sup>114</sup>

Il versante ecclesiologico considera la beatitudine definitiva come compimento della vita ecclesiale; la collocazione ecclesiologica permette, infatti, di leggere il Paradiso non soltanto come un rapporto personale con Dio – la centralità della *visio beatifica* sbilancia in questa direzione – ma anche nella sua necessaria dimensione comunitaria. Del resto, la situazione paradisiaca è l'«adempimento ecclesiale del dono della “vita eterna”»,<sup>115</sup> anche nel senso che la vita nella Chiesa, particolarmente nell'economia sacramentale, anticipa nel tempo presente il dono di grazia che sarà vissuto pienamente nel Paradiso.

Questa considerazione apre ad un aspetto che forse i manuali non sempre sottolineano, ovvero la relazione tra l'escatologia e l'antropologia teologica intesa nel suo aspetto di trattato sulla grazia. Quando si affronta la dimensione antropologica dell'escatologia, infatti, si punta subito alla resurrezione dei corpi, alla pienezza della cristificazione del

<sup>112</sup> Cfr. LAVATORI, *Il Signore verrà*, 27.

<sup>113</sup> Così sempre *ibidem*, 28.

<sup>114</sup> Ad esempio BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza* struttura il capitolo sulla parusia in chiave cristologico-trinitaria (1), ecclesiologica (2), antropologica (3) e cosmica (4).

<sup>115</sup> *Ibidem*, 243.

credente o al compimento pieno delle attese umane. Il riferimento alla teologia della grazia permette invece di recuperare almeno tre elementi.

Il primo è che anche nella situazione definitiva non c'è un'identificazione totale tra l'uomo glorificato e Cristo: i due restano due ipostasi distinte e la consistenza della *realtà* dell'unione con Cristo è la medesima – ma al modo della pienezza – della vita di grazia. È significativo, in proposito, che alcune terminologie usate per descrivere la situazione del cristiano in vita e dei santi in gloria siano le stesse: vita divina, vita eterna.

Questa considerazione ci conduce al secondo elemento: la vita di grazia nell'economia presente è anticipazione della gloria ultima del Paradiso. Si tratta di un corollario dell'aspetto liturgico della parusia (e conseguentemente del Paradiso), perché se la liturgia nel tempo presente è anticipazione della pienezza della parusia, non va dimenticato che il battezzato non partecipa all'azione liturgica come semplice spettatore, ma nella sua partecipazione attiva cresce nella vita di grazia.<sup>116</sup> Così come è sfuggente l'identificazione della consistenza ontologica della grazia, lo stesso va affermato, per analogia, della partecipazione alla vita divina dei beati in Paradiso; ma i due misteri si illuminano vicendevolmente.<sup>117</sup>

Il terzo elemento è la purificazione dal peccato: anche se il peccato non è elemento costitutivo della nostra umanità, è vero che la “morte” nell'uomo assume un significato redentivo, ovvero un certo valore in relazione alla remissione dei peccati. E qui si apre il discorso sul Purgatorio e il senso dell'escatologia intermedia, che ci ricorda che la configurazione a Cristo è un processo graduale che comincia già nella vita presente e culmina nella pienezza della gloria.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Si pensi ad esempio all'Eucarestia come *pignus futurae gloriae*.

<sup>117</sup> E in ultima analisi trovano come analogato *princeps* la grazia di Cristo. La categoria di “regno di Dio”, inteso in senso interiore e non soltanto storico e sociale, potrebbe essere un buon ambito per declinare il *già e non ancora* del tempo presente in relazione al tempo ultimo.

<sup>118</sup> Un unico processo di purificazione che comincia in questa vita e si prolunga, se necessario, nel Purgatorio. Sull'argomento mi permetto di rimandare a: A. VILLAFIORITA MONTELEONE, *Il trattato del Purgatorio di santa Caterina da Genova: intuizioni escatologiche di una grande mistica*, in ESTRADA, AZZARO, MANICARDI (a cura di), *Ciò che il fedele spera*, 539-572.

Sono elementi, questi, che non trovano facile collocazione nella riflessione protestante, che tendenzialmente rifiuta il realismo della grazia creata e conseguentemente la gradualità della trasfigurazione gloriosa.

### 3. *Ecologia*

Un elemento di novità in alcuni trattati recenti è il riferimento alla riflessione ecologica, che dal 2015, dopo la pubblicazione dell'enciclica *Laudato si'*,<sup>119</sup> ha conosciuto un'accelerazione in ambito cattolico.

L'idea centrale della *Laudato si'* è che l'uomo è chiamato a vivere tre relazioni che si richiamano vicendevolmente: la relazione con Dio, con gli altri, con il creato. Queste relazioni si muovono insieme, e una rottura della relazione con il creato è sempre legata ad una rottura della relazione con il prossimo e, ultimamente, con Dio. Delle tre, la relazione fondante è quella con Dio, così che il peccato, la rottura della relazione con Dio, comporta la fatica nelle altre due relazioni, quella con il prossimo e quella con il creato.<sup>120</sup> Ne segue che nella situazione attuale, segnata dal peccato di origine, il lavoro diventa anche fatica e frustrazione, ma, nella redenzione di Cristo, tale fatica può essere trasfigurata nell'impegno per la ricomposizione della relazione con Dio e, di conseguenza, con il cosmo e con i fratelli.

In questo quadro "ecologico", si potrebbe pensare alla parusia semplicemente come a quel momento terminale in cui la triplice relazione – Dio, fratelli, cosmo – viene finalmente ricomposta; ma questo significherebbe che la parusia è semplicemente una sorta di ritorno allo stato iniziale: dopo la parusia, il paradiso terrestre. È allora evidente che sfugge un elemento, ovvero il fatto che il peccato non semplicemente rovina la relazione dell'uomo con il creato, ma crea una vera e propria *storia del peccato* che tocca e corrompe anche la stessa realtà creata. Detto in altri termini, dopo il peccato di origine, la creazione stessa non è più semplicemente "buona" come in principio, ma contiene in sé un elemento distorto.

Conseguentemente, l'impegno "ecologico" non significa che la natura è buona e che l'uomo deve soltanto risanare la sua relazione con

<sup>119</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, 24-V-2015; cfr. anche la recente IDEM, Esortazione apostolica *Laudate Deum*, 4-X-2023.

<sup>120</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 66-70.

essa; non significa nemmeno che l'uomo riuscirà con la sua azione a risanare la natura, a creare cioè "cieli nuovi e terra nuova", perché questa sarebbe una forma di ecologismo radicalmente pelagiano. Significa piuttosto che la natura è (anche) corrotta e dunque, a prescindere dall'impegno ecologico dell'uomo, la creazione stessa dovrà passare attraverso una fase di morte e risurrezione. L'impegno ecologico dell'uomo, insomma, non ha come fine quello di "salvare" la natura stessa: questa è un'impresa disperata, fallita in partenza. Così come è fallimentare – e demoniaco – il tentativo di redimere la storia "dal basso", con le sole forze umane.<sup>121</sup>

L'impegno ecologico, doveroso, va inquadrato piuttosto nel più ampio e ambizioso progetto di edificare il regno di Dio nel tempo presente, così che l'impegno morale – anche ecologico – diventa vittorioso anche quando fosse umanamente fallimentare, come accade per qualunque altro impegno etico animato da autentica carità: il regno di Dio si costruisce *anche* attraverso il fallimento umano, così come la salvezza è passata attraverso il "fallimento" della Croce. L'impegno ecologico fa parte della dinamica di configurazione progressiva a Cristo che riguarda l'uomo, la storia dell'uomo e il cosmo abitato dall'uomo; configurazione che sarà consumata nella parusia, quando l'uomo sarà perfettamente e definitivamente inserito in Cristo (1), la storia dell'uomo sarà redenta da ogni ingiustizia (2) e la gloria di Dio risplenderà nella creazione e innerverà la materia glorificata, "redimendo" la natura stessa ferita dal peccato (3).<sup>122</sup> La creazione, infatti, porta nella sua struttura relazionale l'impronta del Dio Trinitario,<sup>123</sup> e nella parusia la sua dinamica sarà consumata e la sua configurazione trinitaria sarà purificata e giungerà alla sua pienezza.

<sup>121</sup> Nella suggestiva sintesi di BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 256, che richiamo: «Non si può confondere quindi il progresso con l'avanzamento del regno di Dio». Si pensi, ad esempio, alle grandi dittature del Novecento.

<sup>122</sup> Cfr. FRANCESCO, *Laudato si'*, nn. 99, 100.

<sup>123</sup> «Le Persone divine sono relazioni sussistenti, e il mondo, creato secondo il modello divino, è una trama di relazioni. Le creature tendono verso Dio, e a sua volta è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa, in modo tale che in seno all'universo possiamo incontrare innumerevoli relazioni costanti che si intrecciano segretamente» (LS 240). Su questo aspetto mi permetto di rimandare al mio contributo: A. VILLAFIORITA, *Ecologia cattolica, ambientalismo e complessità*, «Rassegna di Teologia» 64 (2023) 369-392.

## V. CONCLUSIONI

La riflessione recente sulla parusia si costruisce sulla riforma dell'“ufficio escatologico” del XX secolo, ne raccoglie l'eredità ma anche le fatiche.

I manuali di area italiana, che ci sono serviti di riferimento, hanno raccolto da questo grande cantiere una struttura piuttosto stabile, che generalmente non segue le indicazioni strutturali di *Optatam totius*, n. 16 ma preferisce dissolvere il dato scritturistico e storico all'interno della trattazione dei singoli temi;<sup>124</sup> sono comparsi nel manuale nuovi capitoli – la teologia della speranza – e talora l'escatologia generale precede e orienta l'escatologia intermedia e individuale. È immancabile in ogni manuale l'“escatologia fondamentale”, dove tendono a condensarsi le tensioni della grande riforma escatologica, che alle volte debordano al punto da “divorare” il manuale stesso.

In proposito, i trattati tendono a raccogliere l'esito di alcuni grandi dibattiti che finiscono per polarizzare alcune questioni di interesse, prima fra tutte quella della resurrezione della carne, che si risolve spesso nella disamina delle principali teorie di “resurrezione nella morte”, difficilmente integrabili nell'impianto cattolico. Da questo punto di vista, forse si è giunti realmente ad una certa stagnazione nella riflessione, perché gli attori del dibattito restano gli stessi da anni e ormai alcune questioni vengono affrontate non tanto in chiave sistematica, ma più nel registro della storia della teologia.

Mi sembra, in proposito, che il dialogo con la teologia riformata possa diventare faticoso: se da un lato alcune intuizioni<sup>125</sup> sono state accolte senza difficoltà, dall'altro la teologia della giustificazione, la negazione di qualunque forma di mediazione e il rifiuto di una purificazione *post mortem* e di una solidarietà tra vivi e defunti nella Comunione dei Santi aprono una frattura significativa con il pensare cattolico sui novissimi.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Si noti che mi riferisco alla *strutturazione del trattato*, non agli altri contenuti del *Decreto*, che in generale sono accolti con convinzione. Come notato, ogni trattato ha una sua storia e una sua personalità, e uno schema uniforme, rigido, non riesce a tener conto di questa pluralità. Si potrebbe commentare che per seguire le indicazioni di OT 16, alle volte è necessario distaccarsi dalla lettera di OT 16.

<sup>125</sup> Ad esempio di Cullmann.

<sup>126</sup> Talora, sono state accolte alcune provocazioni, ma dimenticandone l'origine, restando interdetti sulla loro reale composibilità con il pensare cattolico, secondo l'a-

Sui temi relativi alla parusia, ho precedentemente notato le novità, i punti di interesse e qualche aspetto che forse meriterebbe più attenzione. Nel contesto delle altre discipline teologiche, il riferimento privilegiato resta la cristologia ma, come si è notato, è importante il confronto anche con altri trattati. Tra le novità più rilevanti, va segnalata l'attenzione al dato scientifico cosmologico e il dialogo con l'ecologia, che rendono l'escatologia – soprattutto nello studio delle tematiche parusiache – un campo di lavoro interessante per lo sviluppo di una teologia attenta alla sfida dell'interdisciplinarietà.

cuta osservazione di Pozo: «In generale, si sono lasciati cadere in oblio i motivi che dettero origine alla nuova escatologia fra i teologi protestanti che per primi la proposero [...]. È un autentico paradosso teorico il fatto che oggi non pochi autori cattolici scoprono che questa concezione è quella autenticamente corretta per motivi che non hanno nulla a che vedere con quelli per i quali essa nacque» (POZO, *Immortalità e risurrezione*, 102-103).