

---

dossier

**Cieli nuovi  
e terra  
nuova**

dialoghi

a cura di  
Luigi **Alici**  
e Francesco **Miano**

**A**ssumendo come chiave interpretativa della nostra epoca la metafora fortunata della “liquidità”, Bauman ha affrontato il tema della *Paura liquida* (Laterza 2012) nella quale oggi siamo immersi, riconducendola in ultima analisi a paura della morte. Tre sono le strategie, secondo Bauman, con le quali cerchiamo di rendere vivibile un’esistenza posta sotto la spada di Damocle del morire: la prima strategia tende a costruire ponti fra tempo ed eternità, grazie ai quali la morte può essere anche un nuovo inizio; la seconda concentra l’attenzione sulle cause specifiche delle singole morti, appaltando alle tecnologie biomediche il compito di approntare rimedi sempre più efficaci; la terza punta soprattutto ad “addomesticare” la morte, facendone la metafora indolore di tutti gli eventi che cominciano e finiscono nella nostra vita, in modo sempre revocabile e mai assoluto. Tuttavia – vorremmo aggiungere – mentre nel primo caso la rivelazione cristiana offre una risposta all’incrocio fra dramma della finitezza e speranza nella risurrezione, le altre due strategie tendono a minimizzare e ridimensionare, o nella ricerca degli antidoti più appropriati (che il transumanesimo risolve nel delirio di una “società postmortale”), oppure nel tentativo di togliere alla morte stessa il suo pungiglione, riducendola a materia di ordinario interesse culturale. In entrambi i casi siamo davanti a un esercizio disperato di “normalizzazione”, di cui la debolezza della proposta cristiana rischia di diventare complice involontaria: nel momento in cui le voci delle comunità cristiane (e dei teologi!) si fanno stentate ed evasive, non rimane che sovraccaricare di valore salvifico la scienza medica, oppure le scienze umane, dalla sociologia alla psicologia.

La promessa di eternità, che è al centro del mistero cristiano e che trova nella risurrezione di Cristo il suo fondamento, intercetta una domanda di salvezza imperitura che attraversa la storia umana, dà forma alla vita, plasma gli immaginari sociali, alimenta la

riflessione culturale e le produzioni artistiche. La ricerca di un punto di incontro tra domanda e risposta è parte essenziale del dialogo tra credenti e non credenti, che in ogni cambiamento d'epoca deve trovare motivazioni e parole nuove. Che cosa vuol dire oggi evocare cieli nuovi e terra nuova? Come parlare di risurrezione di Cristo e di salvezza eterna? Nella comunità cristiana si registra una certa tendenza all'“afasia escatologica”, all'appiattirsi sulla normalità livellatrice della vita pastorale, puntando su un ritorno immediato e gratificante del credere e smarrendo la carica di profezia e di futuro che invece si pone come dimensione costitutiva della fede cristiana e dell'annuncio della risurrezione. Ciò sembra andare di pari passo con un contesto sociale e culturale dominato da una frenesia di quotidianità, incapace di guardare oltre l'immediatezza dell'esperienza e sempre più in difficoltà nell'elaborare progetti significativi e condivisi per il futuro, capaci di coltivare sogni e allungare desideri.

Il dossier intende misurarsi con questa sfida, lasciandosi provocare dal tema dell'*eschaton*. La promessa di risurrezione che ci proietta oltre l'orizzonte della storia è credibile se non separa speranza escatologica e responsabilità storiche, decadendo a rifugio consolatorio e deresponsabilizzante. In apertura, Carla Danani riconosce i rischi di diversione e contrapposizione quando si cerca di far dialogare l'eterno e il quotidiano; la risposta non può che essere cercata nell'invito a porre la questione escatologica nel cuore stesso del quotidiano, che attesta l'esser nati, prima ancora che il dover morire. Sul piano sociologico, anche le indagini più recenti, condotte e qui sintetizzate da Franco Garelli, evidenziano un quadro in chiaroscuro circa lo stato di salute dell'insieme delle credenze religiose: per un verso, le fondamentali verità della fede cristiana appaiono meno compatte e condivise rispetto al passato, con un divario che aumenta soprattutto nelle credenze circa le realtà ultime; per altro verso, tuttavia, non si può parlare di un oblio profondo

di tali credenze, benché l'aldilà vada assumendo i tratti di una nebulosa, sempre più difficile da immaginare e da rappresentare. Sul piano teologico-pastorale anche Giacomo Canobbio registra un preoccupante silenzio sui *novissimi*, che nasce dal desiderio comprensibile di prendere le distanze dalla predicazione immaginifica del passato, senza nascondere la difficoltà di misurarsi con il mistero del nostro destino. La via da percorrere, secondo Canobbio, è quella che guarda alla beatitudine come pienezza di relazioni buone, che custodisce in sé l'idea di un compimento imperituro.

Anche Giovanni Grandi s'interroga intorno alla difficoltà di parlare delle cose ultime, invitando a rileggerla come traccia di una domanda di felicità perfetta, che evoca, oltre ogni logica retributiva, il grande tema del rapporto tra penultimo e ultimo, in un "incentivo al fare" memore dei sapori di cieli e terra nuova. Interrogandosi quindi sul senso dell'*eschaton*, dinanzi al bivio tra evasione e impegno storico, Francesco Russo continua la riflessione, ponendosi in ascolto di *Gaudium et spes* e della sua attualizzazione ad opera di papa Francesco. La singolare coincidenza tra il calo di tensione escatologica e la perdita di passione nei confronti della costruzione della città dell'uomo conferma quindi la necessità di essere testimoni credibili di speranza attraverso un impegno capace di seminare sulla terra segni di eternità. Il Forum che conclude il dossier, infine, s'interroga sulle tracce dell'*eschaton* nelle narrazioni e nel sottosuolo magmatico degli immaginari sociali. Pur nell'incrocio di competenze e sensibilità diverse, emerge uno scenario interessante e singolarmente consonante con l'intero percorso. Nell'ambivalenza di uno scenario diviso tra inquietudini apocalittiche e impegno storico, sembra emergere una tensione escatologica insospettata alla base di nuove forme di passione e di militanza, rese particolarmente intransigenti dalla promessa di nuovi inizi e di quotidiane risurrezioni. Nel segno di una speranza che accomuna, si riducono le distanze tra credenti e non credenti.

L'intero percorso del dossier, pur nella pluralità delle voci e dei temi affrontati, lascia quindi intravedere un nervo scoperto che si fa fatica a dissimulare e con il quale stentiamo a confrontarci a viso aperto. Ne risulta confermata, anzitutto, l'idea di un legame sotterraneo tra disimpegno storico e chiusura dell'orizzonte escatologico: bulimia dell'immediato e anoressia dell'eterno potrebbero essere due facce della medesima medaglia. In secondo luogo, la tentazione del presentismo sembra manifestarsi come una vera e propria patologia spirituale, capace di contagiare tutti, credenti e non credenti: anche la fede vissuta come consumo del sacro, alla ricerca di immediate gratificazioni emozionali, potrebbe esserne una variante religiosa, che tarpa le ali alla fame di eternità. Infine, a fronte di una confermata ritrosia a porre i *novissimi* al centro dell'evangelizzazione, accreditando la promessa salvifica di cieli nuovi e terra nuova, la differenza cristiana tra risurrezione dei corpi e immortalità dell'anima rischia di sbiadire in un indistinto desiderio di felicità, facilmente ricomprato dal consumismo dilagante, mentre la vita di fede, se privata da una promessa di felicità compiuta e indefettibile, rischia di spegnersi in forme di grigio moralismo consolatorio. Anche questo dossier, nella linea dei precedenti, vuole offrire un ulteriore contributo al cammino sinodale, ponendo al cuore di esso questioni radicali e non solo congiunturali o di adeguamento organizzativo. La vita della Chiesa ha bisogno non solo di un adeguato impegno di rivisitazione delle strutture e dei suoi assetti interni, come pure di un ripensamento profondo delle forme di corresponsabilità di tutti i battezzati, ma deve anzitutto rimettere al centro ciò che più conta dal punto di vista della fede e della testimonianza cristiana, a cominciare dalle domande più scomode e più radicali intorno al senso del nascere e del morire, sulle quali la risurrezione di Cristo getta una luce che salva.

Il binomio tra eterno e quotidiano pone di fronte a due rischi: la diversione e la contrapposizione. L'invito, allora, sulla scorta di una lunga e inquieta tradizione di pensiero, è a interrogare la profondità dell'esperienza umana, ponendo la questione escatologica nel cuore dell'esistenza: che attesta l'esser nati e non solo il dover morire. Nella ricorrenza simbolica di un incessante acconsentimento e di una infinita custodia viene allora incontro la possibilità di parlare di un "quotidiano escatologico".

## L'eterno nel quotidiano

di Carla **Danani**

**L**a riflessione su "l'eterno nel quotidiano" fa i conti con una asimmetria: si dice "quotidiano" ciò che è alla mano, mentre "eterno" esprime una dismisura; l'uno è l'ovvio, l'altro l'inaudito. Nello stesso tempo, avvicinati, i due termini sembrano richiamarsi, rincorrersi, in modo inquieto.

### Distrazioni

Blaise Pascal diceva che «gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno deciso, per vivere felici, di non pensarci»<sup>1</sup>; per lo più si comportano come se fossero presenti alla

morte in qualità di "spettatori"<sup>2</sup>: la mettono in cornice come se si trattasse di qualcosa di determinato, di osservabile, ne fanno "casi di morte". Ma la moltiplicazione di immagini, nello spettacolo, può accrescere la paura, far sentire più vicina la minaccia, e tuttavia arresta l'attenzione sul piano ontico: di un'oggettività contingente. La coscienza è distratta, così, dalla pertinenza della morte alla propria condizione ontologica: se resta estranea, alla morte si può pensare di far fronte con la fuga, o con l'attacco, con l'astuzia, o con l'ingegno, con la tecnica e l'organizzazione.

#### Carla Danani

insegna Filosofia morale e Filosofia dell'abitare all'università di Macerata, dove dirige la Scuola di Studi Superiori "G. Leopardi". È direttrice del Centro Interuniversitario di Studi Utopici. Tra le sue pubblicazioni, la curatela di *Democrazia e verità. Tra degenerazione e rigenerazione* (Morcelliana 2020) e *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano* (Aracne 2016).

Nella storia del pensiero alcune speculazioni d'immanenza – ad esempio Hegel e Schopenhauer – hanno percorso le vie dell'immortalità facendo coincidere il compimento con il dileguamento nell'universale. Se Hegel salva il finito lasciandolo riassorbire nell'eterna corrente dell'infinito, Schopenhauer cerca la salvezza nell'annullamento stesso della finitezza: «nei due casi le conclusioni sono comunque raggiunte sacrificando la singolarità o, quanto meno, sacrificandone l'aspetto “fenomenico”»<sup>3</sup>. Ma il misconoscimento della parte sembra contraddire la realtà dell'intero<sup>4</sup>.

Che si cerchi di dimenticare che le realtà del mondo sono segnate dal negativo, o che si provi a risolvere tale negatività, con le contraddizioni che le sembrano proprie, nel considerarla funzione di una identità sostanziale, nel suo insieme finalmente in contraddittoria, resta difficile tuttavia sfuggire all'osservazione di Adorno, il quale ammoniva che «la minima traccia di una sofferenza senza senso nel mondo dell'esperienza smentisce tutta la filosofia dell'identità che vorrebbe farlo dimenticare all'esperienza [...] Perciò la filosofia dell'identità è mitologia sotto forma di pensiero»<sup>5</sup>. Mitologia rischiosa, aggiungeva, complice di pericolosi assolutismi nella sua legittimazione di asservimenti e prevaricazioni.

Ma come stare alla realtà in sé del finito senza cedere alle diversioni, pur di segno opposto? Senza perderlo, ma anche senza, contraddittoriamente, assolutizzarlo? In quella precomprensione della morte che, comunque, è data, come sfuggire l'alternativa tra *divertissement* e risoluzioni mitologiche?

È in questo nodo che la domanda circa una possibile relazione tra l'eterno e il quotidiano trova la propria plausibilità e radicalità, ma anche la propria inquietudine. Si potranno anche accettare risposte “a buon mercato”, ma qui si ricapitolano la possibilità e il senso di un compimento dell'esistenza: emerge qui la questione escatologica<sup>6</sup>. L'essere umano comprende la morte come qualcosa che lo riguarda e che tuttavia non lo esaurisce: essa non riesce a ricomprendere tutto ciò che lo riguarda. Non solo: è qualcosa che vive parassitariamente di tutto ciò che non è nulla.

**Le vie dell'immortalità tracciate nella storia del pensiero fanno spesso coincidere il compimento con il dileguamento nell'universale. Ma come stare nella realtà del finito senza cedere a diversioni di segno opposto: senza perderlo o assolutizzarlo?**

## Falsi binari

Di fronte al binomio tra eterno e quotidiano si deve però, in primo luogo, sfuggire alla tentazione, tanto consueta quanto ingiustificata, di connotarlo irriflessivamente in senso valutativo binario: per cui se l'uno è buono, l'altro è cattivo. Nella contrapposizione che sembra ovvia, il quotidiano è il precario e il faticoso, mentre l'eterno è ciò che è sicuro e soddisfacente, questo è pienezza e quello difetto. Tale dinamica oppositiva offre una cattiva chiave ermeneutica, incapace sia di rendere conto delle attestazioni dell'esperienza sia di interrogare le proprie precomprensioni. Il discorso comune, peraltro, ricorre a nozioni piuttosto differenti di eternità<sup>7</sup>: da un lato come ripetizione senza fine o immutabilità assoluta, indifferente al trascorrere del tempo e degli eventi, dall'altro come ciò che non ha un inizio né una fine o che, pur avendo avuto inizio, non avrà una fine.

In tutti i casi, non ogni "per-sempre" – qualsiasi significato si possa attribuire all'espressione – è desiderabile, e non ogni "quotidianità" significa noia e grigiore: per il pane quotidiano, ad esempio, si può persino pregare. E l'inferno può essere detto eterno: è "l'eterno dolore" di cui narra la *Divina Commedia* di Dante, in cui si è condannati alla "morte eterna". Si parla anche di "eterne promesse", per dire che non si avverano mai e rinviano continuamente, sempre più estenuandosi e delegittimandosi di credibilità. Neppure è esperienza positiva aspettare, iperbolicamente, un'eternità: sembra davvero troppo oltre quanto è sopportabile; e se si parla di sonno eterno, eterno riposo, nulla eterno, come ad esempio fa Ugo Foscolo in *Alla sera* si intende la morte. Ci si compiace, invece, dell'amore eterno, e l'accento è ancora positivo quando eterna è la gratitudine.

## Una lunga storia

Si deve quindi rimettere in movimento quella contrapposizione tra eterno e quotidiano, nell'oscillazione tra lode e disperazione, tra apprezzamento e biasimo. In compagnia delle riflessioni che provengono dalla storia antica del ricorrere dell'interrogazione, si tratta di osare il pensiero ad andare ancora più a fondo.

Platone, nel *Timeo*, poneva una netta antitesi tra il mondo di ciò che è sempre, il mondo delle Idee, e il mondo della genesi e, trovando difficoltà a dire direttamente dell'eternità, capovolse la



questione: fu il tempo a diventare per lui l'immagine mobile dell'eternità. Agostino, nel libro XI delle *Confessioni*, si chiese giustamente come può conoscere l'eterno, chi sta nel tempo, e nel *De Trinitate* propose una grande mossa: di passare dalla considerazione del tempo misurato al tempo vissuto. Boezio, nel *De Consolatione Philosophiae* (libro 5) tentò invece dei canoni, dicendo che qualcosa che è nel tempo, anche se non ha inizio né fine, trascorre, e non possiede la pienezza, quindi non è eterno. Spinoza, nell'*Ethica*, si trovò a risolvere invece tempo e contingenza come mera illusione, derivante dalla prospettiva parziale di chi non conosce l'unica sostanza: divina, eterna. Dio, in quanto unica realtà che è causa di se stessa, è eterno; ogni realtà particolare, modo dell'infinita potenza di essere, vi corrisponde nello sforzo di perseverare nell'essere. Se Spinoza diffidò dell'apparenza, Kant invece nella *Critica della ragion pura* considerò il tempo una forma a priori della sensibilità del soggetto, condizione di possibilità di esperienza e scienza. Si trovò però di fronte a inevitabili antinomie, che nell'apparire non trovavano soluzione, e postulò l'immortalità dell'anima nella *Critica della ragion pratica*. Rimandò però alla poesia quando, in *La fine di tutte le cose* (1794), si chiese che cosa possa significare che uno, quando

muore, passa dal tempo all'eternità: è forse passare da un tempo a un altro tempo, oppure è la fine di ogni tempo e si tratta di un permanere che è tutt'altro dal modo in cui è pensato il tempo dell'adesso? Idea abissale e sublime, universale, ricorrente in tutte le culture, che pur non poteva dominare con il concetto. Dopo gli storicismi e la loro crisi,

Martin Heidegger metterà in guardia dalla metafisica proprio perché basata su una idea fuorviante di eternità come presenza, e porrà in relazione stretta temporalità e cognizione della morte. Così anche in Max Scheler, ma con esiti divergenti, la fenomenologia inviterà a riferirsi alle costituzioni della coscienza del tempo: nel richiamo all'esperienza, tuttavia, alla vecchiaia si affianca il rilievo che la morte non risparmia la gioventù.

Nell'interrogare il mistero dell'esistenza ritorna quindi il tema della morte, pur differentemente ripresentato. Si tratta però di un decentramento, di un riferimento inaudito, che forse non consente, la-

**Occorre sfuggire alla tentazione di una valutazione oppositiva incapace di rendere conto dell'esperienza. Non ogni "per sempre" è desiderabile e non ogni quotidianità significa noia e grigiore.**

sciato a se stesso, di abitare davvero radicalmente la questione. Richiederebbe piuttosto di esser lasciato in controluce, nel percorso di un altro itinerario: rivolto in primo luogo all'inizio, alla nascita.

### **Incessante acconsentimento, infinita custodia**

L'esperienza originaria, seppure immemore, da cui sembra derivare il senso del tempo – del termine e della finitezza come del perdurare, della spoliazione come della potenza generativa – si staglia su un duplice cespite: il «proprio esser posti a partire da ciò che non si è»<sup>8</sup> e l'esperienza vissuta della morte di altre persone, soprattutto di coloro che ci sono care.

Queste morti ci attraversano come perdite inesorabili: quel nulla può ripetersi. Anche se la morte di chi ci è caro non è la nostra morte, in essa ne esperiamo l'anticipazione. Come osserva Virgilio Melchiorre, «l'impossibilità dell'altro è ora, almeno in parte, una mia impossibilità: in questa comune impossibilità il silenzio dell'altro mi appartiene, non è una muta estraneità»<sup>9</sup>. La partecipazione all'altro, infatti, non era nulla di esteriore e oggettuale: era un con-essere, un essere insieme. Così, nella morte, l'altro è consegnato a chi resta e, insieme, al proprio incancellabile essere stato così come è stato.

Nella solitudine di chi muore – perché nessuno può entrare nella sua esperienza<sup>10</sup> – accade insieme la consegna a una infinita custodia. Già qui, e poi nel non andare perduto di tale custodire, si

**L'acconsentimento e la custodia sono un modo attivo di adesione alla finitezza fatto di responsabilità e gratitudine, uno stare nella realtà quotidiana sapendo cogliere in essa il possibile che rinvia ad oltre e ad altro.**

rinnova quell'intessitura spazio-temporale dell'essere che non può essere intesa solo sulla linea del tempo misurabile, che è spessore, e sconfinata qualsiasi possibile conteggio di quantità: c'è il simbolo di quella profondità dei giorni che spinge a presentire l'orizzonte di un compimento. Da un lato, oggettiva, sta l'irreversibilità di un esser stato che ha, comunque, costruito la storia del mondo,

dall'altro la ripresa che conserva nella possibile generatività ciò che, appunto, non è più se non nell'affidamento.

Ma una ripresa generativa può fiorire solo sul terreno di un'esistenza accogliente: capace di stare nella logica del prima e del poi, del qui e dell'altrove, andando oltre la mera ripetizione ma anche oltre l'ambizione di una pretesa autosussistenza. È l'esistenza che

si esercita in primo luogo nell'incessante acconsentimento, in cui si impara a conoscere sé e a discernere. Acconsentire a "che si è", senza averlo deciso, e a "ciò che si è", senza averlo scelto, nella responsabilità di ciò che si può diventare e far accadere, è logica della costruzione di sé in cui consegna e novità si intrecciano. Vengono incontro, qui, le parole di Paul Ricoeur, che osserva: «La mia nascita è il cominciamento della mia vita: con essa sono stato messo al mondo una volta per tutte e posto nell'essere prima di poter porre volontariamente alcun atto. Ora, questo evento capitale, in rapporto al quale dato tutti gli eventi della mia vita, non è un ricordo. Io sono sempre dopo la mia nascita – e in un senso analogo in cui sono sempre prima della mia morte; io mi trovo in vita, sono già nato»<sup>11</sup>. Si deve riconoscere che «tutto ciò che decido è dopo il cominciamento – e prima della fine. Ogni inizio da parte della libertà è paradossalmente legato a una non coscienza di cominciamento della mia esistenza stessa. [...] l'io è al tempo stesso più antico e più giovane di se stesso: è questo il paradosso della nascita e della libertà. [...] Occorre stabilire dunque il carattere limite di quest'ultima necessità»<sup>12</sup>. Non si nasconde, Ricoeur, che dinanzi alla propria impotenza può nascere la paura: appunto «di fronte alla potenza della necessità che in qualche modo mi sottrae l'iniziativa della coscienza»<sup>13</sup>. Ecco che «il consentimento placherà questo terrore riconciliandomi con le mie radici»<sup>14</sup>, perché «acconsentire ad essere nato, è consentire alla vita stessa con le sue opportunità e i suoi ostacoli; assumendo il limite che mi sfugge assumo la natura individuale che mi concerne così da vicino, accetto il mio carattere»<sup>15</sup>.

Consentire incessantemente e sempre di nuovo alla mia vita, al mio inconscio, al mio carattere, è il modo d'essere in cui si "ricapitola"<sup>16</sup> lo spazio-tempo dell'"ogni giorno". Il quotidiano, termine che deriva appunto dal latino *quotidie, cotidie* – composto da *quot*, "quanti", e *dies*, "giorno" – vi si riprende come inquieta profondità e simbolo del senso dell'essere.

### **Quotidiano escatologico?**

L'adesione alla finitezza nell'acconsentimento e nella custodia è allora un modo attivo in cui circolano responsabilità e gratitudine, uno stare nella realtà del quotidiano che non significa acquiescenza passiva e rassegnata, perché la presa sulla realtà vi sa coglie-

re la latenza del possibile, che rinvia ad oltre e ad altro. Acconsentimento e custodia, abitati certo anche dall'ambiguità del negativo, sono consegna e ripresa, nell'apertura alla domanda sul senso: spazio-tempo in cui si esperisce, per quanto possibile all'esistenza umana, il rinvio a un poter accadere di compimento e novità, che è logica escatologica. In essi si attiva una dinamica simbolica, in pratiche di azioni e parole – personali ma anche sempre relazionali – di intessitura, riparazione, ricucitura, cura: indicando così sempre di nuovo l'orizzonte di un possibile compimento universale<sup>17</sup>.

Si apre qui, in modo non contrario alla ragione, non solo la provocazione, ma anche lo spazio di accoglienza dell'esperienza di fede<sup>18</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> B. Pascal, *Pensieri*, trad. it., Bompiani, Milano 2020, 166, p. 2349. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. UTET, Torino 1978, §51380-384.

<sup>2</sup> Cfr. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), in Id., *Opere 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 137.

<sup>3</sup> V. Melchiorre, *Al di là dell'ultimo*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 35-36.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>5</sup> Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. Einaudi, Torino 1970, pp. 181-182.

<sup>6</sup> L'escatologia, neologismo di ambito luterano per indicare i *novissimi* della teologia medievale, si occupa «dell'esito e del senso ultimo della totalità del mondo» (C. Ciancio, M. Pagano, *L'escatologia: esperienza religiosa e interpretazione filosofica*, in C. Ciancio, M. Pagano, E. Gamba, *Filosofia ed escatologia*, Mimesis, Milano 2017, p. 15), ed è segnata intimamente dalla contrapposizione tra «questo mondo» e un assetto radicalmente diverso, «nuovi cieli e nuova terra». Numerose e diverse sono le figure in cui è stata pensata l'escatologia (in Spengler ad esempio, come «escatologia negativa»: un compimento che si realizza nella forma del suo tramonto); molte riflessioni si sono rivolte alle sue relazioni con il messianismo (cfr. Benjamin, Taubes), con l'utopia, con la teleologia. Oltre al volume di Ciancio-Pagano, cfr. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser, Gütersloh 1995; M. Borghesi, *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008; E. Aubin-Boltanski, C. Gauthier (edd.), *Penser la fin*

*du monde*, CNRS, Paris 2014; R. Guardini, *Eternità e storia. La determinazione dell'esistenza nel pensiero di Platone e Agostino*, Morcelliana, Brescia 2017; i numeri di «Filosofia e teologia»: *Tempo Evento Eschaton* 1/2000, *Sul penultimo* 1/2006, *Eschaton e salvezza* 2/2010, *Delle cose ultime. Orizzonti dell'escatologia* 3/2018; ma anche G. Dossetti, *L' Eterno e la storia. Il discorso dell'Archiginnasio*, EDB, Bologna 2021.

<sup>7</sup> Cfr. S. Giovine, *Eterno/Eternità*, in *Parole che dici umane. Riflessioni linguistiche "Il morire e la morte", "Il tempo e l'eterno"*, Fondazione Stensen, a cura di M.C. Torchia, Accademia della Crusca, Firenze 2021, pp. 107-118.

<sup>8</sup> V. Melchiorre, *Al di là dell'ultimo*, cit., p. 56.

<sup>9</sup> Ivi, p. 65. Cfr. Agostino, *Confessioni*, IV libro, dove ripercorre la memoria dell'amico morto; cfr. anche Pirandello, sulla morte della madre, in *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano 1980, pp. 1197 ss.

<sup>10</sup> Solitudine che non significa però abbandono.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, trad. it. Marietti, Genova 1990, p. 428.

<sup>12</sup> Ivi, p. 336.

<sup>13</sup> Ivi, p. 435.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, p. 437.

<sup>16</sup> Il termine ci viene incontro da *Ef* 1,10.

<sup>17</sup> L'etica non è estranea all'escatologia e tuttavia non la satura, lasciandosi rimettere in questione da quell'orizzonte di compimento che non si lascia prendere in concetto.

<sup>18</sup> L'esperienza cristiana, ad esempio, fa incontrare i racconti dell'incarnazione – in cui rientra l'accoglienza materna di Maria –, della croce – che non afferma alcuna glorificazione della sofferenza ma piuttosto una condivisione senza riserve dell'esperienza umana, della Pasqua – esperita come tomba vuota e, sulla strada di Emmaus, compagnia e consegna in attesa della Pentecoste. La riflessione può vivere allora del duplice rinvio e della reciproca interrogazione di filosofia e teologia.

Dalle indagini più recenti emerge un quadro in chiaroscuro circa lo stato di salute dell'insieme delle credenze cristiane e del "credere religiosamente". Se, per un verso, nella componente cattolica del paese non risulta un oblio profondo delle credenze circa le realtà ultime, l'aldilà sembra assumere però sempre più i tratti di una realtà nebulosa, difficile da immaginare e da rappresentare.

## I cattolici italiani e la speranza ultraterrena: tra afasia e nostalgia

di Franco Garelli

**C**ercherò di affrontare il tema delle credenze o delle verità di fede circa i *novissimi* – circa le cose nuove che, secondo la teologia cristiana, attendono gli esseri umani dopo la vita terrena – all'interno di una prospettiva che illustri da un lato lo stato di salute dell'insieme delle credenze cristiane, così come emerge dalle indagini campionarie più recenti, e che evidenzi dall'altro se e quanto la popolazione ricorra alla religione per far fronte ai grandi interrogativi dell'esistenza, tra cui il significato del vivere e del morire.

1. Su questi temi, guardando al dibattito pubblico e scientifico, emergono due ipotesi prevalenti di segno diverso. La prima è espressa da quanti ritengono che le donne e gli uomini del nostro tempo non abbiano più molta familiarità con i temi del sacro quando sono interpellati dalle grandi domande di senso. L'idea diffusa è che nell'epoca attuale, trainata dallo sviluppo della scienza e della tecnologia, ma anche dominata dalla logica del "mercato", vi sia poco spazio per coltivare il senso del mistero, per aprirsi a una visione della realtà che va oltre la prospettiva terrena. Anche la cultura prevalente sem-

### Franco Garelli

è docente di Sociologia della religione e di Religioni nel mondo globalizzato all'Università di Torino. Studioso del mondo giovanile e dei fenomeni religiosi nella società contemporanea.

Tra i suoi volumi più recenti: *Gente di poca fede: il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio* (il Mulino 2020); *Piccoli atei crescono: davvero una generazione senza Dio?* (2016).

bra favorire questa deriva, incentrata com'è su quella ricerca del benessere materiale, della felicità terrena, che impedisce alle persone di guardare in alto. L'esperienza della pandemia, con i suoi drammi e le sue tensioni, può aver reso le persone più riflessive su questi temi, ma senza invertire la tendenza a privilegiare una visione immanente della realtà.

La seconda ipotesi disegna invece un altro scenario, sulla base della constatazione empirica che nelle società che hanno alle spalle una lunga tradizione religiosa (come quelle occidentali) il declino delle credenze religiose risulta assai meno pronunciato del declino di altre forme di religiosità, come – ad esempio – la partecipazione ai riti comunitari o l'adesione alla visione etica proposta dalle varie chiese. Si tratta di un dato che si presta a considerazioni diverse, in quanto da un lato può richiamare

l'idea che il credo religioso sia meno impegnativo e discriminante rispetto alla pratica culturale o alle scelte in campo etico, mentre dall'altro sembra attestare l'esigenza ancora diffusa nella popolazione di avere una “sacra volta” di riferimento cui ancorare l'esistenza. Rapportata alla nostra società, questa ipotesi sembra dirci che il credo cristiano può essere ancora sufficientemente condiviso (risulterebbe meno interessato dal processo di secolarizzazione), anche se rimangono del tutto aperte le questioni del

reale significato che le persone attribuiscono a questi enunciati di fede e della loro eventuale incidenza nelle dinamiche di vita.

In questo contributo cercherò dunque di valutare la plausibilità di queste due ipotesi nell'analizzare sia il grado di adesione della popolazione alle verità di fede che riguardano la sfera dei *novissimi*, sia ad altre importanti credenze cristiane.

2. Trattandosi di credenze cristiane, limiterò l'analisi all'insieme delle persone che dichiarano una qualche appartenenza al cattolicesimo, che nel nostro paese – come si sa e come anche le indagini più recenti confermano – risulta ancora diffusa.

Ancor oggi, oltre il 70% della popolazione italiana con più di 18 anni, mantiene un qualche legame col cattolicesimo, magari in termini ambivalenti e controversi; circa il 75% dei soggetti afferma di

**Sulle verità ultime sembra che persistano nella società due visioni contrapposte: da un lato emerge la scarsa familiarità che gli uomini del nostro tempo hanno con esse, dall'altro la valenza che riveste ancora oggi il credo cristiano nelle società di lunga tradizione religiosa.**

credere in Dio, e perlopiù nel Dio del cristianesimo (anche se ormai coloro che credono in modo dubbioso o altalenante prevalgono su quanti credono in modo certo); mentre i cattolici praticanti sono ormai una ridotta, anche se perlopiù qualificata, minoranza (circa il 20% della popolazione) a fronte di

**Un'indagine di trent'anni fa evidenziava come fosse forte l'atteggiamento selettivo rispetto alle verità di fede. Il dato, seppur con qualche differenza, è oggi confermato: tutte le verità di fede basilari sembrano meno condivise, quelle sulle realtà ultime in modo ancora più marcato.**

una maggioranza di cattolici che partecipano ai riti religiosi secondo propri tempi e ritmi, e sovente *una tantum* (con non poche persone che si definiscono “cattolici non praticanti o poco praticanti”); e ancora, in una situazione nazionale in cui prevale un rapporto ambivalente con la Chiesa cattolica (assai criticata nei piani alti e sentita più vicina nei piani bassi), che si manifesta ad esempio nella grande distanza dalla morale proposta dal magistero.

Ecco alcuni tratti della situazione religiosa nazionale così come emergono dal mio lavoro *Gente di poca fede*<sup>1</sup>, da cui riprendo alcuni spunti sul tema qui trattato.

3. Qual è dunque l'attuale stato di salute delle convinzioni cristiane all'interno del variegato “mondo cattolico” italiano?

Già in un'indagine svolta trent'anni fa<sup>2</sup>, commentando ciò che emergeva in questo campo, si era notato che il credo cristiano nella nazione si stava indebolendo, per la propensione degli italiani di matrice cattolica ad aderire in modo selettivo ai contenuti di fede che la Chiesa ritiene fondamentali, riconoscendosi più in alcuni che in altri. Questo andamento discontinuo, che alterna alti e bassi, fatto di verità di fede accettate in modo diverso, sembra un tratto tipico delle convinzioni religiose prevalenti nel paese (e forse in tutta la cattolicità), perché si riproduce anche nell'epoca attuale, pur a fronte di alcuni significativi cambiamenti. Da un lato, tutte le credenze base dell'ortodossia cristiana paiono oggi meno condivise rispetto al recente passato; dall'altro il divario maggiore si riscontra sulle credenze circa le realtà ultime, che quindi si presentano come sempre più opache.

Un livello ancora alto di condivisione riguarda le credenze relative alla figura di Gesù Cristo (la sua natura a un tempo divina e umana e la convinzione che egli sia risorto) e l'idea che le Sacre Scritture contengano la parola di Dio, che esse cioè siano state



oggetto della rivelazione divina. In questi aspetti dottrinali si riconosce attualmente oltre il 75% dei cattolici italiani, mentre trent'anni orsono aderiva a questi articoli di fede più dell'85% dei cattolici.

Il consenso risulta invece più attenuato (come si accennava) per quanto riguarda le verità di fede relative alla sfera dei *novissimi*. Col tempo, crescono tra i cattolici i dubbi su che cosa vi sia dopo la morte, sulla credenza che “ogni uomo risorgerà alla fine dei tempi”, sulla profezia che la storia umana si concluda con un giudizio finale, sull'esistenza del paradiso e dell'inferno (con il primo che comunque viene ritenuto più plausibile del secondo). Ad esempio, la convinzione che vi sarà il giudizio universale riguarda oggi poco più del 60% dei cattolici; mentre – nel breve-medio periodo – la credenza che nell'ambito dei *novissimi* ha perso più *appeal* nel mondo cattolico è quella del paradiso, che era accettata “ieri” dall'80% dei soggetti e di recente dal 65% dei casi. I più credono e sperano che vi sia un aldilà, ma l'incertezza su questi temi sembra via via in espansione, in linea con quanti si rifugiano dietro i “non so” o i “non si può sapere”. Del resto, anche 1/3 dei cattolici mette in discussione la dottrina che gli esseri umani abbiano un'anima immortale.

In sintesi, non si può dire che le verità sulle questioni ultime dell'uomo – così come proposte dal cristianesimo – siano oggetto di un profondo oblio nella componente cattolica del paese. Tuttavia, anche per questi credenti l'aldilà assume sempre più i tratti di una realtà nebulosa, difficile da immaginare e da rappresentare; aspetto questo che non può non influire sul modo in cui essi affrontano lo scacco della morte e l'uscita di scena dalla vita terrena. C'è chi nel commentare questi dati dal punto di vista teologico ha parlato di una «preoccupante evanescenza della dimensione escatologica del cristianesimo», almeno in parte confermata da quel che è successo nel periodo in cui il paese è stato tenuto sotto scacco dalla pandemia: quando «la comunicazione pubblica della fede è caduta in un'afasia circa la speranza ultraterrena nella risurrezione dinanzi all'ecatombe di decine di migliaia di morti da coronavirus»<sup>3</sup>.

**Le verità sulle questioni ultime dell'uomo non sono oggetto di oblio, ma anche per i credenti l'aldilà assume sempre più i tratti di una realtà nebulosa, difficile da immaginare e da rappresentare.**

4. Il check-up sulle credenze cristiane delinea uno scenario nazionale variegato e contraddittorio, ricco di alti e bassi, di adesioni discordanti e in parte incoerenti<sup>4</sup>. È l'impressione che si ricava quando si guarda alle convinzioni religiose espresse dall'insieme dei cattolici, secondo una prospettiva che non tiene conto delle diverse sensibilità interne a questo "mondo" religioso, che non possono non manifestarsi anche nella forma del credere. In effetti, se si cambia la prospettiva di analisi, se si presta attenzione alle posizioni (sulle verità di fede) non tanto della media dei cattolici quanto dei principali tipi di religiosità cattolica presenti nel paese, ci si trova di fronte a un quadro empirico assai più interessante e realistico.

Al riguardo, una delle tipologie più "performanti" è quella che porta alla distinzione – sulla base di un criterio di autodefinizione dei soggetti – di quattro prevalenti tipi di identità cattolica, rappresentati dai "cattolici convinti e attivi", dai "cattolici convinti, ma non sempre attivi", dai "cattolici per tradizione e per educazione" (che possiamo dunque definire come "cattolici culturali"), e infine dai cattolici "selettivi", che condividono soltanto alcune idee del cristianesimo. Nella survey i cui dati sono stati commentati nel

**È un'operazione complicata generalizzare e ragionare sulla media del livello di religiosità dei credenti in Italia, in quanto sono presenti diversi tipi di identità cattolica. Ciascuna di queste categorie si rapporta alle credenze con una particolare coerenza interna e con un singolare tratto distintivo.**

volume *Gente di poca fede*, rientrava nel primo tipo il 22% dei casi; nel secondo il 30% circa dei soggetti; mentre il terzo gruppo (quello più numeroso e in forte crescita negli ultimi anni) era costituito dal 43% dei casi; a fronte del quarto tipo caratterizzato da dimensioni assai ridotte (circa 4% dei casi).

L'aspetto più rilevante che emerge dal profilo delle credenze cristiane di questi diversi tipi di religiosità cattolica non è tanto il fatto (di per sé ovvio) che l'adesione risulti massima nel caso dei cattolici "convinti e attivi" mentre

all'opposto appaia debole nel gruppo dei cattolici "anagrafici" (o dei cattolici "selettivi"); quanto la constatazione che ognuno di questi gruppi si rapporta alle suddette credenze con una particolare coerenza interna, con un singolare tratto distintivo.

Una coerenza che si esprime nella quota di soggetti che (con poche variazioni) si riconoscono nei vari articoli di fede ritenuti fondamentali dalla Chiesa: tra il 90 e il 95% nel caso dei cat-

tolici più impegnati; in un range tra il 75 e l'80% per quanto riguarda i cattolici "convinti ma non sempre attivi"; intorno al 50% negli altri due tipi di religiosità, rappresentati dai cattolici "selettivi" e da quelli "anagrafici". Quest'ultimo gruppo, tuttavia, è quello che manifesta degli scarti un po' più elevati tra alcune credenze.

Ad esempio, circa il 90% (o più) dei cattolici "convinti e attivi" dichiara di credere non soltanto nella natura divina di Cristo o nel fatto che egli sia risorto o che la Bibbia e il Vangelo contengano la parola di Dio o ancora nell'esistenza del paradiso; ma aderisce anche a contenuti di fede (come il giudizio finale o i miracoli divini) oggi più discussi dentro il mondo ecclesiale. In parallelo, il folto gruppo dei "cattolici culturali" (per "tradizione ed educazione") sembra quasi diviso a metà su molte verità di fede, con una maggioranza risicata che ne accetta alcune e ne nega altre, soprattutto quelle connesse alle realtà ultime.

Ciò che emerge su questi temi segnala il limite delle analisi che considerano i cattolici italiani come un gruppo di riferimento unico, che nel campo delle credenze (come in altre sfere della religiosità) risente della varietà degli orientamenti delle diverse "anime" culturali che lo compongono. Per cui ciò che può apparire come eterogeneo o discordante o incoerente visto nel suo insieme, può essere la sommatoria delle posizioni delle parti che lo compongono, ognuna delle quali ha una sua ragion d'essere. Perché la coerenza non si trova soltanto nel gruppo dei cattolici più impegnati, caratterizzati da una accettazione quasi generalizzata delle principali credenze cristiane; ma anche, ad esempio, nell'insieme dei "cattolici culturali" (che si definiscono tali per ragioni di nascita e di formazione), che si riconoscono soltanto "a metà" negli articoli di fede proposti dalla Chiesa. In effetti, questa adesione parziale o dimezzata riflette uno stile religioso diffuso nell'epoca attuale, tipico di chi – come ci ricorda P. Berger – afferma: «Sono cattolico o protestante o ortodosso, ma... soltanto a certe condizioni»<sup>5</sup>.

5. Queste ultime osservazioni offrono un'idea della diversa risonanza che le credenze cristiane possono avere nella vita delle persone che dichiarano di riconoscersi nel cattolicesimo. Nel caso specifico, il gruppo dei cattolici più impegnati si caratterizza per

una elevata adesione alle credenze cristiane fondamentali, mentre i “cattolici culturali” esprimono – anche a proposito delle verità di fede – un profilo più labile e incerto.

Dalla survey citata è possibile verificare l’eventuale traccia di un altro tipo di risonanza, che riguarda il “credere religioso *tout court*”, e che quindi può abbracciare nella nostra società non solo i cattolici, ma anche i credenti di ogni fede religiosa. L’interesse a questo livello è di valutare anzitutto se e quanto il “credere religiosamente” (il credere in Dio, ad esempio) sia una dimensione umana socialmente riconosciuta e apprezzata nell’epoca attuale; e in secondo luogo di cogliere come di fatto questa convinzione religiosa “agisca” nel vissuto delle persone che la esprimono.

Iniziamo subito col notare che oggi – contrariamente a molte previsioni – prevale nella nostra società una disposizione positiva nei confronti del “credere religiosamente”, come emerge dai numerosi segni di apertura al senso del mistero della vita che si riscontrano in ampie quote di popolazione. Circa l’80% degli italiani ritiene che credere in Dio sia un bisogno dell’uomo, e quasi il 70% che oggi non sia anacronistico credere in Dio e avere una fede religiosa. Si tratta di convinzioni assai diffuse tra i credenti, ma espresse anche da circa la metà delle persone “non credenti”, le quali dunque ammettono la legittimità di un’opzione ultima (per le donne e gli uomini della nostra epoca) anche se la cosa non le riguarda.

A fronte di un ampio credito attribuito alla fede religiosa, risulta più contenuta la quota di popolazione che ammette di trarre dei benefici personali dalla propria scelta di fede. Non più dei 2/3 degli italiani dichiara che la religione li aiuta a comprendere il senso profondo dell’esistenza; mentre meno del 60% dei casi afferma di trovare nella fede religiosa una risposta credibile ai grandi interrogativi del vivere e del morire. Come a dire, che non tutti quelli che ammettono l’importanza di una prospettiva religiosa riconoscono che essa possa avere un’effettiva presa sulla propria vita. Forse perché – come è stato notato – risulta sempre «più difficile per il soggetto credente collegarsi con la realtà creduta», o in quanto «sta profondamente mutando l’esperienza della rilevanza della fede nel vissuto umano»<sup>6</sup>. In effetti, negli ultimi due-tre decenni, si è sensibilmente ridotta (di un 15% dei casi) la quota di popolazione per la quale la religione rappresenta un buon sup-

porto per far fronte ai punti di rottura dell'esistenza e alla precarietà del vivere; per cui cresce nel tempo «la difficoltà di far quadrare i conti tra la visione religiosa della realtà e le molte tensioni che oggi attraversano l'animo umano»<sup>7</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> F. Garelli, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna 2020.

<sup>2</sup> Aa.Vv., *La religiosità degli italiani*, Mondadori, Milano 1995 (cfr. in particolare il cap. 1, *Credenze ed esperienza religiosa*, pp. 19-67).

<sup>3</sup> F.G. Brambilla, *Gente di poca fede e di incerta religione? La condizione attuale del cattolicesimo italiano*, in «La Rivista del Clero Italiano», 100 (ottobre 2020), p. 692.

<sup>4</sup> Cfr. F. Garelli, *Trasformazioni del credere nell'epoca del pluralismo*, in «Religioni e Società», 100 (maggio-agosto 2021), pp. 167-173.

<sup>5</sup> P. Berger, *Una gloria remota*, il Mulino, Bologna 1994.

<sup>6</sup> F.G. Brambilla, *Gente di poca fede e di incerta religione?*, cit., p. 682.

<sup>7</sup> Ivi, p. 39.

La via per uscire dall'afasia escatologica, fondamentale legata al desiderio di prendere le distanze dalla predicazione immaginifica del passato e alla difficoltà nel dire il mistero del nostro destino, passa attraverso il registro comunicativo della relazione, l'idea che la beatitudine è pienezza di relazioni buone che non finiscono mai.

## Il silenzio sui *novissimi*

di Giacomo **Canobbio**

**D**a qualche tempo si sente ripetere che dalla predicazione e dalla catechesi sono quasi scomparsi i *novissimi*. Chi lo afferma avrà le sue buone ragioni, benché osservando la pubblicistica di questi ultimi anni sembra stia rinascendo l'interesse per questo tema. Certo, le pubblicazioni non dicono ancora che nella comunicazione ai fedeli l'argomento in causa sia tornato attuale. In via indiretta si può avallare l'affermazione della scomparsa: recenti indagini sulla religiosità degli italiani (che quando sono pubblicate, va detto, sono già superate: il vorticoso trapasso di opinioni non permette di identificare i risultati delle indagini con quanto

effettivamente le persone pensino) attestano che anche una buona percentuale dei cristiani praticanti e attivi non sarebbe sicura che oltre la morte vi sia un'altra vita. Ciò che crea maggiori difficoltà è la risurrezione dei morti. Minore difficoltà sembra incontrare la sopravvivenza dell'anima (benché su questa le neuroscienze stiano gettando discredito: tutte le funzioni attribuite all'anima sarebbero effetto di processi neuronali), sia per il diffondersi dell'idea della trasmigrazione delle ani-

### **Giacomo Canobbio**

è docente emerito di Teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale e direttore dell'Accademia cattolica di Brescia.

Tra le sue pubblicazioni: *Inviati per servire. Ripensare il ministero* (Queriniana 2021); *Perché Dio ci lascia soffrire?* (Morcelliana 2021); *Quale riforma per la Chiesa?* (Morcelliana 2020);

me e della reincarnazione sia per vaghe concezioni di matrice *New Age* che immaginano l'unione delle anime con il tutto dell'universo. Si tratta di sintomi che potrebbero denotare l'assenza di adeguata catechesi relativamente al destino delle persone umane, benché il rapporto tra questi sintomi e l'effettivo modo di pensare delle persone non possa essere certificato con sicurezza: verificare la fede di qualcuno è quanto di più arduo si possa immaginare. Di fatto si può comunque registrare che non sempre – forse poche volte – la predicazione e la catechesi riescono a far passare nella mente degli ascoltatori la retta dottrina: il catechismo della mente e del cuore non corrisponde al catechismo che eventualmente si insegna.

### **Alcune ragioni dell'afasia escatologica**

Se si volessero cercare le ragioni dell'ipotetica afasia escatologica se ne potrebbero individuare almeno due, tra loro strettamente correlate: 1. Il desiderio di prendere le distanze dalla predicazione immaginifica e terroristica del passato; 2. La difficoltà a trovare un linguaggio adeguato per dire il mistero del nostro destino.

La tradizione teologico-catechistica ci aveva tramandato una “geografia dell'aldilà” o “una fisica dei fini ultimi”, grazie alle quali si sapeva tutto o quasi tutto dei “luoghi” nei quali dopo la morte si sarebbe andati a finire. Leggere i manuali sui *novissimi* permetteva di imparare dalla Scrittura e dalla tradizione tempi, modi e luoghi della beatitudine o della condanna. Non si coglieva grande differenza tra le pagine di questi testi e, per citare l'esempio più noto, la *Divina Commedia* di Dante, almeno nella sua literalità, che poteva trovare analogie in testi accresciutisi nel corso dei secoli: il testo più noto è l'*Apocalisse di Paolo*, sorta in ambiente monastico siriano. I lettori dei manuali per lo studio teologico, e di conseguenza gli ascoltatori delle prediche e/o catechesi, erano così ampiamente informati della condizione dei loro cari defunti, per i quali erano invitati a pregare sperando che fossero in purgatorio e quindi potessero passare presto in paradiso. Quanto all'inferno, la predicazione si univa ad alcuni testi della liturgia (basti ricordare i canti dell'ufficio e delle messe per i defunti) per incutere timore e quindi stimolare ad evitarlo. Quanto al giudizio, duplicato in particolare e universale, se ne rimarcava la dimensione minacciosa e terrificante: si pensi al

*Dies irae*, che in verità è un'invocazione struggente al Redentore affinché la sua opera non sia resa vana.

Le descrizioni sembravano un *reportage* giornalistico di un inviato speciale che aveva potuto visitare quei luoghi e ora ne dava un resoconto dettagliato. Ovviamente, questa geografia supponeva una visione del mondo prescientifica (alto-basso, sopra-sotto), che un po' alla volta è apparsa obsoleta. Non occorre scomodare Rudolf Bultmann e il suo programma di demitizzazione per rendersene conto: buona parte delle persone, benché nel linguaggio quotidiano continui a usare un linguaggio prescientifico, quando comincia a pensare getta facilmente il sospetto sulla visione dell'al-dilà ereditata dal passato.

I preti, che ormai sono stati quasi tutti formati dopo il Vaticano II, non sono esenti da questo desiderio di presa di distanza da una visione non più "attuale": avvertendo una sensazione di disagio negli uditori, preferiscono evitare alcuni argomenti che potrebbero irritare. Tra questi va annoverata anche la morte, tema tabù per una cultura vitalistica. Da alcuni decenni gli analisti della nostra società tecnocratica parlano, in effetti, di rimozione della

**Lasciato da parte il linguaggio immaginifico della tradizione, in buona parte legato a una visione prescientifica, come si può annunciare la speranza cristiana di superamento della morte? Quali immagini possiamo usare?**

morte, benché gli anni di pandemia abbiano buttato in faccia a tutti la drammatica realtà del finire non programmato. Sarebbe utile al riguardo leggere il libro della sociologa canadese Celine Lafontaine, *La société post-mortelle*<sup>1</sup>: vi si mostra come in una società altamente medicalizzata si stia progettando di far vivere le persone umane fino a cinquemila anni. Sullo sfondo sta il desiderio di immortalità e la convinzione che con la tecnica si riuscirà a realizzare questo desiderio. Paradossale la prospettiva, stante il senso di radicale fragilità che le persone percepiscono. Ma è proprio in rapporto a questo che forse il desiderio si fa più intenso: la tecnica diventa il nuovo dio a cui affidare l'esistenza per non essere inghiottiti dalla morte, che, nonostante tutto, resta "l'ultimo nemico".

In rapporto a questo desiderio si pone il problema del linguaggio con il quale annunciare la speranza cristiana di superamento della morte. Lasciato da parte il linguaggio immaginifico della tradizione, che cosa si può dire? Privi di quello ci si sente un po' spiaz-



zati perché le persone hanno bisogno di risposte concrete; non si accontentano di fumose indicazioni che si limitano a parlare di compiutezza, di amore, di palingenesi. Non si può non tenere conto che, se l'immaginario è stato fecondo e si è espresso soprattutto nella letteratura di rivelazione (le Apocalissi), la causa va cercata nel bisogno delle persone umane di sapere. E non occorre scomodare la svolta empirica del sapere per giustificare le richieste che anche i più scettici manifestano di fronte all'annuncio dei *novissimi*: è iscritto nella mente umana il sapere l'aldilà secondo i modelli dell'*aldiqua*. Del resto, se non si vuole cadere in spiritualismi tante volte denunciati come platonici, si deve tenere conto che le persone umane non sono angeli: hanno un corpo, vivono nel tempo e nello spazio e quindi prefigurano il compimento in termini spaziali e temporali. Come pertanto dare risposte che non siano risibili perché legate a una visione prescientifica del mondo e che dicano la verità della condizione ultima degli umani e del cosmo? La difficoltà è notevole, e sta in questa difficoltà, come si diceva, la seconda delle ragioni che provocano il silenzio sui *novissimi*.

### **Ipotetiche vie di uscita**

La via per uscire dalla difficoltà, che non verrà mai definitivamente risolta, non pare essere quella di ripetere il linguaggio della Bibbia: neanche il libro sacro di ebrei e cristiani è esente da processi proiettivi di carattere spaziale e temporale. Non si ricorderà mai abbastanza quanto la Costituzione *Dei Verbum* dice a proposito della verità della Sacra Scrittura: è quella che Dio ha voluto comunicare per la nostra salvezza (cfr. n. 11). Ciò comporta che si distingua, attraverso l'analisi dei generi letterari, la verità salvifica dal rivestimento frutto della cultura ambientale. Con ciò non si vuol dire che si dovrà abbandonare ogni immagine. La si dovrà però usare sapendo che gli umani non ne possono fare a meno, ma appunto come immagine. Ebbene, si potrà selezionare tra le immagini quelle che attengono maggiormente agli elementi distintivi dell'umano. Tra questi sicuramente la relazione. Del resto è in essa che le persone umane avvertono pienezza o delusione e quindi sofferenza. Non a caso il linguaggio biblico, quando si vada oltre la letteralità, rimanda alla relazione con Dio descritta con una molteplicità di immagini che dicono pienezza.

Da qui si potrebbe prendere avvio, tenendo conto che il desiderio fondamentale delle persone umane è quello di trovare relazioni buone: il lamento che condisce le conversazioni quotidiane riguarda appunto questo. In effetti, dalle relazioni dipende il benessere e il malessere. E il benessere appare quando, grazie a relazioni buone, le persone si sentono accolte, sorrette, e quindi gratificate,

**Tra le immagini che attengono agli elementi distintivi dell'umano, sicuramente la più significativa è la relazione. Il desiderio di relazioni buone è fondamentale per le persone e dalle relazioni dipende il benessere e il malessere.**

cioè dotate di forza vitale da parte di altre persone. Il vertice di questa esperienza è l'amore gratuito, quello che suscita stupore perché eccedente la misura che si era prefigurata, quello che fa sentire, nello stesso tempo, indegni di ciò che si riceve e grati per averlo ricevuto in dono.

Può apparire paradossale, ma ci può aiutare a trovare una via di uscita dalla difficoltà una scena della *pièce* teatrale di Jean Paul Sartre

*Huis clos*: i personaggi vivono relazioni intricate dalle quali non riescono a staccarsi; Garcin, verificando che non può uscire da questo intrico, esce con la battuta: «L'inferno sono gli altri». Con ciò, come l'autore ebbe modo di spiegare, non si voleva dire che le relazioni sono un inferno: lo sono quando non creano libertà. In effetti, la ricerca fondamentale delle persone è vivere relazioni che diano vita.

### **Come parlare dei *novissimi***

Su questo sfondo si possono recuperare i classici *novissimi*, a partire però dal *paradiso*. L'ordine cronologico che il catechismo proponeva (morte, giudizio, inferno, paradiso) mantiene la sua pertinenza perché dispone le situazioni secondo una successione quasi cronologica, ma non sembra corrispondere al senso più vero dell'escatologia cristiana, poiché pone i due esiti finali come se si equivalessero. In verità la destinazione riservata dal Signore agli umani è la beatitudine, che nella tradizione è stata indicata con il termine "paradiso". Questo corrisponde al desiderio fondamentale delle persone: vivere in pienezza senza più lutto né lacrime né morte.

La formulazione della condizione di pienezza mutuata da *Ap* 21,4 dice il nostro sapere circa l'aldilà: necessariamente proiettivo sia in senso contrario sia in senso eccedente rispetto alle esperienze del-

la vita attuale, nella quale conosciamo momenti di felicità, che vorremmo fissare, e momenti di sofferenza, che vorremmo non esistessero, benché l'esperienza ci dica che né l'uno né l'altro desiderio sia realizzabile nella storia: la felicità è sempre segnata da fragilità, il dolore sembra non passare mai. Eppure il desiderio non si spegne: anche nelle persone più scettiche permane l'attesa di una situazione nella quale la fragilità della felicità sia vinta e il dolore sia definitivamente sconfitto. Se si tiene presente quanto sopra si diceva, cioè che le relazioni sono il luogo in cui l'umano si realizza o resta incompiuto, si può proiettare sull'orizzonte del compimento la relazione buona per eccellenza, quella con Dio, e lì trovare, per analogia, il contenuto del paradiso: non più un luogo, bensì un essere-con in forma definitiva, attingendo da Dio stesso la pienezza di quell'amore che nel corso della vita tutti gli umani cercano. Hans Urs von Balthasar aveva collegato la ricerca di Dio con la ricerca di pienezza che il sorriso della madre risveglia nel bimbo e che non trova attuazione se non nell'incontro con Dio stesso, che può essere anticipato nell'estasi mistica, per pochi, e che diventerà possibile oltre la storia, per tutti. Nulla di nuovo si potrebbe dire: Agostino all'inizio delle *Confessioni* lo aveva già espresso con l'icastica dichiarazione: «Ci hai fatto per (*ad*) te, e il nostro cuore non è quieto finché non riposi in te». In questa espressione si coglie la tensione degli umani verso una meta che è una relazione personale nella quale il soggetto umano può finalmente trovare riposo, gaudio, pace. Lì l'inquietudine nativa degli umani raggiunge il/la suo/a fine. È questo peraltro il nucleo della visione che il Nuovo Testamento ci trasmette quando, sia in Paolo sia in Luca, presenta la meta di chi muore in Cristo nell'essere *con* Lui, che grazie alla sua morte e risurrezione è diventato Signore (cfr. *Fil* 1,23; *Lc* 23,43)

Sulle dimensioni di questa relazione si può certamente poi “ricamare” con immagini dando spazio alla poesia, ma con la consapevolezza che di immagini si tratta. Del resto, anche per descrivere le relazioni belle che si vivono nella vita attuale il linguaggio più adeguato è quello metaforico. E non si deve avere timore di attingere dalle metafore dell'amore per dire la pienezza di vita che Dio ha preparato per noi.

**Così il paradiso è pienezza di vita nella relazione con Dio; non un luogo ma la pienezza dell'amore che tutti gli uomini cercano nella loro vita.**

A partire da questa destinazione positiva si può, *sub contrario*, dire anche una parola sull'*inferno*. Su di esso sembra essere calato un silenzio ancora più profondo, in concomitanza con una cultura narcisistica, che sembra non permettere alle persone di assumersi le conseguenze di scelte sbagliate, fondandosi anche su una malintesa concezione della misericordia di Dio.

Se si vuol mantenere il registro linguistico delle relazioni, si potrebbe dire che l'*inferno* è la negazione di ogni relazione, e quindi la condizione assurda nella quale una persona potrebbe trovarsi, stante il fatto che non si può vivere senza relazioni. Da qui si capiscono anche le immagini macabre che la tradizione ci ha trasmesso, tra le quali quella evangelica del pianto e stridore di denti (cfr. *Mt 25,30*) assume una rilevanza singolare: rimanda infatti alla desolazione che si prova quando si è perduto qualcosa, meglio

**Analogamente l'*inferno* è la negazione di ogni relazione. Una situazione di profonda solitudine, avulsa da ogni forma di comunicazione, in cui si sperimenta una seconda morte. Dio è il nostro "luogo". Egli è il paradiso per chi lo raggiunge, l'*inferno* per chi lo perde.**

qualcuno, di caro e si fa esperienza di esclusione dalla condizione di felicità sempre cercata. Si tratta di una situazione di profonda solitudine, dove non c'è alcuna comunicazione, dove si prova la "seconda morte" con il carico di significato che questa immagine porta con sé: se la morte è interruzione, percepita, di relazioni, qui c'è l'interruzione al quadrato. E non si deve pensare che Dio condanni questa situazione. Si potrebbe perfino dire che Dio è dispiaciuto di vedere fallire la

destinazione da Lui disposta per gli umani, come un padre si dispiace di vedere un figlio andare alla deriva. Ma – si potrebbe obiettare – è possibile che Dio lasci che un suo figlio si perda? Questo problema ha travagliato la riflessione teologica fin dai primi secoli, e in una maniera meno superficiale di come non avvenga oggi. L'insegnamento ufficiale della Chiesa, con ragione, ha però sempre resistito all'idea che alla fine tutti saranno salvati. La ragione di questa resistenza sta nella serietà con cui la tradizione teologica ha rispettato la libertà umana: la persona umana è interlocutrice di Dio, e questo fatto comporta che anch'essa sia responsabile del destino che Dio ha disposto per lei. Con ciò non si è legittimati a pensare che qualche persona sia "all'*inferno*". Se Dante vi aveva messo alcuni personaggi a lui per varie ragioni invisibili, non vuol dire che abbia indovinato: il destino ultimo delle

persone umane è conosciuto solo da Dio. Non a caso la Chiesa può dichiarare che qualche persona è beata o santa, ma non può dire alcunché relativamente a ipotetici dannati: il suo compito, infatti, è annunciare la salvezza, non la condanna.

## Conclusione

Utilizzare il registro comunicativo della relazione aiuta a cogliere il senso più vero dell'annuncio escatologico cristiano, capace di resistere anche all'urto dei saperi scientifici e alle fughe mitologiche: tutti gli umani vivono e desiderano vivere relazioni buone, che danno vita, e quando le sperimentano vorrebbero che non finissero mai.

Nella predicazione e nella catechesi si dovrà aiutare a capire che la situazione dell'essere umano oltre la morte è anzitutto segnata dalla grazia vittoriosa di Cristo, come lo è la condizione attuale. Davanti al credente non si prospettano esiti paralleli, quasi realtà predisposte che attendono di accogliere le persone. Non ci sono luoghi nei quali andare. È Dio il nostro "luogo". Egli è il paradiso per chi lo raggiunge, l'inferno per chi lo perde. Di fronte al fine disposto da Dio si erge la libertà umana, con la sua tragica possibilità di costruirsi perfino contro il suo stesso destino, giungendo all'assurdo. Cosa che il cristiano non vuole per nessuno, per il fatto che fondandosi sulla grazia vittoriosa di Cristo ha il coraggio di sperare per tutti. In ultima analisi, annunciare i *novissimi* vuol dire tenere desta la speranza che la vita umana come Dio la pensa è destinata alla beatitudine, che è pienezza donata da relazioni buone che non finiscono mai.

## Note

<sup>1</sup> C. Lafontaine, *La société postmortelle*, Seuil, Paris 2008; esiste anche una traduzione italiana: *Il sogno dell'eternità*, Medusa edizioni, Milano 2009.

L'afasia escatologica potrebbe non essere un problema ma una traccia da seguire, oltre ogni logica retributiva, capace di aprire alla ricerca della felicità perfetta, a cui tutti siamo sensibili, e al rapporto tra penultimo e ultimo, tra fare nel presente e sapori dell'eterno.

## Parlare della “vita eterna” tra ricerca della felicità e incentivo al fare

di Giovanni Grandi

**L**a tesi dell'“afasia escatologica” delle comunità cristiane è senz'altro provocatoria e potrebbe essere intesa come il riflesso di un disinteresse diffuso per le “cose ultime”, come se la vita contemporanea fosse del tutto presa dal tempo presente e mancasse la domanda sull'*oltre*. Non escluderei questa ipotesi, che potrebbe trovare qualche conforto nelle ricerche sociologiche, ma vorrei piuttosto rivolgere l'attenzione a due nodi del *discorso* escatologico e del modo di concepire e di presentare l'orizzonte di “cieli e terra nuovi”, che mi pare siano venuti al pettine, manifestando un'umentata difficoltà nel parlarne. L'afasia – questa è la provocazione – potrebbe non essere un problema ma addirittura una traccia da seguire con curiosità e apertura.

### Giovanni Grandi

è docente di Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Trieste; è direttore dell'annuario di filosofia «Anthropologica» (Ed. Meudon) e della Scuola di Antropologia applicata dell'Istituto Maritain.

Tra le sue pubblicazioni: *Scusi per la pianta. Nove lezioni di Etica Pubblica* (UTET 2021); *Virtuale è reale. Aver cura delle parole per aver cura delle persone* (Paoline 2021); *Felicità e Beatitudine. Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza nel “De beatitudine” di Tommaso d'Aquino*, (Ed. Meudon 2010).

Il primo nodo che vorrei affrontare riguarda il modo stesso di *concepire* la “vita eterna” e in particolare l'intuizione per cui l'idea di “felicità perfetta”, maturata nel contesto del pensiero filosofico, possa essere un valido riferimento. Il secondo riguarda il modo di

porre il nesso tra l'ultimo e il penultimo, tra la vita a venire e la vita presente.

### **Nello specchio (problematico) della felicità**

Tutti noi parliamo volentieri di quel che desideriamo o – che è lo stesso, sotto altre spoglie – ci lamentiamo di quel che ci manca. La nostra attenzione tende a posarsi senza sosta su un'infinità di realtà, anche complesse – come ad esempio le relazioni affettive o le relazioni politiche – e su tutti questi fronti siamo in grado di percepire valore e disvalore, bene e male. Di questo parliamo, di questo ci interessiamo quotidianamente.

A proposito del rapporto con tutte queste realtà, noi percepiamo anche la funzione del tempo, della durata: vorremmo che il bene e la soddisfazione durassero, che fossero stabili, vorremmo specularmente evitare del tutto il male e la sofferenza e comunque che passassero il prima possibile quando, nostro malgrado, vi siamo immersi. In un certo senso potremmo ben dire che ci interessa il *bene durevole*, ed è esattamente quel che ha intuito Aristotele, facendone l'*incipit* della sua ricerca morale: «Perché dunque – così abbozza nelle prime battute dell'*Etica Nicomachea* – non chiamar felice un uomo che agisca secondo perfetta virtù e che sia provvisto sufficientemente di beni esteriori, non per un accidentale periodo di tempo, bensì lungo tutta la sua vita? E forse si deve aggiungere ch'egli debba continuare a viver così e debba morire in modo decoroso, giacché il futuro ci è nascosto e noi definiamo la felicità un fine, che sia perfetto assolutamente in ogni parte? Se così è, chiameremo tra i viventi beati coloro che posseggono e possederanno le cose suddette, beati invero come può essere beato un uomo»<sup>1</sup>.

Questo passo a proposito del “puntamento” del desiderio umano ha conquistato i pensatori cristiani, i quali, al di là della riflessione sulla dinamica attrattiva del “bene” (e di quel complesso di beni che possono fare nel loro insieme la felicità), vi hanno visto una sponda molto efficace e autorevole per far osservare che l'interesse umano punta al di là del tempo. Aristotele stesso sembra infatti qui ammettere due cose: la prima è che debba esistere una *felicità perfetta* – un *fine ultimo*, che, una volta raggiunto, sia in grado di saziare ogni desiderio –, la seconda è che tuttavia questa non

sia alla nostra portata nella storia; così almeno alcuni pensatori interpretavano quel «come può essere beato un uomo», come se il filosofo stesse dicendo che nella condizione umana la felicità non potesse di fatto essere raggiunta.

Tommaso d'Aquino, nelle sue prime esplorazioni del tema – in seguito modificherà il suo approccio<sup>2</sup> – così commenta il passo: «All'uomo non accade all'uomo di essere beato eternamente e stabilmente, ma secondo la condizione della vita umana; perciò [Aristotele] aggiunge: *beatos autem ut homines*. [...] La beatitudine vera non può essere collocata in questa vita a causa dei diversi cambiamenti a cui è esposto l'uomo; perciò è necessario che la beatitudine che è il fine della vita dell'uomo si realizzi dopo questa vita»<sup>3</sup>.

**I concetti di felicità perfetta e vita eterna, attraverso il dibattito teologico medievale, nella riscoperta di Aristotele, sono quasi divenuti sinonimi. Unico problema è che se della felicità si può parlare attraverso immagini del quotidiano ben definite, la stessa cosa non è così scontata per la vita eterna.**

Per i pensatori medievali questa ammissione dell'*Etica Nicomachea* era un dettaglio importante: sempre seguendo la *ratio* filosofica, non dovrebbe infatti esistere un desiderio naturale dell'uomo senza che esista anche l'oggetto a cui si riferisce (la felicità perfetta), sarebbe in effetti un inganno, e certamente Dio non inganna l'uomo instillando nella sua natura desideri irraggiungibili. Da questo se ne poteva trarre che la *felicità perfetta*, desiderata ma irraggiungibile nella storia, dovesse esistere, e attenderci appunto al di là del tempo, come "vita eterna".

Che in qualche modo (e con qualche forzatura) il filosofo per eccellenza, campione – diremmo oggi – del pensiero laico, offrì uno spunto per dimostrare la necessità di ammettere un'altra vita era un punto molto importante nei dibattiti teologici.

Certamente non esistevano solo i dibattiti teologici nei passati secoli e anzi possiamo immaginare che questi coinvolgessero ben poche persone. L'omiletica popolare si appoggiava piuttosto alle rappresentazioni figurative, con altro genere di problemi (è tema del secondo punto che vorrei esaminare). Tuttavia l'affermazione della verità della fede cristiana nella risurrezione e nell'instaurazione di "cieli e terra nuovi", è passata anche attraverso queste speculazioni, giungendo fino a noi in un modo che ripropone inequivocabilmente il ragionare e il linguaggio aristotelico.



Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* – che ormai si suppone essere rivolto a tutti, non solo agli specialisti del pensiero – il “cielo” diventa infatti espressamente il luogo/dimensione in cui si realizza la *felicità perfetta*: «Questa *vita perfetta*, questa comunione di vita e di amore con la Santissima Trinità, con la Vergine Maria, gli angeli e tutti i beati è chiamata “il cielo”. Il cielo è il *fine ultimo* dell’uomo e la realizzazione delle sue *aspirazioni più profonde*, lo stato di *felicità suprema e definitiva*»<sup>4</sup>.

Il *discorso* sembrerebbe porre una equivalenza tra “cielo” e “felicità perfetta”: ma quel che intendiamo dicendo e scrivendo “felicità” è la stessa cosa che aveva in mente Aristotele solo perfezionata nella durata, tolta dalla precarietà, oppure è qualcosa di diverso? (E allora, perché chiamarla “felicità”, se si sta parlando di altro?). Il Catechismo in effetti ammette subito dopo che non si possa dire in che cosa consista questa «vita perfetta», questa «felicità suprema»: «Questo mistero di comunione beata con Dio e con tutti coloro che sono in Cristo supera ogni possibilità di comprensione e di descrizione. La Scrittura ce ne parla con immagini: vita, luce, pace, banchetto di nozze, vino del Regno, casa del Padre, Gerusalemme celeste, paradiso: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (1Cor 2,9)»<sup>5</sup>.

Ad Aristotele, che detiene il *copyright* concettuale del discorso, questa chiosa sarebbe sembrata un paradosso antropologico: si sta dicendo che esiste un desiderio primario e fondamentale, capace di mobilitare l’intera esistenza (“aspirazione profonda”), e che questo punta verso un oggetto ineffabile, di cui si può parlare solo per velate metafore?

Per il filosofo il discorso sulla felicità, sui suoi “ingredienti”, sulle possibili versioni illusorie, sulle sue dimensioni relazionali (l’amicizia) e su quelle politiche (la giustizia) e spirituali (la contemplazione, la conoscenza) non era né qualcosa da poter liquidare in due battute, né qualcosa di puramente evocativo: era un discorso fatto di contenuti precisi, della stoffa della vita quotidiana, di realtà ben riconoscibili la cui definizione non era affatto secondaria rispetto al tema della durata.

**In ambito teologico, infatti, risulta complicato dire in cosa consista la vita perfetta o la felicità suprema, in quanto «supera ogni possibilità di comprensione e di descrizione». Forse della “vita eterna” è più saggio parlare il meno possibile e solo con velate immagini.**

È in effetti probabile che se oggi chiunque vi chiedesse di esprimere la vostra idea di “felicità”, ne avreste di cose da dire e da discutere, e ritrovereste con molta probabilità diversi temi dell’*Etica Nicomachea*. Ma se vi fosse chiesto di esprimere la vostra idea di “vita eterna” è probabile che vi trovereste davanti a questo bivio: potreste parlarne più o meno come parlereste della (vostra idea di) felicità, solo immaginandola in una versione “*unilimited*”, eternizzata ed enfatizzata magari. Se però provate per un istante a farlo, incontrerete dopo poco innumerevoli paradossi, che renderanno il vostro discorso quantomeno bizzarro se non poco credibile: *ci saranno i vostri cibi preferiti? Potrete svolgere le attività che amate? Ci sarà tanta fila sulle ferrate dolomitiche? I tramonti struggenti ci saranno ancora? Quindi ci sarà anche un eterno Sole? Ci saranno elezioni democratiche? L’astensionismo sarà ancora un problema? Come si regolerà la giustizia nei contratti? E nella distribuzione delle cariche pubbliche?*

Se queste domande al limite dell’irriverenza vi paiono assurde, quel che vi rimarrebbe è l’altro percorso del bivio: dovrete ammettere che della “vita eterna” è più saggio parlare – se si volesse farlo nei termini di una “felicità perfetta” – il meno possibile e, al limite, solo con velate immagini. Del resto il Catechismo lo ammette esplicitamente, che è in fondo come dire che l’afasia sulla questione non è affatto un difetto, ma è la vera alternativa a discorsi che rischiano di essere strampalati.

C’è allora da considerare che una prima difficoltà del discorso escatologico potrebbe proprio essere dovuta a un modo di parlarne che mal vi si adatta, mentre rimane pienamente valido per le “cose penultime”.

### **Oltre la logica retributiva**

Esiste però anche una diversa difficoltà che investe il discorso escatologico, che potrebbe spiegare la disaffezione e la fatica nel riproporlo, e che trovo ben rimproverata in un passo severo di Hannah Arendt degli anni Sessanta del Novecento: «La nostra – scriveva – è la prima generazione dell’era cristiana a non credere più in “futuri stati” (come avrebbero detto i *Founding Fathers*) e a concepire dunque (o così pare almeno) la coscienza come un organo che non si fa più sballottare a destra e a manca dalla paura di un castigo eterno o dalla speranza di un’eterna ricompensa»<sup>6</sup>.

Qui non viene al pettine il nodo dell'adozione del linguaggio filosofico, ma qualcosa che forse ha più a che fare con l'omiletica popolare e con le immagini vivide dell'inferno e del paradiso di molta pittura o della letteratura dantesca, con quella supplenza che gli ecclesiastici hanno esercitato per secoli rispetto al potere politico nel governare l'ordine sociale, sedando malcontenti e desideri frustrati non con la violenza, ma con la prospettiva di compensazioni nell'altra vita. Le forme più volgari di questo commercio tra *aldiqua* e *aldilà* hanno creato da sempre scandalo, e hanno giocato del resto un ruolo non da poco negli esordi della Riforma promossa da Lutero.

Quel che la Arendt denuncia qui come definitivamente esaurita è proprio una concezione meritocratica – dunque premiale/punitiva – della vita eterna ad uso della disciplina dei comportamenti nel tempo presente, come se la prospettiva dell'altra vita sia stata quantomeno percepita e vissuta (il che non significa per questo proposta) come una forma di pressione psicologica. Questo particolare risvolto del discorso escatologico, che Hannah Arendt semplicemente ci restituisce come un grande percepito culturale, va esplorato con una certa attenzione, perché chiama in causa l'idea – di per sé indubbiamente evangelica – che un nesso tra il tempo e l'eternità ci sia e che il *fare* di *quaggiù* non sia slegato dalla sorte di *lassù*.

La prospettiva retributiva, senza dubbio quella in cui più facilmente tendiamo a convogliare molti passi dei Vangeli, è davvero una buona chiave per un discorso che provi a tessere una trama tra il tempo e l'eternità? Quale messaggio possiamo trovare nelle stesse pagine della Scrittura che paiono indicare il *fare* del presente come una sorta di *coupon* da far valere all'ingresso dell'aldilà? Una minima perlustrazione – solo a titolo esemplificativo di una ricerca che meriterebbe approfondimento personale (quello esegetico è ormai da tempo già disponibile) – la trovo utile per rimanere sul punto, perché noi oggi siamo particolarmente immersi nella mentalità meritocratica e retributiva, spesso al punto da non accorgerci che rischiamo di leggere persino la Scrittura con lo stesso approccio con cui esaminiamo il regolamento di una raccolta punti del supermercato.

**Posto il nesso esistente tra il tempo e l'eternità e che il fare di quaggiù sia legato con la sorte di lassù, può la prospettiva meritocratica e retributiva essere l'unica chiave interpretativa di questo legame? Approfondire questo interrogativo potrebbe aiutarci nell'andare oltre una visione riduttiva.**

Un brano senza dubbio interessante per interrogarsi sul fare e sulla retribuzione è quello che l'evangelista Luca ripropone a proposito della discussione tra Gesù e un dottore della Legge, che solleva una domanda precisa sull'argomento: «Maestro, che cosa devo fare per ottenere la vita eterna (*zoèn aiònion*, vita senza fine)?» (Lc 10,25-37). Il tema del "fare" e degli atteggiamenti che rivelano il fatto di essere entrati nella logica del *Regno dei cieli* ritorna in diversi luoghi dell'insegnamento di Gesù di Nazaret, ma qui assume un taglio molto particolare.

Il caso dell'uomo percosso dai briganti e lasciato mezzo morto serve al Maestro per indirizzare l'attenzione dei suoi ascoltatori verso

**La parabola del buon samaritano è esplicativa del superamento di questa logica. Chi sente dentro di sé la compassione percepisce già il sapore dell'amore di Dio, e se lascia che questa compassione diventi ispirazione per il fare a favore del prossimo, già entra nel mistero della "vita che dura".**

un fare "morale" a cui dare la precedenza rispetto a un fare "rituale": l'amore del prossimo – il comandamento su cui Gesù e il suo interlocutore convengono da subito come "via" per la vita eterna – prevale sulle questioni di impurità rituale che trattengono il levita e il sacerdote della parabola dall'accostarsi allo sventurato, mentre il samaritano risponde al richiamo della compassione. L'accento non cade sulla retribuzione e la "lezione" lascia sullo sfondo la domanda sull'ottenere la

vita eterna per concentrarsi piuttosto su quel che mette realmente in contatto con Dio. È intimo a Dio chi pratica la misericordia; e chi vive praticando misericordia non ha nulla da temere, non ci sono altre inadempienze di cui preoccuparsi che potrebbero separare da Lui. Dunque anche il povero, anche chi non può gettare molte monete nel tesoro del tempio, anche chi nel tempio non ci va proprio – come il samaritano – non è certo per questo che sarà lontano dal Regno dei cieli, tutt'altro. Chi sente dentro di sé la compassione percepisce già il sapore dell'amore di Dio, e se lascia che questa compassione diventi ispirazione per il fare a favore del prossimo (cosa alla portata di chiunque in qualsiasi momento), allora già entra nel mistero della "vita che dura".

Che questa prospettiva sul fare non fosse moralistica ma esistenziale, quindi legata sì alla "vita eterna" ma non in senso retributivo, quanto nel senso dell'anticipazione possibile di un vivere ricco di sapore e di senso, lo attesta il fatto che nei secoli successivi la Chiesa ha poi confermato questo avvertimento rifiutando il pel-

gianesimo, evidentemente anche avvertendo che la via “morale” rimaneva insidiata da una mentalità commerciale, il cui rischio era ed è sempre quello di far diventare centrale quel che si scambia – prestazioni morali e obbedienza sociale, in cambio di vita eterna – e non quel che *già* si può vivere in Cristo, per quanto *non ancora* in modo stabile, rimanendo in attesa di quei «nuovi cieli e una terra nuova, nei quali – precisa la seconda lettera di Pietro – *avrà stabile dimora la giustizia*» (2Pt 3,13).

Se allora l’afasia contemporanea riguarda un discorso sulle cose ultime costretto nella logica della retribuzione, anche in questo caso non è detto che si tratti di un ostacolo per il Vangelo.

Certamente l’escatologia come discorso rimane una delle declinazioni più sfidanti, ma forse dai due nodi venuti al pettine che ho provato a evidenziare si può trarre anche un’indicazione positiva. La ricerca della *felicità* rimane una questione a cui tutti siamo sensibili, come insegnava Aristotele e tutti, nelle stesse esperienze e nei modi in cui la cerchiamo, possiamo avvertire differenze di “gusto”. Il Vangelo insegna (anche) a percepire e a riconoscere quei “sapori” che fanno di «cieli e terra nuovi»: questa esplorazione di quel che *nelle felicità e al di là delle felicità* si nasconde come perla preziosa, illuminando il tempo, le relazioni, il vivere insieme – forse – potrebbe ancora meritare il nome di “escatologia”.

## Note

<sup>1</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* (trad. it. A. Plebe), I (A), 10, 1101 a 13-21.

<sup>2</sup> Ho analizzato questi snodi nello studio *Felicità e Beatitudine. Il desiderio dell’uomo tra vita buona e salvezza nel “De beatitudine” di Tommaso d’Aquino*, (Ed. Meudon, Trieste 2010) a cui mi permetto di rinviare.

<sup>3</sup> Tommaso d’Aquino, *Commento alle Sentenze*, lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 co.

<sup>4</sup> CCC, n. 1024.

<sup>5</sup> CCC, n. 1027.

<sup>6</sup> H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* (1965), Einaudi, Torino 2006, p. 48.

Perdita di tensione escatologica e di passione nei confronti della costruzione della città dell'uomo vanno insieme. In un tempo di metamorfosi radicali appare sempre più difficile, ma sempre più necessario, essere testimoni credibili di speranza attraverso l'impegno storico che semina sulla terra segni di eternità.

## ***Eschaton*** come **evasione** o **stimolo** all'impegno nella storia?

di Francesco Russo

**P**erdita di tensione escatologica e di passione nei confronti della costruzione della città dell'uomo vanno insieme in un tempo di metamorfosi radicali. L'uomo contemporaneo non guarda più al cielo.

E così facendo sembra aver perso la capacità di pensare e prendersi cura, anche qui in terra, di qualunque cosa lo trascenda.

### **Francesco Russo**

è docente di Storia della Scuola e Politiche Internazionali della Formazione presso l'Università di Udine. Ha approfondito temi di educazione comparata a livello europeo, con particolare attenzione allo sviluppo delle nuove tecnologie e della formazione professionale. È stato vicepresidente di AREA Science Park, il primo parco tecnologico italiano. Per i tipi del Mulino

ha pubblicato il volume *Una scuola per entrare in Europa* (2005).

Già Senatore della Repubblica è attualmente vicepresidente del Consiglio regionale del Friuli Venezia Giulia.

Neppure i credenti, a ben vedere, appaiono immuni dal correre un rischio molto simile. Quello di vivere la propria esperienza di fede dentro una quotidianità "sociologica", tutta orizzontale, che ne ingabbia la carica profetica e vivificante, senza avvertire l'urgenza di pensare e agire visibilmente come coloro che «vivono sulla terra ma hanno la cittadinanza in cielo»<sup>1</sup>. Sapendo, al tempo stesso, che è sempre presente nel nostro tessuto ecclesiale la tentazione opposta, quella di rifugiarsi in una consolatoria prospettiva ultraterrena incapace, però, di portare semi di risurrezione nella comunità degli uomini.

Il risultato è il medesimo: una progressiva perdita di tensione escatologica e di passione nei confronti di quella costruzione – da cristiani

– della città dell'uomo a misura d'uomo che Giuseppe Lazzati ci ha insegnato a considerare la cifra più vera della *politica*.

Quanto lontani siamo allora dalla prospettiva che il Concilio affidava alle donne e agli uomini di sessant'anni fa? Lì si rilanciava l'idea di un'unità fra «la sollecitudine per il lavoro relativo alla terra presente» e l'esperienza religiosa; negli anni, invece, noi per primi ci siamo nuovamente attardati in distinzioni che sono diventate via via vere e proprie separazioni: fra impegno ecclesiale e impegno sociale e politico, fra spirituale e temporale, fra vita eterna e realtà terrena. E il mondo, anche per questo, negli ultimi anni ha fatto sempre più fatica a guardare oltre il presentismo in cui sembra essersi condannato a vivere.

### **In un tempo di metamorfosi...**

Certamente a questo contribuisce il fatto che viviamo oggi un tempo di spaesamento che riguarda non solo le cose ultime ma anche le “penultime”, come ci avrebbe ricordato Bonhoeffer. Un tempo difficile da leggere.

L'attuale generazione, sottolinea Ulrich Beck, è chiamata a vivere in un mondo le cui prodigiose modificazioni non sono più spiegabili con le categorie a noi note del *cambiamento*, dell'*evoluzione*, della *trasformazione*, e perfino della *rivoluzione*: è un mondo che non sta semplicemente cambiando ma che è nel bel mezzo di una vera e propria “metamorfosi”<sup>2</sup>.

Eventi imprevedibili per le loro conseguenze, come una guerra “novecentesca” al centro dell'Europa o l'accelerazione di una crisi climatica che sembra assumere le sembianze di una rivolta della natura nei confronti dell'uomo, ci proiettano all'improvviso in realtà difficilmente ipotizzabili che ci spaventano perché tolgono molti dei punti di riferimento cui eravamo abituati.

Si spiega così anche il pessimismo culturale dominante. Tutti sappiamo che «il bruco subirà una metamorfosi e diventerà farfalla» ma le donne e gli uomini del nostro tempo sono come bruchi chiusi nel bozzolo di una visione mondana senza riuscire a riconoscere la differenza fra deperire e realizzarsi pienamente, diventando altro.

Da qui la sfida di accompagnare questa metamorfosi in una chiave di speranza, come fossero le “doglie del parto” del mondo che verrà; e il miglior servizio da offrire all'umanità inconsapevole di



questo “già e non ancora” diventa quindi l’approccio profetico e creativo di un cambio di paradigma che aiuti – come suggerisce Mauro Magatti<sup>3</sup> – ad «uscire dalla crisi pensando al futuro».

### **... recuperare il senso della Storia**

I cristiani possono restituire senso e prospettiva a questo spaesamento principalmente aiutando il mondo a recuperare una visione della storia che faccia superare alle donne e agli uomini contemporanei la visione – ristretta perché priva di ogni “ulteriorità” – in cui sembrano affaticarsi.

Ci viene in aiuto la tradizione orientale, in particolare, per riscoprire il fascino di una lettura della storia che abbia come presupposto la divino-umanità di Cristo, il suo porsi a crocevia rispetto alla sete di assoluto che è nel cuore di ogni uomo.

Siamo chiamati a far fare ai nostri contemporanei l’esperienza dello scontro e dell’interazione più profonda della divinità e dell’uomo, riaffermando che il destino umano non è soltanto terrestre ma celeste, non solo storico ma metafisico, non solo umano ma divino. E per questo serve una «conversione profetica alla storia», mettersi accanto alle donne e agli uomini del nostro tempo per una nuova lettura dei segni dei tempi<sup>4</sup>.

**Come cristiani abbiamo la responsabilità di restituire al mondo una visione della storia non chiusa all’ulteriorità, ma tesa verso un oltre per cui il destino umano non è solo storico ma metafisico.**

Porsi in ascolto della storia con uno sguardo lungo e “spirituale” ci aiuta allora a comprendere meglio e ad accompagnare le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi.

Ad esempio, partendo dalla piena presa di consapevolezza dei contemporanei dei perché di una “mancanza” (un’insaziabile fame di felicità, alienazione, rottura delle relazioni...) che

nasce dalla crisi profonda di quell’umanesimo dell’autoaffermazione che da almeno due secoli affonda le sue radici nell’illusione dell’uomo che nega se stesso come immagine e somiglianza di Dio. Oppure di quella malintesa superiorità che, con l’avvento della macchina (dal vapore al *microchip*) ha stravolto il rapporto fra l’uomo e la natura, originando l’illusione di un dominio che – diventato sempre più dispotico ed irresponsabile – oggi comincia ad apparire sempre più insostenibile per il conto salato che fa pagare in termini di squilibri sociali e ambientali.



## Credibili testimoni di speranza...

Alla luce di questa percezione di fatica, la sfida principale appare, dunque, quella di rispondere al profondissimo bisogno di speranza che sale da un'umanità che ormai «non sembra credere in un futuro felice, non confida ciecamente in un domani migliore a partire dalle attuali condizioni del mondo e dalle capacità tecniche» (*Ls* 113).

La fatica di un tempo che non nasce dalla percezione che «non ce la passiamo bene, e nemmeno che potremmo stare peggio da qui in poi», ma – come dice Bregman – dalla nostra «incapacità di tirar fuori qualcosa di meglio»<sup>5</sup>, dal fatto che non sappiamo guardare oltre il qui e ora di questi anni complessi.

È sempre papa Francesco a ricordarci, nella *Evangelii gaudium* (181), che «la vera speranza cristiana, che cerca il Regno escatologico, genera sempre storia». E nella Bibbia troviamo testimoniato come, ogni volta che tutto sembra perduto, si è trovato un resto fedele che, per l'appunto, ha permesso la metamorfosi.

Ciò che veramente può contrastare la disintegrazione è, quindi, la presenza di comunità eucaristiche e di donne e uomini eucaristici. Che lottano incessantemente per la reintegrazione nello spirito, per la reintegrazione nell'amore, della materia, della società, dell'anima stessa.

**Il nichilismo contemporaneo può essere un ambito favorevole per la testimonianza della risurrezione. È proprio ora che occorre elaborare una visione radicale di un mondo migliore di quello in cui viviamo.**

## ... da credenti, “con i piedi nella storia”

Una lettura sapienziale della storia ci consegna, dunque, la consapevolezza che un nuovo tempo allora si apre per noi.

I cristiani oggi non possono esercitare che un limitato potere sulla cultura e la società ma possono, con umile forza, suggerire un senso, un calore, una luce.

Il nichilismo contemporaneo, in fondo, può essere un ambito favorevole per la testimonianza della risurrezione. «Hanno rubato i sogni all'uomo» – è vero – ma è proprio ora che occorre tornare a desiderare, contemplare orizzonti sconosciuti, in cui elaborare una visione radicale di un mondo migliore di quello in cui viviamo.

Spetta ai credenti, forti della loro esperienza di fede, “mettere i piedi nella storia”, raccontare la forza del Signore che si fa vicino per sostenerci e per infonderci coraggio così come descrive l'icona

della tempesta (cfr. *Mt* 14,22-36); un'esperienza che siamo chiamati a testimoniare e che diventa, quindi, l'occasione per raccontare che le prove della vita sono esattamente il luogo in cui il Signore ci viene incontro per vincere la nostra paura.

Ancora il pontefice ricordava che soprattutto «a chi governa compete discernere le strade della speranza», sottolineando che noi figli dell'Europa Unita (i cui Padri fondatori – Adenauer, De Gasperi e Schumann – erano non a caso tre cristiani) abbiamo la fortuna di poterci riferire a un'esperienza storica (anche da questo punto di vista) eccezionale. Si chiede, infatti, papa Bergoglio: «Quale il contenuto della speranza? I pilastri sui cui si è costituita l'Europa unita: la centralità dell'uomo, una solidarietà fattiva, l'apertura al mondo, il perseguimento della pace e dello sviluppo, l'apertura al futuro»<sup>6</sup>.

### **Ridare cittadinanza alla politica con la P maiuscola...**

Anche se potrebbe sembrare apparentemente in contraddizione, il percorso che può favorire il rimetterci – insieme anche ai non credenti – di fronte ai problemi trascendenti passa, dunque, attraverso la riscoperta della vocazione più propria dei fedeli laici così come ce la riconsegna il Concilio, tanto nel fine («cercare il regno di Dio») quanto nella via da percorrere («trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»).

Serve perciò il coraggio (e in questo periodo ce ne vuole davvero molto) di fare un regalo al mondo odierno rimettendo al centro il tema della politica come costruzione di una comunità. Sdoganando quella che oggi è una vera e propria parola “rifiutata”, che suona

stonata e sgradita alle orecchie dei nostri concittadini (e non solo alle loro) e alla quale va restituita dignità di una vocazione altissima, forma preziosa della carità, perché sempre alla ricerca del bene comune.

Ed è per questo necessario partire da una conversione radicale *in primis* della comunità ecclesiale, da troppi anni disabituata a un serio discernimento sulle cose del mondo, siano esse

un nuovo piano regolatore, il disagio dei giovani del quartiere o le grandi questioni dell'economia, del diritto alla salute o delle migrazioni, spaventata dallo “sporcarsi le mani” o dal rischio di “importare” in parrocchia e nei gruppi le polarizzazioni del dibattito civile.

**Per rimettere al centro il tema della politica come costruzione di una comunità, occorre che la comunità ecclesiale si riabituï a un serio discernimento sulle cose del mondo, evitando di cadere nel rischio della polarizzazione.**

Limiti che misuriamo nella distanza da quanto richiamato proprio dalla *Gaudium et spes* (75): se infatti «la Chiesa stima degna di lode di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità» perché, invece, chi è impegnato nella “trincea” del sociale o del politico sente quasi sempre l'imbarazzo e la prudenziale messa ai margini della comunità che spesso ha generato il suo impegno missionario e lo dovrebbe sostenere con la preghiera e il discernimento?

Proprio all'Azione cattolica papa Bergoglio ha ricordato che «devono nascere nuove e creative decisioni che solo la politica, la politica con la P maiuscola può garantire» e che per questo «servono politici capaci di entrare in un autentico dialogo che si orienti efficacemente a sanare le radici profonde e non l'apparenza dei mali del nostro mondo!».

Una politica, quindi, che viene prima e ricomprende – superandolo – l'impegno nelle istituzioni, che con l'attuale teatrino dei *talk show* ha in comune solo il nome, che apre la persona alla propria dimensione universale, attraverso la ricerca del bene di tutti e non solo del proprio.

**Abbiamo bisogno di una politica che porti a incarnare l'idea che sentire su di sé la sofferenza di ciò che accade al mondo è il modo migliore per testimoniare un altro stile di impegno.**

### **... con alcune modalità (e parole) concrete...**

Si comprende meglio a questo punto l'invito della *Laudato si'* (19) a «trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo». Fare nostre le doglie del parto, accompagnare le fatiche di questo tempo è il modo migliore (oggi forse l'unico) per testimoniare un altro stile di impegno nella cosa pubblica.

Questo è, infatti, il momento in cui la politica può recuperare credibilità solo a patto di trovare qualcuno disposto a viverla come *rischio* e non come privilegio, come *perdita*, e non come guadagno, come *croce* e non come status.

Ed è evidente che nessuno, meglio dei credenti, avrebbe oggi una “scatola degli attrezzi” migliore e più credibile se ripartissero dalla gratuità (il *frui* agostiniano) e non dall'utilità (*uti*) con uno stile fatto di *sobrietà* (capace di scardinare il pregiudizio degli sprechi e delle prebende eccessive), di *attenzione ai poveri e alle periferie esistenziali* (e non dall'accompagnarsi a chi è circondato dall'aura

del successo), di *sguardo lungo e paziente* nel privilegiare i *tempi dei processi* (rispetto agli spazi di potere)<sup>7</sup>.

Inutile nasconderselo. Una visione così radicalmente innovativa, che il mondo desidera ma al tempo stesso teme (per le logiche che sarebbe in grado di scardinare), richiede a chi voglia farsene interprete un prezzo personale alto e non evitabile.

L'unica "moneta" con la quale le donne e gli uomini d'oggi sono disposti a scambiare una rinnovata fiducia verso i costruttori di nuovi modelli di partecipazione e di costruzione civica, reca infatti sulle sue facce le immagini dell'*audacia* di donne e uomini liberi e liberati, della *radicalità* di chi sa rimanere saldo nel bene perché ha scelto di costruire la propria casa sulla roccia, della *credibilità* di vite coerenti e capaci di relazioni sane, dell'*umiltà* di chi sa "stare" con fedeltà con le persone e nei luoghi che gli sono stati affidati, anche i più marginali, nonostante i dubbi e le battute d'arresto.

### **... per seminare sulla terra segni di eternità!**

Con questo stile diventa, quindi, possibile entrare in alcune delle contraddizioni di questo tempo storico, che diventano luoghi privilegiati dove sperimentare una rinnovata capacità di aprire orizzonti credibili di senso e di speranza.

1. Il tema del *conflitto* e della *pace* è forse il più attuale e sentito fra le paure del nostro tempo. Una ferita che si è riaperta anche nell'esperienza dei popoli europei che speravano di averla consegnata per sempre a un passato terribile ma – apparentemente – capace di insegnarci che la guerra non è mai la soluzione delle controversie e che il "no" a violenze, vendette e odio è il fondamento dello sviluppo e della concordia fra i popoli.

Purtroppo l'Ucraina ci insegna che non è così e ci dice quanto sia bello ribadire con forza la speranza della profezia di Isaia, per la quale solo dalla vera riconciliazione nasce una condizione in cui «il lupo abiterà con l'agnello e il leopardo si sdraierà accanto al capretto», mentre «il lattante giocherà sul nido della vipera» (*Is* 11,1-16).

2. In questo tempo di divisioni profonde, di assenza di dialogo e di difficoltà a uscire dalla logica della salvezza individuale, il racconto della Pentecoste descritta in *Atti 2* ci regala, invece, una visione di prospettiva e un'affascinante pista di lavoro che attraverso il *dono delle lingue* possa nuovamente far comprendere gli

uomini fra di loro e fondi il nostro impegno a trovare parole che facciano di tanti popoli “un popolo solo”.

Ritrovare un linguaggio non divisivo, capace di generare «stupore e meraviglia» e di far riscoprire la condizione di popolo capace di ascoltare «nella propria lingua madre» «le grandi cose di Dio» è il modo per restituire la capacità di alzare lo sguardo, perché come suggerisce il profeta Gioele, citato nel brano, nella capacità di sognare c'è la cartina di tornasole dei tempi nuovi «i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni» (*Gl* 3,1).

3. Va riscoperta e vissuta in pienezza allora l'esperienza forte della *fraternità*<sup>8</sup> che rispetto al trittico del 1789 rimane «la promessa mancata della modernità» ma la cui riscoperta può aiutarci a riscoprire un “respiro universale”, capace di animare una cittadinanza moderna, e un nuovo umanesimo sollecito e solidale fra i popoli e le nazioni.

Fraternità che è rivelazione di Cristo ed è un effetto delle nuove energie di carità da Lui immesse nel seno della storia, principio recentemente rilanciato nelle diverse discipline sociali, la cui forza rigeneratrice ha permesso negli ultimi decenni di elaborare l'idea di “economia civile” e che va implementata in una nuova stagione delle “opere”. Per rispondere concretamente ai sempre crescenti bisogni di promozione umana e trasformare in solidali esperienze di sviluppo economico e sociale rapporti di libertà e fiducia capaci di far volgere sempre più lo sguardo a Colui che solo sa abbracciare e trasfigurare il mondo.

#### Note

<sup>1</sup> Cfr. *Didachè - Prima lettera di Clemente ai Corinzi - A Diogneto*, Città Nuova, Roma 2008.

<sup>2</sup> Cfr. U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2017.

<sup>3</sup> Cfr. M. Magatti, *Cambio di paradigma. Uscire dalla crisi pensando il futuro*, Feltrinelli, Milano 2017.

<sup>4</sup> Cfr. N. Berdjajev, *Il senso della storia*, Jaka Book, Milano 1971.

<sup>5</sup> R. Bregman, *Utopia per realisti*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 4.

<sup>6</sup> *Discorso del Santo Padre ai capi di Stato e di governo in occasione del 60° anniversario della firma dei trattati di Roma*, 24 marzo 2017.

<sup>7</sup> «Il tempo è superiore allo spazio» (*Eg* 222).

<sup>8</sup> Cfr. *Lettera del Santo Padre Francesco al presidente della Pontificia Accademia per la Vita*, Roma 6 gennaio 2019.

È possibile intercettare nelle narrazioni e nel sottosuolo magmatico degli immaginari sociali qualche traccia dell'*eschaton*? Incrociando competenze e sensibilità diverse, il Forum restituisce uno scenario interessante e singolarmente consonante. Emerge anzitutto una tensione escatologica che alimenta nuove forme di passione e di militanza; nella promessa di nuovi inizi e di quotidiane risurrezioni si riducono le distanze tra credenti e non credenti. Nel segno di una speranza che accomuna.

## Sulle **tracce** dell'*eschaton*

Forum con

Marta **Margotti**

Francesco **Stoppa**

Daria **Pezzoli-Olgiasi**

**Esiste, a suo avviso, un qualche rapporto tra eclisse della tensione escatologica e disimpegno storico?**

**Marta Margotti.** Dal punto di vista storico, inquietudine escatologica e intervento per il cambiamento delle condizioni del proprio tempo sono state legate da un rapporto ambivalente. Certamente l'ispirazione millenaristica, con l'annuncio della fine prossima dei tempi e la spinta per un rinnovamento spirituale e politico, ha accompagnato nel corso dei secoli alcuni dei movimenti di riforma radicale delle istituzioni civili e religiose.

A una simile connessione tra "cose ultime" e tempo presente attingeva la predicazione di Girolamo Savonarola nella Firenze del Quattrocento, ma anche, seppur in un contesto e con motivazioni decisamente differenti, si riferivano alcuni dei movimenti della contestazione nel cattolicesimo post-conciliare, dove si mescolavano tensioni di messianismo politico e intenzioni di rivoluzione religiosa. In senso inverso, però, le idee di immortalità dell'anima e di risurrezione della carne pre-

### **Marta Margotti**

è docente di Storia contemporanea all'Università degli studi di Torino.

È presidente del Consiglio scientifico dell'Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del movimento cattolico in Italia "Paolo VI".

Tra le sue pubblicazioni: *Cattolici del sessantotto. Protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta* (Studium 2019); *Costituzione. Concilio. Contestazione. Democrazia e sinodalità nel cattolicesimo italiano del Novecento*, con U. De Siervo, E. Galavotti (Edizioni Camaldoli 2019); *Religioni e secolarizzazioni. Ebraismo, Cristianesimo e Islam nel mondo globale* (Rosenberg & Sellier 2012).

senti in molte tradizioni religiose si sono tradotte anche in visioni che consideravano la fine del tempo provocata dalla morte – l’“escatologia individuale” – come una dimensione che permetteva al singolo di disinteressarsi delle vicende storiche: uno sguardo oltre il tempo della storia che diventava una via di fuga dal presente.

**Francesco Stoppa.** La nostra è una società piuttosto disattenta ai valori trascendenti. Hanno la meglio, come sappiamo, i beni materiali, tutto ciò che è prestanza, immagine o spettacolo; da qui l’individualismo e la fissazione sul tempo presente. Un presente privo di un sentimento di sé al punto di non avvertire alcun debito simbolico col passato e nessuna responsabilità sul futuro. I figli della tecnica e della scienza scalpitano per smarcarsi da ogni tipo di condizionamento, sociale o morale, vissuto come atto di lesa maestà nei confronti di un Io che non cede sul proprio indiscutibile diritto all’autodeterminazione. Difficile stabilire se questo concetto scriteriato di libertà sia una caricatura o un epifenomeno del pensiero illuminista; il vero dramma, però, è che il soggetto non ne coglie il contrappasso, lo stato di profonda alienazione a cui si vota: alleggerirsi dal peso della storia per realizzare la propria autosufficienza grazie alle dotazioni offerte dal sistema, significa abdicare rispetto al proprio statuto di cittadino per omologarsi alla massa dei consumatori. Dove ci stia portando questa erosione dell’orizzonte simbolico dei singoli e dei gruppi sociali, è sempre più evidente, e a più livelli: dal problematico disinteresse per la dimensione politica dell’esistenza all’incuria per l’ambiente, dal disorientamento psicologico di un numero crescente di persone all’indifferenza per i propri simili e a un cinismo sempre più diffuso. Col costante rischio di un’insoddisfazione che, non trovando più luoghi e modalità di ascolto, non può che degenerare in violenza.

**Daria Pezzoli-Olgiati.** Personalmente non so se la tensione escatologica sia in declino davvero. Guardiamo ad esempio i movimenti giovanili a sostegno del clima. Si tratta di azioni della società civile

#### **Francesco Stoppa**

è analista membro della Scuola di psicoanalisi dei Forum del Campo lacaniano; è docente presso l’Istituto ICLeS per la formazione degli psicoterapeuti e presso la Scuola di Filosofia di Trieste. Saggista e redattore della rivista «L’Ippogrifo». Tra le sue pubblicazioni: *Le età del desiderio. Adolescenza e vecchiaia nella società dell’eterna giovinezza* (Feltrinelli 2021); *La costola perduta. Le risorse del femminile e la costruzione dell’umano* (Vita e Pensiero 2017); *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni* (Feltrinelli 2011).



**Daria Pezzoli-Olgiati**

è docente di Scienze e storia delle religioni presso la facoltà di Teologia evangelica dell'università di Monaco (LMU).

Tra le sue pubblicazioni: Höpflinger, Anna-Katharina/Jeffers, Ann/ Pezzoli-Olgiati, Daria (Hg.), *Handbuch Gender und Religion, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, UTB Theologie, Religion 3062* (Vandenhoeck & Ruprecht 2021); Fritz, Natalie/Mäder, Marie-Therese/ Pezzoli-Olgiati, Daria/Scolari, Baldassare (Hg.), *Leid- Bilder. Die Passionsgeschichte in der Kultur, Religion, Film und Medien 1* (Schüren 2018); Pezzoli-Olgiati, Daria (ed.), *Religion in Cultural Imaginary. Explorations in Visual und Material Practices, Religion – Wirtschaft – Politik 13*, (Nomos 2015).

diffusi in tutto il pianeta che si impegnano affinché la crisi climatica venga presa sul serio e diventi la preoccupazione principale di governi e autorità, dell'impegno politico di individui e della collettività. Nelle loro argomentazioni quella che, in termini teologici, tecnici, è designata come "tensione escatologica" è molto presente. Le narrazioni del movimento per il clima sostengono che esiste ancora (per poco, ma è pur sempre presente) un potenziale di salvaguardia e di compimento della vita umana sul pianeta e noi, come esseri umani, dobbiamo impegnarci affinché questo potenziale sia tradotto in realtà. È vero che i giovani raramente usano riferimenti religiosi espliciti; tuttavia l'idea del pianeta e delle risorse naturali come base di vita data all'essere umano (e non creata da lui) ha una valenza significativa. L'"apocalisse" dei movimenti climatici giovanili

è una presa di coscienza da parte delle nuove generazioni della situazione attuale catastrofica. Essi mirano a stimolare la riflessione e l'azione politica sulla base di dati scientifici, formulano idee con forte valenza politica e una lettura storica senza indugi. In questo discorso sociale la tensione apocalittica della fine del mondo, la fiducia nel futuro e il lavoro per rendere possibile una dimensione nuova, senza ambiti caotici e distruttivi (nel testo neotestamentario: il mare), fungono da prefigurazione culturale con radici fortemente ancorate nelle tradizioni ebraiche e cristiane. Forse non è un discorso teologico, ma tuttavia è innestato proprio su questo. Quindi niente eclissi di tensione escatologica e disimpegno storico, ma una rilettura profonda della contemporaneità in attesa di un futuro migliore.

**A quali condizioni e in quali forme il tema dell'eschaton può essere motivo di incontro e dialogo tra credenti e non credenti?**

**Marta Margotti.** È forse necessario porre un interrogativo preliminare: quali sono le "cose ultime" fuori da una prospettiva teologica? Chi non ritiene esista una dimensione che superi la fisicità dell'esistenza dell'individuo, dell'umanità e dell'universo (e quindi esclude risurrezione, reincarnazione o ritorno all'origine) non necessaria-



mente esclude la possibilità di porre un fine ultimo alla propria vita o all'esistenza collettiva, un fine per cui agire e impegnarsi in modo vincolante. In senso evidentemente positivo la lotta antirazzista, la tutela dell'ambiente, la solidarietà con persone in condizioni di vulnerabilità e l'impegno per la pace contengono una dimensione che fa "uscire da sé" per guardare verso un orizzonte che supera lo spazio dell'esperienza individuale. In modo analogo e ulteriore la fede nell'alterità trascendente presuppone il superamento del tempo dell'esperienza individuale. Anche in questo caso si tratta di una fuoriuscita da sé motivata da quella che, nelle tradizioni ebraiche e cristiane, è la promessa di "cieli nuovi e terra nuova" abitati stabilmente dalla giustizia. Uscire da sé per la ricerca della novità della giustizia mi pare sia il terreno dove visioni diverse della realtà possono dialogare. Le sfide di oggi non permettono di aspettare ancora.

**Francesco Stoppa.** Mi chiedo in cosa di essenziale si differenzino "credenti" e "non credenti" rispetto a una domanda di trascendenza e a determinati valori etici di riferimento. Ci sono momenti in cui tutti, senza distinzione, avvertiamo l'urgenza di affidarci a un Altro, a seconda dei casi un garante o un dio che ci salvi o ci consoli. Che ci offra la certezza di un senso, di noi, del mondo, ecc. In altri frangenti dell'esistenza la cosa sembra invece non funzionare e l'imprevisto spalancarsi di un vuoto, dentro o fuori di noi, fa evaporare l'immagine di questa figura amorevole e paterna. Personalmente penso che questo secondo tempo – il tempo dell'incontro mancato, dell'attrito con la vita e dell'emorragia delle certezze – sia il tempo ruvido, eppure pregno di una sua luminosa cecità, della fede. Della fede e della speranza, l'ultima tra gli dèi che ci rimane quando tutti gli altri hanno dato buca. La speranza non scende dai cieli, attinge la sua energia nella dignità della nostra angoscia, nella mancanza di risposte. Mi verrebbe da dire che Dio si è fatto drammaticamente uomo per testimoniare di come non sia possibile alcuna risurrezione se non passando per la consapevolezza del dolore di esistere, esistere nel vuoto di certezze. L'incontro tra credenti e non credenti avviene su questa terra di nessuno che li accomuna. Sul terreno della fede e della speranza nell'Uomo, sentimenti per molti versi del tutto ingiustificati. In fondo siamo tutti "religiosi" nel momento in cui prendiamo partito – come è implicito nel doppio significato di *religio* – per un mondo che

sappia coniugare la salvaguardia della sacralità delle cose e la necessità dei legami (l'*ecclesia*, la comunità). Credo allora che si possa lavorare insieme, credenti o meno, per rilanciare, in modi consoni al nostro presente, la freschezza e la profondità di questo messaggio in una società appiattita sulle logiche dell'utile e del profitto.

**Daria Pezzoli-Olgiati.** In quanto studiosa della religione nella cultura contemporanea mi chiedo che valore e significato possa avere la distinzione dualistica tra “credenti” e “non credenti”. Chi decide chi fa parte di quale gruppo? Quanta riflessione religiosa può permettersi un “non credente”, quanti dubbi un “credente”? Forse a livello istituzionale questa differenza è utile, ma a livello individuale mi sembra molto artificiale.

Detto questo: ho argomentato sopra che narrative legate alle tradizioni cristiane possono fungere da prefigurazioni per capire, interpretare e interpellare il mondo e la storia, con tutte le loro contraddizioni, ambiguità e polivalenze. Studiando i media si nota come certe narrazioni bibliche e in particolare neotestamentarie (i vari racconti della creazione, i miti del diluvio e della torre di Babele, la vita e la passione di Cristo, oppure, come già accennato, l'Apocalisse) siano molto presenti in tanti ambiti sociali nei quali vengono riprese, attualizzate, adattate e magari anche stravolte. La pubblicità, la cultura pop, il cinema sono ambiti in cui queste narrazioni ricorrono frequentemente. Le troviamo nelle pubblicità del caffè (Mokarabia), nel mondo della canzone (Achille Lauro a Sanremo), nelle grandi produzioni di Marvel (Eternals di Chloé Zhao) e nel cinema di autore (Il nuovo Vangelo di Milo Rau): le narrazioni religiose sono presenti nel mondo odierno e anche comprese per quello che sono. La tensione tra un presente in cui il rapporto con la trascendenza offre riletture dell'umano e della storia e la percezione di spaccature, rotture e distruzioni caratterizza molti discorsi sociali che forse spesso non prendiamo in considerazione perché tendiamo a identificare la “religione” con gli esponenti più mediatizzati di una certa confessione religiosa.

**Quali aspetti degli immaginari sociali dominanti appaiono maggiormente sensibili a una domanda o nostalgia di eternità?**

**Marta Margotti.** Siamo in un tempo di paradossi. La tecnologia permette all'individuo di vivere in un eterno presente e allenta la

capacità di comprendere il passato e il futuro. La realtà è spiegata dalla scienza fino ai suoi limiti verificabili, ma quei limiti non sono spiegabili attraverso il metodo della scienza. L'economia postula la libertà dell'individuo e al tempo stesso vorrebbe occupare ogni momento delle nostre giornate. Il risultato è il diffondersi, nelle esistenze individuali e collettive, della sensazione di vuoto, una sensazione che è percepita da molte persone come la conseguenza di una mancanza di beni materiali piuttosto che l'insoddisfazione generata dalla domanda inappagata di senso. La distanza esistente tra le possibilità (teoriche) della libertà e le (concrete) opportunità provoca un senso di insicurezza psicologica, ma anche di incertezza a livello sociale. È simile all'ansia provocata dal camminare sul bordo del baratro. Questa inquietudine non si traduce tanto nella ricerca di un tempo dilatato per sé e per gli altri (che permette di pregustare l'eternità o, forse, è un altro nome dell'eternità). Prevale spesso l'illusione che la tranquillità esistenziale e la sicurezza sociale possano arrivare dalla costruzione di frontiere identitarie e di confini politici ben saldi e presidati in una illusoria fissità. Fare esperienza di interiorità e di spiritualità, di relazioni umane significative e di una giustizia sociale che non lascia indietro nessuno, come pure la scoperta di un nuovo equilibrio con l'ambiente che ci circonda, apre a una dimensione della vita che trascende i margini della realtà immediatamente sensibile e punta alla linea estrema dell'esistenza: l'eternità è dove qualcuno ti ama e dove il tuo amore viene riconosciuto. Di fronte alle molte emergenze che incombono oggi, è evidente che il tempo stringe: non abbiamo a disposizione l'eternità.

**Francesco Stoppa.** Confesso la mia fatica nel concepire una “domanda o nostalgia di eternità” che non riguardi in primis il nostro tempo di vita. Sarà perché, a differenza di altri credi religiosi, il cristianesimo, al netto della sua profonda spiritualità, mostra di essere particolarmente sensibile all'*aldiqua* (i corpi, i legami), alla necessità che la città di Dio, per come umanamente possibile, si attualizzi già qui ed ora. La speranza non mira a nulla di utopico, chi spera confida nell'avverarsi, cioè nel farsi reale di quella traccia di divino che è in noi o tra noi ma che non siamo capaci di riconoscere, particolarmente oggi. È innegabile che i nostri giorni contengano, *in nuce*, la promessa di nuovi inizi, piccole quotidiana-

ne risurrezioni dove è possibile percepire l'aroma dell'eterno. Un tempo né lineare né cronologico – la cui nota di inattualità è già in sé indice di eternità – che ci riconsegna all'assoluto e alla sacralità della nostra esistenza, irripetibile eppure catturata nel più generale mistero della condizione umana. Gli immaginari sociali di oggi mi sembrano andare in tutt'altra direzione. Quello postcapitalista è un mondo omologante e desacralizzato, votato a un culto feticistico per il quale tutto deve rientrare nel circolo infernale della produzione e del consumo. Nessuna chance di eterno: il mercato soffrirebbe nel produrre beni che non debbano, prima o poi, cedere il posto a nuovi, più sofisticati e appetibili prodotti.

**Daria Pezzoli-Olgiati.** Gli immaginari sociali sono caratterizzati da una dimensione materiale, di cui fanno parte anche le narrazioni bibliche, e da una dimensione immateriale, che comprende aspettative, idee, pensieri di una società. L'immaginario è una dimensione complessa che permette lo sviluppo di processi di trasmissione e di adattamento di narrative religiose, che sono materializzate in forme di comunicazione diverse: racconti, testi, immagini, produzioni audiovisive, musica sono alcuni dei mezzi di comunicazione che rielaborano e negoziano queste narrazioni anche al di fuori degli ambiti religiosi istituzionalizzati e/o intellettuali (come possono essere una liturgia oppure una riflessione teologica). Nel mondo contemporaneo si osserva la presenza di elementi religiosi nell'immaginario culturale legato a molti fenomeni di cui ci occupiamo e preoccupiamo oggi: la crisi climatica, i fenomeni migratori, la pandemia, la guerra in Europa sono solo alcuni esempi particolarmente eloquenti. Queste crisi pongono domande fondamentali, in particolare evidenziano la fragilità dell'essere umano e dei rapporti sociali. La morte, la malattia, la disperazione sono proiettate in primo piano; sullo sfondo ci sono dilemmi terribili come, ad esempio, la tensione tra il desiderio di progresso e il riscaldamento globale, l'accoglienza di chi è in fuga e la paura dello straniero, l'isolamento sociale e la diffusione del virus oppure l'aumento dei mezzi militari e il desiderio di pace. Non so se queste tensioni siano attualizzazioni paradossali della nostalgia di una salvezza: il mondo sembra in un processo di declino, di stravolgimento apocalittico. Ci sarà un'apertura verso una terra nuova?