

Escatologia

Un manuale, appunti di scuola

IL PROBLEMA ESCATOLOGICO, PROBLEMA UMANO

Nessuno può vivere senza domandarsi: che cosa sarà domani, dopo domani, tra qualche decennio, nel futuro lontano, di me stesso, del mio lavoro, dei miei progetti e delle mie aspirazioni, della mia famiglia e dei miei amici, ai quali sono legato? E questa domanda si fa più acuta: quando muore una persona amata, o subentra una sofferenza senza via di uscita, o una vecchiaia vissuta nell'inutilità o nella solitudine; ma anche ci si interroga su che cosa saranno le esperienze positive come l'amore vissuto, il senso di pienezza nella realizzazione di compiti importanti, l'entusiasmo. Di tutta la storia di una persona vi è futuro o oppure è destinata al fallimento?

2. LA NOTTE DEL MONDO E LA FIAMMELLA DELLA SPERANZA

Questa interrogazione, in una cultura razionalista come la nostra, è piuttosto disattesa, in quanto l'uomo della modernità, volendosi fare "padrone" della realtà, tende a rinchiudere il sentimento della vita sul "presente", su ciò che egli appunto in qualche modo riesce a dominare e a gestire. Questa tendenza è caratteristica del clima nichilista della modernità.

Si è avverata la sventurata profezia di Nietzsche: "Dio è morto, e noi l'abbiamo ucciso", con l'aggiunta della considerazione conclusiva: "perciò tutto diventa notte, sempre più notte".² Se l'uomo ha abbandonato Dio (eliminandolo, uccidendolo) può essersi liberato dal "faraone che l'opprimeva", ma il problema non è risolto, perché l'uomo continua a sentire questa mancanza - osserva Heidegger nelle sue ultime ricerche

2. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano, 1977, *aforisma 125*, p. 162

3. “Di che è mancanza
 questa mancanza,
 cuore,
 che a un tratto
 ne sei pieno?
 Di che? Rotta la diga
 t’inonda e ti sommerge
 la piena
 della tua indigenza.
 Viene,
 forse viene,
 da oltre te
 un richiamo
 che ora
 perché agonizzi
 non ascolti.
 Ma c’è, ne custodisce forza
 e canto
 la musica perpetua... ritor-
 nerà. Sii calmo”.

(M. LUZI, *Sotto specie umana*, Garzanti, 1999).

4. M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1967, p. 11.

5. M. HEIDEGGER, *Solo un dio ci può salvare*, Mursia, Parma, 1987, pp. 133-136.

6. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, Firenze 1984, p. 247.

7. “L’Occidente nell’epoca moderna si è consegnato senza riserve all’ottimismo della tradizione giudaico-cristiana che, sia nella versione religiosa sia nelle forme laicizzate della scienza, dell’utopia e della rivoluzione, ha guardato l’avvenire sorretta dalla convinzione che *la storia dell’umanità è inevitabilmente una storia di progresso* e quindi di salvezza. Oggi questa visione ottimistica è crollata. Dio è davvero morto e i suoi eredi (scienza, utopia e rivoluzione) hanno mancato la promessa. Inquinamenti di

filosofiche - e sono “i poeti a denunciarlo”. I poeti cioè sentono che l’abbandono di Dio non è innocuo per l’uomo; anzi forse è il modo di cercare Dio in tempo di secolarizzazione. E Dio traspare sotto forma di malinconia e di senso di orfanezza, come lasciano intendere i poeti del nostro tempo.³

La notte è la metafora scelta da M. Heidegger per descrivere e interpretare la crisi dell’epoca moderna: perché essa è *l’antitesi della metafora della luce, con cui si era aperta la modernità* (illuminismo). Il percorso della modernità è giunta al capolinea: il pensiero moderno si era prefisso l’obiettivo di cancellare la paura dal cuore umano e di rendere gli uomini “padroni attraverso la scienza e tecnica”, ma “la terra interamente illuminata, risplende all’insegna di una trionfale sventura”,⁴ la sventura del nichilismo.

Ancora M. Heidegger spiegherà in che consiste questa sventura, e cioè che l’eccesso della tecnica e della scienza, del voler fare prometeicamente sempre più senza alcun limite, ha finito per spogliare l’uomo di ogni attesa.⁵ Se non si attende alcuna alba, è notte: “Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà, perché diviene sempre più povero. Ed è diventato *tanto povero da non poter più sentire più la mancanza di dio come mancanza*”.⁶ Questo richiamo “al dio abbandonato”, comunque lo si chiami o lo si affermi, esprime che l’orizzonte ultimo cui l’uomo tende, e quindi il senso e il significato della realtà, è vuoto. Siamo nella notte, perché *il sogno luminoso di bastare a se stessi si è mostrato totalitario e violento, perché la ragione assolutizzata (separata dalla fede soprannaturale) che voleva spiegare tutto (“tutta la verità”) si è ripiegata su se stessa depauperandosi (“nessuna verità”), generando il non senso del “nichilismo”, e ultimamente violenza e morte. Oppure ha generato un “nichilismo dolce”, costruito sul ripiegamento narcisistico dello*

stordimento del godimento. In questo nostro momento è come se la storia si fosse fermata: il futuro con le sue incertezze economiche e sociali getta un'ombra oscura sul presente.

Di fronte a questa notte *la fede continua a parlare del futuro del mondo e dell'uomo e a scommettere su di esso*. E' una istanza irresistibile quella di voler avere un futuro. L'uomo confida in questa "istanza". Se un giorno non riuscisse più ad avere fiducia in un futuro, non potrà neanche più vivere nel presente e per lui sarà la fine. Questa "istanza" interpella il nostro presente ed è rappresentata dal "desiderio" e dalla "speranza".

3. LA QUESTIONE ESCATOLOGICA È ELEMENTARE E UNIVERSALE

La questione del sapere dove "stiamo andando" non è tuttavia un problema riservato a specialisti. Riguarda tutti. Possiamo eluderla, soffocarla, cacciarla come problema molesto. Ma dopo ogni distrazione riaffiora alla mente, a meno che non si voglia rinunciare a pensare e, in qualche modo, a esercitarsi nella dimensione più nobile dell'uomo, quella dell'interrogazione.

La risposta, comunque essa sia, non è solamente una questione teorica, ma ha una rilevanza pratica, in quanto condiziona il modo di vivere il presente. Infatti, se la risposta fosse: il destino dell'uomo è lo sprofondamento nel nulla, allora anche la vita quotidiana perderebbe ogni rilevanza e si riempirebbe di quel nulla. Se al contrario, la risposta fosse: "Sono destinato all'abbraccio tenero con l'Eterno che si prospetta a me come Padre e che m'attende introducendomi a quella gioia piena, che bramo infinitamente, dando definitività a tutti gli affetti di cui si è riempita la mia storia umana", allora lo sguardo sul presente assume una prospettiva totalmente diversa.

ogni tipo, disuguaglianze sociali, disastri economici, comparsa di nuove malattie, esplosioni di violenza, forme di intolleranza, radicamento di egoismi, pratica abituale della guerra hanno fatto precipitare il futuro dall'estrema positività all'estrema negatività di un tempo affidato a una casualità senza direzione e orientamento. E questo perché, se è vero che la tecnoscienza progredisce nella conoscenza del reale, contemporaneamente ci getta in una forma di ignoranza molto diversa, ma forse più temibile, che è poi quella che ci rende incapaci di far fronte ai problemi che ci inquietano e che paurosamente ruotano attorno all'assenza di senso. Per dirla con Spinoza, viviamo in un'epoca dominata da quelle che il filosofo chiama "passioni tristi", dove il riferimento non è al dolore o al pianto, ma all'impotenza, alla disgregazione e alla mancanza di senso, che fanno della crisi attuale qualcosa di diverso dalle altre a cui l'Occidente ha saputo adattarsi, perché *si tratta di una crisi dei fondamenti stessi della nostra civiltà. ... La mancanza di un futuro come promessa arresta il desiderio nell'assoluto presente. Meglio star bene e godersi l'oggi se il domani è senza prospettiva*".
E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano, 1990.

4. “I MITI ESCATOLOGICI” DELL’UMANITÀ

Sulla base di questa “istanza di futuro” irrinunciabile, l’uomo religioso di tutti i tempi “si è costruito” miti, o fiabe o ideologie, che addolcissero la questione sul futuro. Tutti i popoli antichi hanno “immaginato” il futuro. Raccogliamo alcuni paradigmi utilizzati nella storia della cultura universale, i quali cambiano di vestito, ma il cui schema si ripete.

a) Il mito dell’eterno ritorno, caratteristico del mondo greco

I greci, benché animati dal desiderio di trascendenza, non riuscivano ad uscire dall’universo e così ritenevano che “il dio” fosse il mondo stesso o la natura. Al fondo, come tutte le culture antiche, vivevano una forma di “panteismo”. I movimenti del sole, della luna e delle stelle, delle stagioni, ricominciano sempre da capo: di conseguenza, pensavano che la storia universale procedesse allo stesso modo, secondo cicli, al culmine dei quali ci si ritrova sempre allo stesso punto. Tutto passa e tutto ritorna: l’umanità ha le stesse leggi del cosmo.

b) L’idea della metempsicosi (o trasferimento di un’anima in un altro corpo) soggiacente a forme di pensiero basate sull’eterno ritorno

Il mito della metempsicosi è organico e congeniale a quelle forme di pensiero che vedono l’universo all’interno di un permanente ritorno al punto d’inizio. Tende a spiegare la sorte dell’uomo singolo sostenendo che l’anima, cioè il principio spirituale ed eterno dell’uomo, alla morte trasmigra in un altro corpo, nel quale incomincia una nuova esistenza fino quando non si sia completamente liberata dalla materia

c) Il mito del progresso e/o dell'annientamento

La società occidentale degli ultimi secoli è invece dominata dal *mito del progresso*. Il primo a parlarne è Leibniz, il quale sosteneva: “Bisogna riconoscere un certo progresso perpetuo e liberissimo di tutto l’universo”. Da allora esso domina largamente la nostra cultura: è diventato un dogma “laico”. Per esso la storia umana procede incessantemente verso condizioni sempre migliori e verso un progresso indefinito. E di fronte allo scacco personale della morte si risponde proponendo *il mito della società futura armonizzata* (socialismo), *o del trionfo della classe* (marxismo), *o del benessere materiale dell’umanità* (capitalismo): “Il sole dell’avvenire, anche se non brillerà su di me, sorgerà sull’umanità dopo di me e ciò mi ripaga del mio lavoro e mi consola del mio personale annientamento”.

Molti però che si sono lasciati ubriacare dall’entusiasmo illuminista si sono accorti della *matrice ideologica di queste forme*: e hanno finito per consegnarsi al mito opposto dell’annientamento totale (nichilismo): la fine dell’umanità sarà una catastrofe cosmica, che cancellerà ogni forma di vita.

Va pure aggiunto che in questa fase dell’epoca moderna (chiamata “post-moderna” e talora denominata “post-umana”), si assiste - proprio a motivo dell’ineludibilità delle domande ultime - ad un revival o rinascita religiosa, intesa nella sua ascendenza primitiva, talvolta pervertita, che va dall’astrologia alla magia, dall’esoterismo a varie forme di gnosi che si esprimono in sette, segnate da un superficiale sincretismo (vaga ispirazione biblica e/o cristiana con influssi di religioni orientali) confondendosi con la superstizione. E’ la bancarella delle religioni a buon mercato della New Age. In estrema sintesi: l’astrologia crede

che l'avvenire dipenda dalla congiunzione degli astri; la magia pretende di poter disporre del futuro mediante riti e formule, orientando le forze occulte che reggerebbero la vita degli uomini; l'esoterismo è la propensione per conoscenze riservate unicamente a iniziati, i quali conoscerebbero i segreti sugli esseri umani e sul corso della storia; la gnosi pretende di aprire l'accesso alla conoscenza suprema grazie a particolari dottrine iniziatiche riservate a pochi intellettuali.

d) La critica a questi miti

In generale questi miti hanno il *difetto di negare o ridurre la libertà umana*, che è la connotazione più decisiva nella costituzione dell'identità dell'essere umano. L'uomo, in balia di forze che lo dominano e dalle quali è determinato, in fondo è più un robot che un uomo.

In particolare poi ai miti basati sull'idea dell'eterno ritorno si deve obiettare: perché mai si è messa in moto la storia del mondo se si esaurisce in un fallimento, dal momento che, alla fine, ogni ripresa della vita non è che il ritorno del fallimento successivo? Un continuo ritorno su se stesso senza una mèta di compimento contraddice profondamente la dinamica originaria della pienezza della vita propria dell'animo umano? Ci si può rifugiare nel pensiero che la vita sia un gioco insensato di una divinità crudele?

Quanto poi al mito del progresso senza limiti c'è da dire che è uno sviluppo senza mèta: e se non c'è un punto a cui si tende, un fine o uno scopo ultimo, progresso e regresso come possono essere misurati? Se non c'è un bene verso cui si va e che funzioni da metro di misura, come si può capire che vi è un progresso verso una condizione migliore? Non casualmente si pensa al progresso come al "sempre nuovo": ma il nuovo è automaticamente "migliore" e "progressivo"?

Infine le forme moderne di superstizione che si rifugiano in forme primitive e proiettivo/illusionistiche di una religiosità naturalistica sono modalità che hanno lo scopo di calmare l'ansia e l'angoscia generate dall'incertezza del futuro: per questo sono una deformazione dell'escatologia, che offende la razionalità umana, manifestando di essere - come è stato detto - "una sorta di metafisica degli stupidi".

e) La credenza nella reincarnazione

Nel clima sincretistico attuale molti, non accettando né una trascendenza dell'esistenza umana, né una semplice nullificazione della vita, accedono all'idea di reincarnazione, basata sull'evoluzionismo della materia. In tal caso, soprattutto in occidente, la reincarnazione in un'altra esistenza significherebbe una nuova occasione positiva, perché una vita sarebbe troppo breve per realizzare tutte le possibilità umane e riscattare eventualmente una vita sbagliata e mancata. Questa costruzione ideologica va in senso contrario alla fede cristiana e si pone in contrasto con il complesso della fede; ma non regge nemmeno alla razionalità.

La ragione si oppone alla reincarnazione poiché nega l'evidenza dell'unità sostanziale dell'anima e del corpo nell'unica e originale persona umana. Ogni persona infatti è unica ed irripetibile. Corpo e anima non sono due realtà accostate, ma esprimono l'unica e identica persona che è unità di corpo e di anima, cioè una sintesi unitaria ed inscindibile di una realtà biologico-materiale e di una realtà trascendente-spirituale. Ora l'identità della persona non sarebbe più garantita se l'anima migrasse un altro corpo, come se il corpo umano fosse semplicemente un vestito che si cambia.

Anche il pensiero della Rivelazione cristiana si oppone. Essa pone l'accento sul carattere unico e non ripetitivo dell'azione di Dio nella storia, contrariamente a quasi tutte le altre religioni che si raffigurano il tempo e la storia come il ripetersi ciclico di un evento primordiale. Dio non crea in serie, ed ogni creatura, che esce dalle sue mani, è prezioso, perché singolare ed irripetibile. Tale unicità della vita dà all'esistenza il tocco della serietà e dell'impegno, che rende carica di tensione ogni singola vita. Ogni istante vissuto, che sgorga dalla propria libertà, è prezioso perché non si ripete e concorre a dare forma all'unicità della nostra identità.

La dottrina della reincarnazione, infine, non si può accordare con la Rivelazione cristiana, poiché si basa sull'idea di autoreddenzione o di autorealizzazione mediante passaggi successivi sulla terra e sempre più purificatori grazie ai quali l'anima costruisce il suo futuro. Per la Rivelazione invece la salvezza giunge attraverso la grazia. La vita futura è data dal legame che la grazia stabilisce con Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, morto e risorto.

5. LA RIVELAZIONE CRISTIANA E L'ESCATOLOGIA

In conclusione, le domande sul futuro non hanno una risposta a partire dal basso, cioè dalle esigenze strutturali che l'uomo porta in sé: desiderio di infinito; sentimento della giustizia che sarebbe violato se bene e male avessero entrambi la nullificazione nella morte; dinamica di compimento eterno. *Se l'uomo infatti avesse la capacità di rispondervi adeguatamente, quelle domande non avrebbero la drammaticità che possiedono. Esse implicano un'istanza "altra", diversa dal livello in cui queste domande si pongono.* Le domande sul futuro implicano risposte che non possono essere dello stesso livello in cui si pongono le domande,

poiché le risposte che l'uomo può elaborare hanno la debolezza di portare in sé lo stesso limite di chi le pone.

Le domande sul futuro di fatto assillano mente e cuore di ogni uomo. E non possono essere sradicate. L'uomo in ogni caso vuole sapere che cosa accade nella morte e dopo la morte. Se l'uomo non riesce a togliersi dalla mente questi interrogativi; e se un atteggiamento nichilista pensa di evitarle o sopprimerle in realtà lo fa al costo di annullamento della ragionevolezza dell'interrogazione umana; resta allora da *considerare ancora un'ulteriore questione: ossia se, per caso, dal buio della notte non possa provenire un evento o una qualche illuminazione dall'alto.*

L'avverarsi nella storia di questa ipotesi è precisamente ciò che la Rivelazione cristiana attesta. Essa è portatrice nella persona di Gesù di un messaggio che spiega il futuro umano. In tal senso la speranza cristiana non è una proiezione ideologica del desiderio umano, ma è basata sulla fede con cui il cristiano si affida alla Rivelazione avvenuta nella storia umana di Gesù.

In altre parole, *“l'escatologia cristiana” è il sapere che nasce dalla conoscenza data dalla fede circa il tempo che verrà perché quel futuro è già stato vissuto nella storia di morte e risurrezione di Gesù.* Questa sua storia è la risposta concreta alle domande sul che cosa avvenga nella morte. Pertanto *l'escatologia, per comprendere qual è il destino dell'uomo e del mondo, guarda alla storia di Gesù. Quello che è accaduto a Gesù accadrà anche all'uomo che vive in Lui.*

In particolare, l'escatologia cristiana intende descrivere qual è l'assetto definitivo dell'uomo e del mondo a partire dal mistero del Signore risorto ed esaltato alla “destra del Padre” . .

In conclusione, il problema escatologico non trova soluzione per via ideologica, ossia a partire da ipotesi formulate dal pensiero umano, poiché ogni risposta umana o risulta contraddittoria o permangono in essa spazi di aleatorietà e di ignoranza che inquietano.

Già Platone aveva intuito quali fossero i modi per inerpicarsi lungo la china di questo arduo problema, quando – alla fine della sua ricerca sulla vita futura nel dialogo *Il Fedone* al cap. 35 – scrisse: “Credo che in simili argomenti si debba conseguire uno di questi scopi: o apprendere da altri come stiano le cose o trovarlo da sé; oppure, ove ciò riesca impossibile, attenendosi, se non altro, al migliore e al più inoppugnabile dei ragionamenti umani, e affidandosi ad esso, come ad una zattera, navigare a proprio rischio attraverso la vita, a meno che non si possa con più sicurezza e minor pericolo compiere questo viaggio su una più salda nave, voglio dire su una parola divina”.

L'escatologia cristiana raccoglie appunto la risposta che la Rivelazione in Cristo è stata fatta, ossia racconta qual è la meta ultima verso cui l'uomo e il mondo sono destinati.

IL RAPPORTO CON GESÙ RISORTO:
FONDAMENTO DELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA

Noi oscilliamo sull'altalena del tempo, senza poterla frenare; e sappiamo con certezza una sola cosa, che anche la nostra vita un giorno si fionderà inesorabilmente in un ultimo slancio senza ritorno. Ai nostri occhi la vita si presenta con questa fenomenologia: il tempo corrode la nostra esistenza in uno sviluppo che va verso il decadimento e la morte.

Ma dentro di noi si mostra anche un'altra evidenza che cioè il mondo dell'amore e degli affetti veri e sinceri, quelli secondo giustizia (ovvero gratuiti, perché è così che devono essere), portano in sé il marchio dell'eternità: gli affetti autentici si svolgono nel tempo, ma non si cancellano con il tempo, vanno oltre il tempo. Anzi danno vita a una storia tipicamente umana. E non è ragionevolmente possibile che essi abbiano la stessa fine, cioè il fallimento e il decadimento nel nulla, dei gesti ignobili e viziosi dell'uomo. *C'è dunque nell'uomo un "qualcosa" che non si corrode e trascende il deperimento della morte biologica.*

1. GESÙ RISORTO, CRITERIO ESPLICATIVO
DELLA CONDIZIONE ESCATOLOGICA DELL'UOMO

L'esperienza dell'amore e degli affetti autentici nella persona umana segnala *l'esigenza di sfuggire alla morte. E' un'evidenza connaturata con la ragione umana.*¹ Tuttavia da questa esigenza non si può dedurre la certezza di una sopravvivenza oltre il tempo dell'uomo. E' invece nella Rivelazione cristologica che troviamo il fondamento alla nostra speranza di poter partecipare con la nostra umanità alla "vita eterna" in Dio.

1. I. Kant, che pure aveva negato alla ragion pura di poter procedere oltre ciò che appare fenomenicamente, *riconosce l'esigenza della ragione pratica di postulare l'immortalità dell'uomo in un'altra vita.* Egli ragiona in questo modo: "La piena adeguazione della volontà alla legge morale è la santità, una perfezione di cui non è capace nessun ente razionale del mondo sensibile in nessun momento della sua esistenza. Poiché tuttavia è richiesta come praticamente necessaria, può essere trovata solo in un progresso all'infinito verso quella piena adeguatezza, ed è necessario, secondo i principi della ragione pratica, fare di siffatto progredire pratico l'oggetto reale della nostra volontà. Ma tale progresso infinito è possibile solo con il presupposto di una sopravvivenza infinita dell'esistenza e personalità dello stesso ente razionale (che si chiama immortalità dell'anima). Dunque il sommo bene è praticamente possibile solo con il presupposto dell'immortalità dell'anima; e quindi quest'ultima, in quanto inseparabilmente connessa con la legge morale, è un postulato della ragione pura pratica": I. KANT, *Cri-*

tica della ragione pratica, a cura di A. M. Marietti, *Introduzione* di G. RICONDA, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1992, p. 405.

2. Il concetto di βίος è diverso da ζωή, anche se in italiano traduciamo indifferentemente con il termine "vita". βίος riguarda le esigenze corporee della vita umana, per cui significa ciò che mantiene in vita; pertanto può significare proprietà, ricchezza, eredità. Il padre di Lc 15, 30 che accondiscende al desiderio del figlio che se ne vuole andare divide l'eredità (βίος). Ricorre solo 9 volte nel NT. Al contrario i termine ζωή si trova nel NT 135 volte, soprattutto nel *Corpus* paolino e in Giovanni. La ζωή indica la vita salvata e redenta, la vita che partecipa della risurrezione di Cristo e perciò liberata dalla corruzione del peccato e della morte (cf *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. BALZ e G. SCHNEIDER, Paideia, Brescia 1980, I, pp. 578. 1520-1529). Dunque, il termine "vita eterna" (che solitamente viene interpretata come vita perdurante in eterno, per sempre) non è primariamente un concetto temporale, ma un concetto qualitativo: indica la pienezza della vita, il carattere illimitato di una felicità che brilla già nelle esperienze buone della vita presente. La vita eterna non prende il posto della vita terrena, ma comincia già in essa e ne è il compimento. E' una partecipazione alla vita divina.

Questa possibilità è racchiusa nella morte e risurrezione di Gesù. In questo evento infatti, da una parte, nella morte di Gesù è condensata tutta l'ingiustizia e l'iniquità presenti nella creazione, ma nella sua risurrezione tutta la negatività della storia viene come "bruciata e trasfigurata" in un futuro di salvezza. Il Padre che, nella potenza dello Spirito, restituisce la vita al Figlio inaugura la condizione definitiva della storia degli uomini ponendovi come punto germinale proprio quel Figlio amato, offerto in sacrificio per amore, quale forza attrattiva di tutti gli uomini per renderli partecipi, come figli, alla Comunione trinitaria, dove Dio sarà "tutto in tutti".

Così il principio cristologico permette di evitare l'assegnazione separata dell'eternità a Dio e del tempo all'uomo, superando tutte le forme di dualismo di sapore gnostico che ostinatamente si oppongono all'Incarnazione e alla Risurrezione del corpo del Signore, e alla destinazione nel mondo vitale di Dio del nostro corpo.

Secondo le giuste osservazioni di H.U. von Balthasar,

"se come eterno Figlio del Padre, Gesù, ha vissuto qualcosa che non ha vissuto come Dio, - e qui dobbiamo parlare balbettando e in senso figurato - ha iscritto nello spazio della vita eterna un'esperienza temporale propria dell'uomo ... allora le esperienze temporali e finite della creatura, come nascere, crescere, gioire, lavorare pregare, affaticarsi, patire e morire diventano in base all'unione ipostatica esperienze che toccano il Dio eterno ed immutabile".³

Attraverso l'Incarnazione e la Risurrezione del Signore nel suo vero corpo è dunque aperta la possibilità ad ogni uomo di partecipare con tutta la sua umanità alla vita in Dio. Ed è precisamente questa "vita eterna", che i discepoli hanno prima ascoltato come promessa da Gesù e poi hanno documentato negli scritti canonici.

2. GESÙ È LA VITA: E I DISCEPOLI LO HANNO ESPERIMENTATO E ANNUNCIATO

“Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita” (Gv 5, 24).

“Questa infatti è la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; e io lo risusciterò nell’ultimo giorno” (Gv 6, 40).

“Io sono venuto perché abbiano la vita e l’abbiano in abbondanza” (Gv 10,10)

“Questa è la vita eterna: che conoscano te, l’unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo” (Gv 17, 3).

Questa insistenza del Vangelo di Giovanni nell’indicare che Gesù è “la vita” (Gv 14, 6) ricalca l’esperienza della fede consegnata nel canone evangelico. I primi cristiani diversamente dal pensiero greco, dominante nel mondo antico, portano impressa nel loro animo l’esperienza di un rapporto così profondo con Gesù che era stato per loro risolutivo di tutte le domande sull’esistenza. E’ questa esperienza che li fa vivere, poiché Lui solo “ha parole di vita eterna” (Gv 6, 68). *I discepoli infatti hanno sperimentato che lo stare con Gesù rendeva la loro vita dignitosa, gustosa e pacificante. Stare con lui li restituiva a se stessi in una profondità che prima non avevano mai sperimentato.* E’ questa l’esistenza che essi testimoniano essere “vita” che non smentisce il desiderio totalizzante dell’animo umano.

“Dio ci ha donato la vita eterna e *questa vita è nel suo Figlio. Chi ha il Figlio, ha la vita*; chi non ha il Figlio di Dio, non ha la vita. Questo vi ho scritto perché sappiate che possedete la vita eterna, voi che credete nel nome del Figlio di Dio” (1 Gv 5, 11-13)

E pertanto Giovanni potrà dire che la pienezza della vita consiste nel partecipare alla stessa corrente vitale che intercorre tra il Padre e il Figlio:

3. H.U. VON BALTHASAR, *Escatologia nel nostro tempo*, BTC 183, Queriniana, Brescia, p. 35.

“Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17, 20).

Questa vita brilla dall’eterno nel grembo fecondo di Dio, poiché Gesù dice di sé “*mi hai amato prima della creazione del mondo*” (Gv 17, 24).

E i discepoli nel corso della storia hanno ricevuto il compito di testimoniare questa vita eterna che si è manifestata in Gesù e che è messa a disposizione di tutti:

“La vita si è manifestata, e noi l’abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi: quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo” (1 Gv 2, 1-4).

3. LA FEDE CRISTIANA A CONTATTO CON IL MONDO ELLENISTICO

I padri greci hanno impiegato tre secoli per spiegare ai loro connazionali in che cosa consisteva la novità di vita che Gesù aveva portato nel mondo. L’impianto del pensiero ellenico, basato sulle essenze e sull’essere, non poteva spiegare la novità della “vita nuova” portata dalla Rivelazione cristologica.

Per il pensiero greco infatti la realtà che costituisce il fondamento di ogni cosa è “l’essere” (τὸ ὄν, ciò che è) e con l’essere “la natura” delle cose (φύσις), per cui la riflessione dominante del proprio pensiero era la ricerca dell’essenza reale delle cose. La fede cristiana invece aveva introdotto *un nuovo modo pensare e di vivere*, una vita nuova (καὶνὴ ζωὴ), incentrata nel rapporto con il Signore Gesù Risorto. E questo modo consisteva nell’esperienza che, legati a Cristo, i cristiani si trovavano in una relazione d’amore con l’Eterno che si è messo a contatto con l’uomo, facendosi carne.

Per i greci “la vita” era molto meno dell’ “essere”. Per loro la vita era l’insieme delle accidentalità in cui l’uomo vivendo incorre, perché la vita è sottoposta ai volubilità e alla contingenza: oggi c’è e domani non c’è più come descriveva il poeta greco Mimnermo (seconda metà del VII secolo a.C.).⁴

La vita dell’uomo sfiorisce, mentre “l’essere” esiste sopra/oltre la vita: questa è l’esperienza del greco. La lezione di Parmenide e il suo concetto di “essere” è stato prevalente.⁵ E tutta l’antichità ne è stata contagiata, per cui lo sguardo del sapere è proteso a ricercare “la sostanza” o “l’essenza”, ciò che resiste oltre la mutevolezza della realtà. Le differenziazioni degli enti invece sono apparenze. *Questo pensiero ha fatto da sostrato al pensiero “ontologico” applicato al divino.*

Il primo cristianesimo incontra il pensiero greco; e vi si contrappone sostenendo che l’evento di Cristo è il fondamento di tutto ciò che esiste. I primi pensatori cristiani, *dal punto di vista del pensiero astratto e teoretico, non erano in grado di spiegare come l’evento di Cristo avesse il primato sull’essere; tuttavia, in chiave dell’esperienza antropologica, erano capaci di manifestarlo e di farlo vedere attraverso il martirio*, cioè attraverso l’offerta della vita in forza dell’amore che vivevano con la persona di Gesù Crocifisso-Risorto.

L’approfondimento dei Padri Greci su Dio

I Padri greci, soprattutto i Cappadoci, nella loro ricerca sul mistero trinitario, per farsi capire dagli intellettuali del loro tempo hanno fatto oggetto della loro riflessione non solo il fatto di “essere” (τὸ ὄν) di Dio, cioè che Dio è l’Essere, ma *hanno sottolineato il modo di esistere in Dio.* Essi riflettendo sul mistero trinitario, hanno sottolineato che proprio tale modalità (τρόπος) è l’espres-

4. “Al modo delle foglie che, nel tempo fiorito della primavera, nascono e ai raggi del sole rapide crescono.

Noi simili a quelle per un attimo abbiamo diletto del fiore dell’età, ignorando il bene e il male per dono dei Celesti.

Ma le nere dèe ci stanno a fianco, l’una con il segno della grave vecchiaia e l’altra della morte.

Fulmineo precipita il frutto di giovinezza, come la luce d’un giorno sulla terra.

E quando il suo tempo è diliguato è meglio la morte che la vita” (Mimnermo, *Come le foglie*).

5. Parmenide di Elea (515/510-450 circa a.C.) viene considerato il fondatore della metafisica e dell’ontologia e ha influenzato l’intera storia della filosofia occidentale. Sebbene sopravvivano solo alcuni frammenti della sua opera intitolata *Intorno alla Natura*, la sua importanza sta nel fatto che contiene la prima argomentazione della storia della filosofia occidentale. Le singole cose sono particolari e sottoposte alla caducità di fronte all’unità e solidità dell’Essere, in quanto ciascuna di esse «è» e altrettanto «non è» quello che altro «è», e quindi le singole cose mescolano insieme contraddittoriamente l’essere e il non essere. Quindi è “vero”, e pertanto reale, soltanto “ciò che è”, senz’altra determinazione: l’«ente» (τὸ εἶναι). Di conseguenza,

nonostante le apparenze, tutto il reale “esiste” come una cosa unica, gigante e immutabile.

Questa concetto filosofico sull'essere fu in contrasto con l'affermazione di *Eraclito* (sua opera: Περὶ φύσεως “Intorno alla natura”) e della sua scuola, secondo il quale ciascuna realtà non può essere sé stessa se non opponendosi alle altre, in una eterna contrapposizione che è la madre di tutte le cose, e quindi è il *lògos* (la spiegazione) del mondo. Pertanto l'eraclitismo presenta il mondo come un perpetuo divenire (il famoso πάντα ῥεῖ, “tutto scorre, scivola via” - anche se questa espressione non ricorre mai nei frammenti propri di Eraclito) e questo divenire è tradotto in una cosmologia incentrata nell'idea del fuoco come principio, in quanto il fuoco è quell'elemento che, bruciando tutto, rinnova la realtà. Questo motivo dell'armonia del mondo che nasce dalla discordia dei suoi elementi è in antitesi con la concezione eleatica ed uno dei filoni centrali della storia della metafisica classica.

6. Il “dispositivo del rispecchiamento” è dominante nell'animo umano. Esso consiste nel produrre qualcosa pretendendo che ciò che si produce rispecchi specularmente chi lo produce. Questa strumentalità proiettiva del rispecchiamento può essere utile nella produzione dei meccanismi, ma diventa

sione della vita divina. Infatti *il modo di essere di Dio è di esistere vitalmente in modo relazionale, cosicché la vita consiste in questo scambio vitale di amore*. La vita in Dio-Trinità si esprime in una comunione tale che lo scambio trinitario non è effetto del “rispecchiamento”⁶ del Padre nel Figlio nel senso che il Figlio sia una reduplicazione del Padre; ma il Padre, generando eternamente il Figlio non riproduce semplicemente se stesso come si trattasse di una semplice replica di Sé, poiché *questa ripetizione dell'uguale a sé sarebbe la morte, non la vita*.

Tra il Padre e il Figlio c'è l'assenza di una caratteristica che c'è in tutti gli esseri creati: la chiusura in sé nell'individualità del proprio limite. Tra il Padre e il Figlio *la vita scorre proprio perché non c'è chiusura dell'Uno né dell'Altro, e quindi l'intimità e la reciprocità comunione nella differenza personale avvengono in forza del loro reciproco respiro d'Amore*, che è lo Spirito proprio di Dio, e cioè lo Spirito Santo.

Pertanto la vita intima di Dio si svolge nel “voler bene” facendo esistere l'Altro (il Figlio) come “fronteggiante”, vale a dire come uno che sta di fronte e non ripete semplicemente se stesso, ma lo genera nella diversità della sua identità. La vita divina, conseguentemente, consiste nelle relazioni trinitarie: l'Uno (il Padre) è così coinvolto nell'Altro (il Figlio) che non lo si può pensare senza di Lui, perché entrambi si relazionano nell'Amore dello Spirito Santo.⁷

In questo modo *i Padri sono riusciti a svelare che nell'ontologia, cioè nelle fondamenta dell'essere, c'è la comunione, la relazione, cioè l'amore*. L'amore infatti è l'energia fontale che esiste nell'atto di far essere o di generare l'Altro. Volendo bene si genera, si fa esistere, si porta alla vita. *L'amore precede dunque l'essere, anzi è ciò che fa essere*. Si tratta evidentemente dell'amore gratuito, quello che non

determina secondo sé quanto genera, ma lo pone nella libertà della sua propria identità. Questo amore è all'origine dell'essere: "Dio è agape" (1 Gv 4, 8, 10).

Con questa grande novità i Padri hanno dato un contributo decisivo alla risoluzione di un problema che per il pensiero greco costituiva una difficoltà teorica insormontabile: e cioè che *l'alterità è la condizione, invece che ostacolo, alla realizzazione dell'essere. I Molti non sono un limite, né una minaccia dell'Uno, perché l'unità non è il risultato dell'azione di inglobare gli altri, ma di farli esistere riconoscendoli nella loro propria identità.* La vita è un'esistenza comunionale tesa a realizzare l'uno e i molti. Il rapporto con l'alterità dunque non è diminuzione dell'essere, ma il suo compimento. In questo modo si usciva dalla comprensione dell'Essere, inteso come inalterabile ripetizione del Medesimo, per dirla secondo il linguaggio di E. Lévinas.

Che cos'è la vita in Cristo?

In sintesi, *la vita si caratterizza per i rapporti che rendono significativa l'esistenza.* La rendono gustosa e degna di essere vissuta. Sono i rapporti secondo la giustizia di agape che fanno vivere. E *nell'Uomo-Gesù Dio comunica questo suo modo di esistere all'uomo, per modo tale che egli è "il primogenito di molti fratelli"* (Rm 8, 29; Col 1, 18), ovvero il "primo Generato" nel cui rapporto l'esistenza di tutti gli uomini si illumina e, pur soggetti alla morte, sono connessi a Lui e in Lui trovano la loro destinazione finale: "il primogenito dei morti" (Ap 1, 5).

In questa luce si comprendono allora i testi neotestamentari in cui Paolo *anela che "la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale"* (2 Cor 4, 10-11), oppure l'esplicitazione del suo

devastante nell'esperienza antropologica. Un padre che pretendesse che il figlio "rispecchiasse specularmente se stesso distruggerebbe la libertà del figlio, e quindi ne azzererebbe la personalità. Simile dispositivo psicologico è all'origine di ogni forma di narcisismo. Il fenomeno della generazione sfida questo di-spositivo: ogni nato che viene al mondo non corrisponde a colui in forza del quale egli è pure venuto al mondo.

7. cf GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, I, 8 (PG 45, 669 C)

modo di esistere come “essere in Cristo”, per cui poteva dire: “non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me” (Gal 2, 20).

Dio non ci comunica ciò che egli è (“la sua natura”), perché l’abisso tra creato e increato non può essere colmato, ma ci fa dono del come (τρόπος) egli vive. Ed è proprio il Figlio Incarnato, che supera l’abisso delle due nature adattando il modo di esistere che egli vive nella natura divina alla natura umana, vivendo cioè l’esistenza umana alla maniera di Dio, ossia illuminandola d’amore.

Questo è “l’escatologico cristiano”, cioè il definitivo che si avvera nel Cristo. E il suo avveramento in noi, “il nostro essere in Cristo” comincia ad essere “vita eterna”, cioè compimento del desiderio ultimo dell’uomo che la sua storia personale ed i suoi affetti non vadano perduti, ma siano assicurati dall’Amore di Cristo, perché “agganciati a Lui”:

“Quando Cristo, vostra vita, sarà manifestato, allora anche voi apparirete con Lui nella gloria” (Col 3,4).

LA DIMENSIONE ESCATOLOGICA
NEI TESTI DEL NUOVO TESTAMENTO

La prima comunità cristiana, dopo l'evento della Crocifissione - Morte e Risurrezione di Gesù, vive di alcune certezze, che emergono dalle pagine del Nuovo Testamento.

1. IL CROCIFISSO RISORTO RISCATTA LA STORIA UMANA
SEGNATA DALLA FINITUDINE E DALLA MORTE

La prima e fondamentale di queste certezze è che *la salvezza escatologica*,¹ attesa dalla speranza ebraica per la fine della storia, *si è già resa presente in Gesù di Nazareth, nella sua vita, morte e risurrezione.*

La seconda certezza è che, recuperando l'idea veterotestamentaria di un futuro che avrà compimento alla fine dei tempi, la consumazione dell'*éschaton* (o fine dei tempi), già attuato nell'evento storico della risurrezione di Gesù, avrà la sua consumazione alla chiusura della storia quando attorno al "Cristo totale" ogni realtà creata troverà il suo punto finale di coesione unitaria.²

Con queste due certezze, l'attesa del futuro della prima comunità cristiana è passata dallo schema binario, proprio della speranza veterotestamentaria - costruito su due elementi: promessa (al presente) e compimento (al futuro) -, allo schema di un'attesa costruita su tre elementi: promessa (AT), compimento nell'evento di Cristo (Pasqua del Signore), consumazione della storia e glorificazione (parousia del Cristo).

1. Il futuro dell'uomo va letto nella storia di Gesù

Il fulcro di questa prospettiva è data dalla centralità dell'evento della morte e risurrezione di Gesù. In essa *il compimento del futuro per l'uomo*

1. L'aggettivo ἔσχατος, composto di ἔ (fuori da, oltre il limite) e dalla radice σχ di ἔχω (che è al di fuori, quindi al di là), significa estremo, ultimo, oltre il quale non c'è altro: cf V. FONTOYNONT, *Commento al vocabolario greco*, ed. Bonacci, Roma 1949, p. 70, n. 17. Del Risorto l'Apocalisse 1, 17-18 dice: "Io sono il primo e l'ultimo ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, e il vivente καὶ ὁ ζῶν. Ero morto, ma ecco sono vivente per i secoli dei secoli καὶ ἐγενόμεν νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων".

2. L'immagine del "Christus totus" è un'immagine agostiniana (Ep. Jo.1 - PL 3) già contenuta nel prologo della Lettera agli Efesini 1, 9-10: "... il mistero della sua volontà ...: ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra"; e accennato in 1 Cor 15, 24-25: "Poi sarà la fine, quando Egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza. È necessario infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi".

non è solo una attesa procrastinata fino alla fine dei tempi, ma trova il suo fondamento e inizio su un fatto avvenuto nella storia, radicalmente nuovo, inatteso e sconvolgente, che si è realizzato nella vicenda umana di Gesù di Nazareth, e cioè la sua morte e risurrezione.

Con queste due certezze, possiamo dire che l'escatologico per il credente è *riconoscere che il Cristo crocifisso/risorto è all'opera nella storia per trasformarla secondo il modo di essere di Dio, vale a dire secondo la dedizione nell'amore.* Il Crocifisso risorto è così al centro della storia e s'innerva nella vicenda umana, restandovi attivo, grazie all'energia dello Spirito, per trasformare dall'interno tutta la creazione:

Dopo questo [dopo aver consegnato il discepolo alla Madre e la Madre al discepolo], Gesù, sapendo che ormai tutto era compiuto, affinché si compisse la Scrittura, disse: "Ho sete". Vi era lì un vaso pieno di aceto; posero perciò una spugna, imbevuta di aceto, in cima a una canna e gliela accostarono alla bocca. Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: "È compiuto!". E, chinato il capo, consegnò lo spirito: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (Gv 19, 28-30).

La sete di Gesù esprime il desiderio che si compia il disegno del Padre, e cioè che nella sua morte sia riassunta ogni morte in modo da venire riscattata dal suo fallimento. E questo avviene perché effonde lo Spirito sulla Chiesa rappresentata in embrione dalla Madre e da Giovanni.

Con il sacrificio sulla Croce, dunque, Gesù entra nello scandalo della morte, la padrona incontrastata della storia; e con la risurrezione inaugura gli ultimi tempi (τὰ ἔσχατα). Questa è la decisiva speranza cristiana che resta dinamicamente protesa verso la consumazione del tempo, in cui il Cristo mostrandosi nella gloria attrarrà a sé tutti coloro che si lasciano attrarre.³

3. "Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, risorto dai morti è il compimento definitivo delle promesse di Dio. In tal senso *egli è l'escatologico concreto e come tale normativo del nostro futuro escatologico.* ... Pertanto, il fatto che "i tempi", del prima e del dopo, siano obiettivamente riferiti a Lui e siano "normati" da Lui per "compiersi" salvificamente, rende evidente che essi - per quanto di salvifico portano in sé - non sono e non possono essere al di fuori, non dicono e non possono dire eterogeneità, alterità rigorosa rispetto all'escatologico concreto, cioè a Cristo Risorto": G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, ed. Facoltà teologica di Milano, pro manuscripto 1979, p. 208.

2. Il futuro dell'uomo è racchiuso nella morte e risurrezione di Gesù

Possiamo in altri termini dire che *l'evento di morte e risurrezione di Gesù è la lente attraverso la quale anche noi possiamo sapere il nostro destino futuro*. E' in Gesù Cristo infatti che si è rivelato e, quindi, svelato il futuro dell'uomo. *Solo attraverso di Lui è possibile conoscere quello che sarà di noi, intravedendolo però, senza ancora possederlo, secondo la scansione del tempo in uso tra i teologi del "già" e "non ancora"*.

Questo è comprensibile per il fatto che la teologia ha acquisito con chiarezza che la Rivelazione non è prima di tutto una comunicazione di informazioni, ma è primariamente l'evento della comunicazione del Mistero Trinitario⁴ attraverso la storia umana di Gesù di Nazareth. Quindi, *se si vuol sapere qualcosa del futuro dell'uomo e il suo destino, occorre volgere lo sguardo alla vicenda di Gesù di Nazareth. Dalla sua vicenda si apprende che il destino umano è un futuro di vita, non di morte; di salvezza, non di perdizione; di amore e non di aridità affettiva nel gelo della morte*.

E più profondamente ancora si apprende che nel disegno di Dio non c'è una duplice predestinazione di salvezza: alcuni sì, altri no. Il Dio dei viventi, quale appare dalla prassi di Gesù e nella sua risurrezione, ha un unico disegno, quello di condurre ogni uomo, che si apra a Lui nella sua libertà e nella fedeltà alla verità del suo cuore, alla comunione della sua vita divina.⁵

Gesù è così il determinante dell'umanità e, in quanto tale, il discriminante (in questo senso è "l'escatologico"): colui di fronte al quale ogni uomo è chiamato a decidere di sé o affidandosi o separandosi. E in tal modo la libertà dell'uomo può aprirsi al futuro tracciato dalla storia di Gesù oppure chiudersi a riccio su se stessa, costruendo

4. "Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cf Ef 1,9), mediante il quale *gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura* (cf Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cf Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf Bar 3,38), per *invitarli e ammetterli alla comunione con sé*. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione" (Dei Verbum, 2).

5. Quando si parla di "vita eterna" - come abbiamo visto all'inizio del corso - si intende "la vita in Dio o vita divina" e non una "vita che dura per sempre". On queste espressioni si intende *una qualità di vita nuova*, che è quella dell'amore che è propria di Dio, slegata dall'ordine spazio-temporale (tempo e spazio

sono le due coordinate del mondo creato e storico) e che si caratterizza per la profondità della relazione amante tra il mistero trinitario e tutte le creature che nella relazione d'amore con lui vivono la gioia della beatitudine.

6. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, EDB, Bologna 1986, pp. 232-243; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Biblioteca di Cultura religiosa n.55, Paideia, Brescia 1990; K. HOCH, *Difficoltà dell'apocalittica*, Biblioteca di Cultura religiosa n. 31, Paideia, Brescia 1977.

do un futuro in Cristo o un futuro ripiegato sulla "morte eterna".

Tutto ciò significa che, in termini generali, *la creazione avrà un esito positivo non in forza del desiderio che la muove, ma per il fatto di essere stata assunta dalla carne del Figlio*, il quale ha portato in sé sulla Croce tutto il limite e la resistenza a Dio presente nella creazione stessa (cf 2 Cor 5, 21; Rom 8). Infatti tutto ciò che Dio ha creato è sì intrinsecamente segnato dal "desiderio di pienezza della vita", ma - poiché insidiato dal peccato - esso è stato assunto e reso efficace in forza della Risurrezione di Cristo: perciò, non solo non piomberà nel nulla, ma nella sua totalità e in ciascuna delle sue parti accederà alla pienezza interiore e durevole per cui da sempre è destinato. Tutta la realtà umana è così trascinata dal Cristo, Destino ultimo della creazione e suo Salvatore, a partecipare della relazione "eterna" con il Dio vivente, Uni-trino.

Analizziamo ora brevemente come questa speranza di futuro a partire dalla Morte e Risurrezione di Gesù si è espressa nei testi del Nuovo Testamento.

2. L'ESCATOLOGIA NEI SINOTTICI

Il Nuovo Testamento è portatore di una speranza sovversiva e inimmaginabile per l'uomo. Dio si è immerso nella fragilità umana e nella sua caducità e vi ha impresso, grazie al Logos fatto carne, il germe divino. Da quel momento tutta la creazione è nelle mani di un Padre amoroso che apre ad essa un futuro rappacificante e beato.

"Che Dio regni": orizzonte dell'escatologia

Questo è il concetto di Regno di Dio, che occorre sempre togliere dall'astrattezza e comprendere in senso esistenziale. La parola "Regno di Dio" va

pertanto inserita nell'intreccio tra l'affetto supremo che Dio ha espresso nel donare il suo Figlio all'uomo e la creatura che accoglie questa inclinazione amante di questo Padre verso di essa. Diciamolo al singolare: per quanto io sia un frammento insignificante della creazione sono stato scelto per essere il luogo entro cui l'Eterno pone la sua dilezione, di modo che in esso traspaia lo splendore della gloria amante di Dio, Trinità d'Amore. Dio come Padre vuole "regnare" in me e nella storia (ossia essere riconosciuto da me e dalla storia umana), perché in questo venire accettato e riconosciuto come Padre si compie la sua gloria e il destino dell'uomo.

Questo è il nucleo incandescente che Gesù annuncia con la sua esistenza: abbiamo un "Padre" il cui desiderio è che noi lo possiamo riconoscere come "figli". Questo è il futuro che Gesù annuncia con la sua storia umana, quando annuncia l'accadere del "regno di Dio". Questo è anche il nostro futuro. E a noi è chiesto di aderirvi fidandoci di lui e diventare noi stessi trasmettitori di questo annuncio salvifico.

3. I DATI SUL FUTURO ESCATOLOGICO DELLA CREAZIONE

Tenendo presente questo orizzonte, osserviamo i dati sul futuro escatologico della creazione, che ci sono trasmessi dal canone neotestamentaria.

1. Due premesse

1. Per prima cosa bisogna osservare che l'Antico Testamento e il giudaismo apocalittico⁶ hanno esercitato un notevole influsso sulle rappresentazioni ed enunciazioni escatologiche neotestamentarie: e ciò fa sì che il pensiero escatologico del NT non sia omogeneo e lineare, ma sia dipendente da questi schemi veterotestamentari di pensiero. Tutto ciò fa capire come le concezioni sul futuro, culturalmente vive al tempo di Gesù, abbiano influenzato i dati neotestamentari con una visione apocalittica della realtà futura: una visione che cioè intende l'escatologia come la descrizione immaginifica di "come" e di "che cosa" accadrà alla fine dei tempi. Tutto ciò però è involucro letterario, che una corretta ermeneutica deve sapere riconoscere e procedere oltre ad esso. L'escatologia cristiana infatti dice che in Cristo c'è "futuro", ma circa "il modo" in cui questo avvenga occorre essere prudenti e non lasciare eccessivo spazio all'immaginazione.

2. Pur dentro a questa disomogeneità degli involucri espressivi, il dato fondamentale del NT che dà significato alla storia umana - come si accennava sopra - è la Crocifissione, Morte e Risurrezione di Gesù. In ciò sta

tutto il significato e l'originalità del messaggio del Nuovo Testamento. Sicché, al di là della varietà dei modi espressivi della speranza sul futuro del mondo e dell'uomo, l'escatologia neotestamentaria ha il suo centro nell'evento di Gesù Cristo morto e risorto, tanto che si può affermare con sicurezza che *la cristologia è "la costante" dell'escatologia neotestamentaria. L'evento di Gesù risulta pertanto decisivo in ordine alla speranza escatologica. Anzi possiamo dire che la speranza escatologica è propriamente "Gesù stesso" : Lui è il nostro futuro. Stare con lui è il nostro paradiso. Separati da Lui è la nostra condanna.*

2. Il Regno, contenuto del messaggio escatologico dei Sinottici

Nei Sinottici vi è come sottofondo prossimo l'orizzonte apocalittico della predicazione di Giovanni il Battista, il quale annuncia il giudizio escatologico di Dio, veniente come "ventilabro" che spazza l'aia e come "scure" alla radice dell'albero della storia (Lc 3, 7-9). Questo messaggio però viene attutito e ridimensionato nell'annuncio del Regno, reso presente con la persona stessa di Gesù e del suo annuncio di misericordia verso i perduti della storia (Lc 7, 18-36). Dice semplicemente Marco: "Il tempo è compiuto e il Regno di Dio si è fatto vicino ..." (Mc 1, 15). Ugualmente Luca: "Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione e nessuno può dire: Eccolo qui, eccolo là. Perché il Regno di Dio è in mezzo a voi (ἐντὸς ὑμῶν) " (Lc 17, 21).

7. "Gesù si mise a parlare di Giovanni alle folle: "Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Una canna sbattuta dal vento? Allora, che cosa siete andati a vedere? Un uomo vestito con abiti di lusso? Ecco, quelli che vestono abiti di lusso stanno nei palazzi dei re! Ebbene, che cosa siete andati a vedere?"

Ascoltiamo Gesù:

"In verità io vi dico: fra i nati da donna non è sorto alcuno più grande di Giovanni il Battista; ma il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui. Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono. Tutti i Profeti e la Legge infatti hanno profetato fino a Giovanni. E, se volete

comprendere, è lui quell'Elia che deve venire" (Mt 11,1-13=Lc 7, 18-28).

La versione di Matteo⁷ sottolinea che il tempo nuovo della fede ha un'energia di grandezza più profonda dell'attesa veterotestamentaria, di cui Giovanni è l'ultimo e il più genuino rappresentante con la sua vita ascetica. Fino alla venuta del regno portato da Gesù, il realizzare l'attesa avveniva attraverso lo sforzo ("violenza") nella pratica della Legge. Ora avviene attraverso un'altra via: quella dell'incontro di fede con Gesù, Presenza vivente di Dio, a cui ci si avvicina con la fede.

L'annuncio del regno di Dio presente nella storia

La presenza escatologica di Dio è Gesù stesso. La sua *dynamis* intima - che altro non è che la sua unione con il Padre e lo Spirito (grembo fecondo di vita) - si è fatta immanente alla storia umana "come granello di senape" (Mc 4, 30-32). Si tratta di un dinamismo che opera in modo efficace per realizzare il compimento del disegno eterno di Dio sulla creazione:

"Il regno è come seme che un uomo ha gettato nel terreno: dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce. Come, egli stesso non lo sa" (Mc 4, 26-28).

Il Regno di Dio va compreso dunque come realtà dinamica che esprime la salvezza escatologica strettamente connessa alla persona di Gesù, di modo che incontrare Gesù significa entrare in contatto con l'*éschaton*, il tempo definitivo, anche se ancora si va dispiegando verso il futuro e la visione di fede del credente è ancora ravvolta nella penombra del modo con cui il Cristo glorioso si manifesterà.

In Luca l'individuo stesso ha un futuro

Oltre al tema del Regno, comune ai Sinottici, Luca si interessa del futuro nell'ambito antropologico, esprimendo un interesse particolare per la

Un profeta? Sì, io vi dico, anzi, più che un profeta ... In verità io vi dico: fra i nati da donna non è sorto alcuno più grande di Giovanni il Battista; ma il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui. Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono" (Mt 11, 7-12).

8. J. DUPONT, *Le beatitudini. Gli evangelisti, II*, Paoline, Roma 1977, 167-228.

sorte individuale nel momento della morte.⁸ E' un tema propriamente lucano: si veda la parabola di Lazzaro, posto nella beatitudine mentre il ricco è nei tormenti (Lc 16, 20 ss). Tra i testi il più significativo è il brano che riporta il dialogo di Gesù in croce con uno dei malfattori:

“Gesù ricordati di me quando entrerai nel tuo regno. Gli rispose Gesù: In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso” (Lc 23, 41-43).

Con queste parole Luca mette a confronto le due differenti concezioni di salvezza: quella giudaica e quella cristiana. La realtà messianica e redentrice di Gesù non è rimandata alla fine della storia (“quando entrerai nel tuo regno”), ma è contemporanea al momento (“oggi”) in cui è appeso alla croce, purché il condannato scelga di essere in comunione con Lui.

Caratteristica del NT è dunque che, *mentre l'AT attende la salvezza alla fine dei tempi, nel Vangelo la fine dei tempi è già incominciata nella comunione con Gesù*. E difatti Gesù corregge l'attesa del malfattore, incentrata sulla fine dei tempi, promettendogli come “luogo escatologico di salvezza” la sua persona (“con me”) nell'oggi.

3. L'escatologia nel vangelo di Giovanni

Questa presenzialità dell'éschaton già presente nei sinottici è sviluppata in modo particolare nel Vangelo di Giovanni. Anzi ne diventa una caratteristica.

1. Per Giovanni *l'escatologia ha come fondamento la cristologia*. Le realtà escatologiche di vita eterna e di giudizio sono intrecciate con la fede nella persona del Verbo fatto carne. Aderire a Cristo nella fede significa avere già la vita eterna:

“Chi crede nel Figlio ha la vita eterna; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui” (Gv 3, 36).

Creedere in Gesù Cristo significa essere liberati da un giudizio di condanna:

“Chi ascolta la mia parola e crede ... non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita” (Gv 5, 24).

Vita eterna e giudizio di condanna sono già anticipati nella decisione di fede pro o contro Gesù. Dunque, Giovanni sottolinea una “escatologia già realizzata” nell’atto di fare un’opzione di fede in Gesù, Figlio di Dio.

2. Nello stesso tempo, però, Giovanni elabora *anche* “un’escatologia futura” che porta a compimento quanto è già iniziato nel presente storico: le due escatologie (quella anticipatrice nel presente e quella del compimento nel futuro) non si contraddicono, ma si completano. Il possedere i beni eterni nel presente prelude alla parusia finale.

Vita eterna e giudizio non si esauriscono nel presente, ma sono proiettati verso “l’ultima ora”:

“Rimanete in lui, perché ... quando si manifesterà non veniate svergognati dalla sua venuta” (1 Gv 2, 28).

Respingere oggi Gesù significa condannarsi nell’ultimo giorno:

“Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la Parola che ho annunciato lo condannerà nell’ultimo giorno” (Gv 12, 48).

E positivamente l’esistenza rinnovata di chi si fida di Gesù e crede alla sua parola è pegno della risurrezione futura:

“Io sono la risurrezione e la vita: chi crede in me, anche se muore vivrà e chiunque vive in me non morrà in eterno” (Gv 11, 25-26).

Sono le parole dette a Marta, correggendo il modo di intendere “la risurrezione rimandata – secondo la credenza giudaica – solo alla fine dei tempi”. Gesù la corregge affermando che per la forza della fede, l’evento finale è anticipato nel presente. Perché a Gesù il Padre ha dato il potere della risurrezione e della vita:

“Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così il Figlio dà la vita a chi vuole” (Gv 5, 21).

La risurrezione dell’uomo è dunque nella logica del progetto del Padre che vuole la salvezza di tutti i credenti:

“Questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell’ultimo giorno” (Gv 6, 39).

3. Caratteristico in Giovanni è pure il *legame tra la risurrezione finale e l’Eucaristia*. Nel cibarsi del corpo eucaristico di Gesù il credente si im-

merge in un processo di assimilazione vitale con Lui, il quale produce in lui vita risorta:

“Se uno mangia il pane vivo disceso dal cielo vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo. ... Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno” (Gv 6, 51. 54).

4. L'escatologia nel corpus paolino

Nel corpus paolino delle lettere, sia autentiche che in quelle della sua cerchia di discepoli, è abbondante la risonanza della visione veterotestamentaria, di cui Paolo per la sua storia di ebreo praticante non poteva fare a meno. Vi sono così elementi che ricalcano l'eredità della tradizione veterotestamentaria, mantenendo l'eco e le tracce dell'apocalittica giudaica ed ellenistica, soprattutto nelle prime lettere ai Tessalonicesi (1 Ts 4, 13-17; 2Ts 1, 7-8; 2, 3-10).

Tuttavia va osservato che nel suo parlare vi è una originalità che spicca in maniera preminente, ed è la *centralità della risurrezione di Gesù Cristo quale fondamento e inizio del nuovo ordine del tempo futuro*. Per Paolo infatti la risurrezione di Cristo non è semplicemente uno tra i tanti eventi della storia, ma è l'evento escatologico per eccellenza che segna l'inizio qualitativamente nuovo dell'ordine del mondo:

“Le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove” (2 Cor 5, 17).

L'escatologia paolina concentrata nella risurrezione di Cristo

Con l'evento della risurrezione di Cristo “in noi (εις οὓς noi nei quali) è arrivata la fine dei tempi” (1 Cor 10, 11). *La prospettiva apocalittica che rimandava al futuro l'attuazione del piano salvifico di Dio, viene corretta con l'affermazione che la risurrezione di Cristo introduce nel tempo presente la novità della vita*. La nuova creazione è già anticipata al presente: “Se uno è in Cristo è creatura nuova (καινή κτίσις)” e lo è in forza della “agape di Cristo che ci possiede” (2 Cor 5, 17. 14).

La κτίσις - dal verbo κτίζω che significa “edificare, costruire, fondare” - ha come radice il sanscrito *ksitib*, che significa dimora, casa. Quindi la “nuova creazione” è il dimorare nella familiarità con Cristo. Ora il Cristo risorto vive in Dio non come essere trascendente la storia, ma con l'umanità che ha assunto nell'Incarnazione: umanità del Figlio che è stata ferita nella morte ed ora vive nel vortice misterioso e fecondo dell'Agape trinitaria. E' quanto affermiamo nel mistero dell'Ascensione di Gesù al cielo: il Figlio che ha vissuto l'avventura umana fa ritorno nel puro

spazio dell'eterno Amore, in cui egli in quanto Figlio di Dio ha vissuto sin dall'eternità, ma ora vi ritorna anche come "Figlio dell'Uomo". Da questo spazio - come racconta Giovanni - egli ha promesso di ritornare:

"quando me ne sarò andato e vi avrò preparato un posto, tornerò e vi prenderò con me, affinché siate anche voi là dove sono io" (Gv 14, 3).

"Cristo ascese in alto, al disopra di tutti i cieli, per portare a compimento ogni cosa" (Ef 4,8).

Legati dunque a Cristo o innestati in Lui, principio della Creazione redenta, tutti i battezzati già sono in germe partecipi della sua risurrezione. Lo sono perché, in forza della δύναμις del suo Spirito, sono attratti in Lui come "primo tra i morti", ma anche "primo dei viventi" (Rm 8, 29; Col 1, 18; Ap 1, 5). Possiamo allora dire che *con il suo Spirito il Risorto è all'opera nel mondo per ordinare la creazione e conformarla a sé ed offrirla al Padre.*

L'innesto del credente nella risurrezione di Cristo, per il battesimo e la fede, produce dunque una novità già nel presente: quella di essere "familiari a Cristo" (cf Ef 2, 19). Novità inaudita per ogni forma religiosa in cui la raccomandazione è invece il mantenere una distanza riverente dell'uomo da Dio. Per Paolo invece con la Risurrezione di Cristo prende forma una nuova modalità di esistere ("nuova creatura": Gal 6, 15) che configura a Cristo:

"Sepolti con Cristo nel battesimo, con lui siete anche risorti mediante la fede nella potenza di Dio, che ha risuscitato Cristo dai morti. Con lui Dio ha dato vita anche a voi che eravate morti a causa delle colpe ..." (Col 2, 13-14).

Il capitolo 15 della Prima Lettera ai Corinti

Il capitolo in cui sono concentrati molti pensieri sulla escatologia umana è il capitolo 15 della Prima Lettera ai Corinti. E perciò va analizzato.

In esso vi sono sostanzialmente tre nuclei attorno a cui Paolo svolge il suo pensiero. **a)** Il primo nucleo (1 Cor 1-11) è che la risurrezione di Cristo è un evento sperimentato da testimoni qualificati, che ne hanno trasmesso la memoria. Anche Paolo ne ha fatto esperienza (v. 8: "Ultimo fra tutti si è fatto vedere (ὄφθη) anche a me". E questo evento è oggetto della predicazione che sta all'origine della fede dei Corinti (v. 11: "Così predichiamo e così avete creduto"). **b)** Il secondo nucleo del pensiero paolino (1 Cor 15, 12-33) è la centralità della risurrezione di Cristo come principio causativo - già nel presente della storia - della risurrezione dei credenti in Lui. **c)** Il terzo nucleo del suo pensiero (1 Cor 15, 33- 58) è la

risposta alla domanda: come avviene la risurrezione dei corpi? Analizziamo brevemente il secondo e il terzo polo di questo pensiero.

a. Cristo Risorto attrae i credenti nella sua risurrezione

9. “Tale parallelismo è basato sull’idea giudaica che la personalità di un capostipite determina l’azione e il destino di coloro che appartengono alla sua stirpe. Il primo Adamo è il rappresentante dell’umanità naturale e storica; il secondo Adamo, Gesù Cristo, è il rappresentante dell’umanità escatologica. L’analogia tra le due figure consiste nel fatto che in ambedue i casi il rappresentante esercita un effetto determinante su quelli che gli appartengono”: F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, pp. 279-280.

10. τὸ τέλος designa originariamente il punto di conversione nella corsa dei cavalli o nell’aratura, quando giunti alla fine dell’arena o del campo gli animali svoltano. Quindi significa “la fine” ed anche “il fine”, ossia da una parte, il giungere alla conclusione (*compimento, piena realizzazione*), ma anche il punto finale verso cui si è diretti (destinazione, *méta*).

Per Paolo la risurrezione di Cristo non è solo la garanzia della risurrezione dei credenti, ma essa la causa efficiente della loro risurrezione dai morti: “Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti” (1 Cor 15, 20). Cristo “primizia” (*ἀπαρχή* composto da: [*αρχή*] inizio e [*ἀπό*] da cui incomincia ...) non vuol dire solo “primo” in ordine di tempo, ma proprio “*principio causativo che dà origine alla vita risorta oltre la morte*”. E di conseguenza vede la morte individuale all’interno del processo di trasformazione universale della creazione in forza della risurrezione di Cristo, la quale, nell’attività del suo Spirito, prepara “la rivelazione dei figli di Dio” nella speranza di essere “liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella gloria dei figli di Dio” (Rom 8, 20-21). A sostenere questo pensiero vi è il parallelismo Adamo-Cristo,⁹ mediante il quale ciascuno dei capostipiti esercita conseguenze (negative nel caso di Adamo e positive nel caso di Cristo) sui loro discendenti:

“... se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti. Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita” (1 Cor 15, 21-22).

La signoria di Cristo sarà la destinazione e il momento finale (τὸ τέλος, la fine e il fine)¹⁰ in cui si affermerà eliminando ogni potestà e potenza estranee e contrapposte a Dio:

“Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza. È necessario infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L’ultimo

nemico a essere annientato sarà la morte (“ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος”), perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi. Però, quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch’egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti” (1 Cor 15 24-28).

Con la distruzione dell’ultimo nemico, il più potente, la morte, anche il Figlio si sottometterà a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa,¹¹ poiché questa è la natura del Figlio di concepirsi all’interno dell’unità con il Padre.

Si può definire questa pagina come il “sigillo teologico del libro della storia umana”,¹² quando il Figlio offrirà nella propria obbedienza la storia del mondo al Padre, saldando quel vincolo d’Amore del Creatore con la sua creatura, perseguito a tutti i costi (fino alla morte sacrificale del Figlio) per attrarre nella comunione trinitaria le sue creature, in modo che “Dio sia totalmente in ogni cosa” (Ef 4, 6; Col 3, 11) o, detto altrimenti, che nulla sia sottratto al legame d’amore del Padre.

b. Come risorgeranno i morti?

All’interno della comunità di Corinto ci dovevano essere forti discussioni circa il “modo” della risurrezione dei morti. Una parte dei Corinti, aderendo a pensieri di origine gnostica, aveva diffuso l’idea: “Non esiste risurrezione dei morti” (1 Cor 15, 12; cf riaffermazioni in vv. 13. 15. 16. 20. 29). Questa tesi era sostenuta dai convertiti di mentalità greca, che ritenevano impossibile una risurrezione dei corpi una volta che il corpo era putrefatto sotto terra e, per contro, sostenevano l’immortalità dell’anima, incorruttibile, poiché puro spirito, e quindi pensavano che alla morte rimanesse solo l’anima spirituale e immortale che si fonde con lo spirito assoluto senza cor-

11. “Non si tratta di una “sottomissione” che indica una “subordinazione o inferiorità di natura” (alla maniera di come la intendeva Ario, che riteneva il Figlio non uguale al Padre o “dio minore”, ontologicamente e gerarchicamente inferiore a Lui), ma piuttosto indica la differenza che caratterizza il Figlio (l’eternamente generato) dal Padre (l’eternamente generante). Questa sottomissione indica dunque quel legame generativo che costituisce la persona del Figlio.

12. *Lettere di Paolo*, a cura di B. MAGGIONI e F. MANZI, Cittadella, Assisi 2005, p. 373.

13. F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, p. 291.

14. “Il concetto di “psichico” (σῶμα ψυχικόν) non ha nulla a che vedere con la dottrina greca dell’immortalità dell’anima, ma designa piuttosto il corpo dell’uomo terreno, che è “psichico” (cioè è animato dalla *psyche*, l’energia naturale della vita). Il corpo psichico dell’uomo è il corpo naturale, fatto di carne e di sangue, sul quale c’è l’impronta di Adamo; nel v. 47 è anche detto “terreno” (ἐκ γῆς χοϊκός da terra argillosa). ... Alla stessa maniera “corpo spirituale o pneumatico” (σῶμα πνευματικόν) designa un corpo interamente permeato dallo Spirito di Dio”: F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, p. 294.

po. Però contemporaneamente per altri Corinti, quelli “appartenenti ai circoli farisaici, secondo i quali, con la risurrezione, i corpi d’un tempo verrebbero restituiti nella stessa natura e aspetto corporeo che avevano in terra”¹³ agiva anche la *mentalità ebraica secondo la quale la risurrezione è la rianimazione di un cadavere*, come è avvenuto per Lazzaro, cioè il ritorno alla vita precedente, come se uno fosse morto e poi tornasse a vivere con lo stesso corpo.

Paolo rigetta entrambe queste idee affermando che tutto l’uomo risorge e che la risurrezione non è la rianimazione di un cadavere. Poi contro la mentalità gnostica Paolo dice: “Avremo un corpo!”. Ma *il corpo che avremo non sarà il corpo terreno rianimato*. (Questa tra l’altro è più o meno l’immagine che l’uomo medio del nostro tempo ha della risurrezione dei corpi). La resurrezione del corpo sarà di altro tipo – dice Paolo –: “sarà un corpo spirituale” “σῶμα πνευματικόν”. Ecco il testo in traduzione letterale:

“Ma qualcuno dirà: “Come risorgono i morti? Con quale corpo (σῶμα) i risuscitati verranno [fuori dai sepolcri]?”. Stolto! Ciò che tu semini non è vivificato, se prima non muore; e ciò [il corpo dell’uomo] che semini [si seppellisce in terra] non è il corpo che si genererà [nel mondo futuro]: avviene come per un nudo chicco di grano o di altro genere [di cereali]. Dio gli ha fornito un corpo (σῶμα) come ha voluto e così pure a ciascun seme il proprio corpo. Non ogni realtà materiale (σὰρξ) è identica: altro è quella degli uomini e altro quella degli animali; altro quella degli uccelli e altro quella dei pesci. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, altro quello dei corpi terrestri. Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle. Ogni stella infatti differisce da un’altra nello splendore. Così anche la risurrezione dei morti: [il corpo] è seminato nella corruzione, risorge nell’incorruttibilità; è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale (σῶμα ψυχικόν, corpo animato senza lo spirito, come gli animali), risorge corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν). Se

c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale. Sta scritto infatti che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo uomo viene dal cielo. Come è l'uomo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'uomo celeste, così anche i celesti. E come eravamo simili all'uomo terreno, così saremo simili all'uomo celeste. Vi dico questo, o fratelli: carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che si corrompe può ereditare l'incorruttibilità" (1 Cor 1,35-50).

Per spiegare il modo in cui avviene la risurrezione dei corpi Paolo ricorre come Gesù (Gv 12, 24) all'esempio del granello seminato nel terreno, dal quale Dio fa crescere una nuova pianta. Ogni realtà nel suo σῶμα (cioè nella forma visibile di un corpo, la sua materialità biologica) si trasforma e riacquista vita passando attraverso la morte: il seme deve pertanto prima morire perché possa nascere la nuova pianta. Non solo, ma il seme non ha la natura e la forma (σῶμα) del gambo prima e della spiga poi, che pure Dio farà scaturire da lui. Tra seme e spiga c'è continuità, ma anche discontinuità. Questo processo di trasformazione è un procedimento universale: nella prima creazione vi è una grande varietà di generi e di forme di vita, a cui il Creatore dà a ciascun seme "un corpo a lui proprio" (ἴδιον σῶμα). Per la Scrittura e per Paolo è estranea la moderna concezione dello sviluppo autonomo delle varie specie della natura, per cui intende ogni crescita della realtà naturale come effetto della potenza creatrice di Dio. In altre parole Paolo dice: *la potenza creatrice di Dio, che si manifesta nella prima creazione, agirà anche nel compimento escatologico del mondo*. Poi passa in rassegna le varie forme di vita che la potenza di Dio ha creato. Nell'universo creato vi è una grande varietà di forme di vita: vi sono corpi vegetali, corpi animali, e il corpo degli uomini, che tra loro sono diversi. Questi corpi sono "di carne" (σὰρξ): questa espressione qui non indica l'uomo peccatore separato da Dio, ma indica la forma terrena o naturale di esistere. E vi sono anche corpi terrestri e corpi celesti: secondo la cosmologia dell'epoca gli astri erano immaginati come esseri viventi la cui materia era la luce, ed anche essi sono tra loro diversificati secondo la quantità del loro splendore. *Se Paolo si sofferma a mostrare ai Corinti l'abbondanza dei corpi e la differenza fra quelli terreni e quelli celesti, è per far capire loro che questo Dio Creatore può dare origine anche ai corpi risorti*.

A questo punto Paolo può concludere: la vecchia creazione è caratterizzata da provvisorietà, debolezza e imperfezione (σὰρξ), la nuova da incorruttibilità, dallo splendore della gloria e dalla potenza. *Questa profonda frattura tra le due creazioni viene superata solo dalla potenza crea-*

15. “Se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia. 11E se lo Spirito di Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi” (Rom 8, 11).

di Dio: “Si semina in corruzione, si risorge in incorruttibilità (ἐν ἀφθαρσίᾳ); si semina in squallore (ἐν ἀτιμίᾳ - disonore), si risorge in splendore (ἐν δόξῃ); si semina in debolezza (ἐν ἀσθενείᾳ), si risorge in forza (ἐν δυνάμει). Si semina un corpo naturale (σῶμα ψυχικόν), risorge un corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν)” (1 Cor 11, 42-44). Dunque *il sottofondo mentale di Paolo è: quel Dio che è creatore di ogni forma vivente e ha risuscitato Cristo dai morti darà vita anche ai corpi mortali dei credenti mediante il suo Spirito che abita in essi* (cf Rom 8, 11).

c. La solidarietà dell'uomo con Cristo risorto

Paolo, dopo aver mostrato che Dio creatore, può trasformare e dare la vita, introduce il legame tra “l'Adamo, uomo terrestre” che è sottoposto al limite, alla caducità, alla morte, e “l'Adamo, uomo celeste”, spirituale/pneumatico che invece, ha vinto il limite della morte, della caducità e vive della gloria stessa di Dio. *Il corpo glorioso non è un'assurdità, dal momento che ce n'è già uno: quello di Cristo. Il nostro sarà uguale al suo, perché tra noi e Cristo vi è una solidarietà analoga a quella peccaminosa in Adamo.* Se nella solidarietà in Adamo, che è terrestre, riceviamo la vita, tanto più ne riceveremo una superiore partecipando alla morte risurrezione del secondo Adamo.

Pertanto il primo Adamo e l'ultimo Adamo (Cristo) rappresentano due modi di essere dell'umano: il primo si esprime in un “corpo animale/psichico”, il secondo in un “corpo spirituale/pneumatico”, tra loro vi è tensione dinamica in modo che il primo (primo Adamo) tende al secondo e il secondo (l'ultimo Adamo, il Cristo risorto) è energia di vita che trasforma il primo.

Se la prima creazione pone gli uomini nella caducità e corruttibilità della morte; gli uomini che

vengono segnati dalla condizione gloriosa del Cristo risorto, partecipano in forza della creazione escatologica all'energia vitale di "Colui che è divenuto spirito datore di vita" (1 Cor 15, 45). La condizione degli *uomini risorti con un corpo pneumatico* è dunque opera di Dio per mezzo dello Spirito di Cristo risorto e non è facilmente immaginabile.

Sicuramente si deve escludere che si tratti di un semplice ritorno alla condizione precedente di colui che è morto (rianimazione, reviviscenza), poiché vi è una radicale trasformazione di tutto il suo essere che deve essere in sintonia con il corpo glorioso del Cristo.

E se il nostro corpo risorto sarà animato dallo Spirito Santo ed avrà la vita stessa di Dio, allora capiremo come Lui capisce e ameremo come Lui ama, perché ci renderà partecipi del suo Spirito, che ci abilita ad avere le sue stesse operazioni di intelligenza e di amore; ma le avremo sempre legate al nostro corpo, e quindi in maniera diversa per esempio dagli angeli o da puri spiriti.

e. La morte del credente si caratterizza come "essere con Cristo"

All'interno di questa visione escatologica generale, Paolo colloca anche il destino personale/individuale di ogni persona. Egli in due testi (2 Cor 5, 1-10 e Fil 1, 20-24)¹⁶ risponde alla domanda: *che cosa avviene nella morte prima che accada l'evento escatologico finale della storia?*

Nel cristiano - come abbiamo visto - vi è una tensione tra l'*adam* terreno e l'*adam* celeste, tra l'esistenza terrena e quella celeste. La prima è transitoria e segnata dal limite e dalla sofferenza, quindi è protesa in forza dell'energia della risurrezione del Cristo verso la condizione duratura e perfetta, che è la condizione celeste.

16. "Sappiamo infatti che, quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda, riceveremo da Dio un'abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli. Perciò, in questa condizione, noi gemiamo e desideriamo rivestirci della nostra abitazione celeste purché siamo trovati vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questa tenda *sospiriamo come sotto un peso, perché non vogliamo essere spogliati ma rivestiti, affinché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. E chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito.* Dunque, sempre pieni di fiducia e sapendo che siamo in esilio lontano dal Signore finché abitiamo nel corpo - camminiamo infatti nella fede e non nella visione -, siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e *abitare presso il Signore.* Perciò, sia abitando nel corpo sia andando in esilio, ci sforziamo di essere a lui graditi. Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male. ... *L'amore del Cristo infatti ci possiede* (ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς); e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, ... perché quelli che vivono non vivano più *per* [a vantaggio di] se stessi, ma *per* [a favore di] colui che è morto e risorto per loro. Cosicché non guardiamo

più nessuno alla maniera umana; se anche abbiamo conosciuto Cristo alla maniera umana, ora non lo conosciamo più così. Tanto che, *se uno è in Cristo, è una nuova creatura* (καινή κτίσις)...”: 2 Cor 5, 1-10; 14-17).

17. “... la mia ardente attesa e la speranza ... che anche ora *Cristo sarà glorificato nel mio corpo*, sia che io viva sia che io muoia. *Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno*. ... Sono stretto infatti fra queste due cose: ho il desiderio di lasciare questa vita per *essere con Cristo* (σὺν Χριστῷ εἶναι), il che sarebbe assai meglio; ma per voi è più necessario che io rimanga nel corpo” (Fil 1, 20-24).

17. Non vogliamo, fratelli, lasciarvi nell'ignoranza a proposito di quelli che sono morti, perché non siate tristi come gli altri che non hanno speranza. Se infatti crediamo che Gesù è morto e risorto, così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui (σὺν αὐτῷ: in uno stato di unione con Lui) coloro che sono morti. Sulla parola del Signore infatti vi diciamo questo: noi, che viviamo e che saremo ancora in vita alla venuta del Signore, non avremo alcuna precedenza su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi

Ora questa condizione celeste è anticipata nella morte, in cui il credente che già dimora in Cristo, “è” con Lui. Al momento della morte il credente, grazie al fatto di essere mediante lo Spirito di Cristo Risorto legato a Lui nella vita, viene a trovarsi nella condizione escatologicamente nuova di “essere presso il Signore” o di “essere con Cristo nella morte”. In forza di questo Paolo potrà persino dire di sé che la morte è da lui ritenuta “un guadagno”, perché morendo si compie in pienezza “il vivere in Cristo”.¹⁷

5. La parusia di Gesù Cristo

Un ultimo elemento nel pensiero paolino è la parusia del Cristo. La parusia significa il farsi presente di Gesù nella gloria alla fine del tempo. E' un tema centrale nei testi delle due lettere ai Tessalonicesi, le più antiche, dove la concezione escatologica è immatura, poiché è viva l'attesa di una venuta prossima del Signore glorioso.

Nella comunità di Tessalonica vi sono alcuni problemi intorno a due questioni, legate all'attesa di una venuta imminente del Signore glorioso. Alcuni temono che, quando il Signore verrà, i defunti non partecipino al suo trionfo. Che cosa avverrà dunque dei credenti colti dalla morte prima della venuta del Signore? Potranno anch'essi entrare nel regno dei cieli oppure non essendo stati trovati in vita dal Cristo, non potranno essere assunti da lui nella gloria? Ed ancora: quando tornerà il Cristo glorioso e quando si verificherà la risurrezione universale?

Paolo risponde a questi interrogativi con due pensieri. Primo, l'essere vivi o l'essere morti al momento della venuta del Signore è una condizione indifferente quanto alla salvezza definitiva futura.¹⁷ Questa è la sostanza. Lo scenario parusiaco, attinto dalla tradizione biblica e apocalittica

ca, è secondario rispetto all'affermazione antropologicamente intensa che la salvezza consiste "nell'essere con (σὺν) il Signore"

In secondo luogo, Paolo taglia corto con le elucubrazioni circa calcoli e previsioni che circolavano fra i Tessalonicesi circa la venuta del Signore: il Signore verrà senza preavviso e perciò occorre restare svegli e sobri.¹⁸ E per contro invita la Chiesa ad essere operosa nella carità e conservarsi in comportamenti lontani da scostumatezza e licenziosità (1 Ts 4, 1-8).

Concludendo questa breve carrellata sul pensiero escatologico paolino appare chiaro che l'assunto della sua escatologia è: *Gesù è l'eschaton, che si manifesterà mediante la parusia; e "stare con lui" è la vita presente e futura del credente.*

4. VISIONE ESCATOLOGICA DELL'APOCALISSE E SUA CHIAVE ERMENEUTICA

Il libro dell'Apocalisse si presenta come la risposta credente a particolari e drammatiche situazioni di persecuzioni vissute dalla comunità, nel contesto storico della fine del I secolo (persecuzioni di Domiziano: 81-96). L'autore ha scelto il genere letterario apocalittico, perché dall'epoca maccabaica fino ai suoi tempi era lo strumento utilizzato per consolare i fedeli in momenti di persecuzione e dare un senso agli avvenimenti ostili alla fede.¹⁹

1. La tesi del Libro dell'Apocalisse

La tesi centrale del libro è riassunta nel termine ἐρχόμενος, il veniente, applicato al Cristo glorioso. Il libro è la testimonianza della fede della primitiva comunità cristiana che vive la certezza che *il Cristo è nell'atto di venire: Colui che verrà già viene e si trova presente nella comunità cristiana.* Questo suscita una tensione di attesa nel creden-

noi, che viviamo e che saremo ancora in vita, verremo rapiti insieme con loro nelle nubi, per andare incontro al Signore in alto, e così per sempre saremo con il Signore (σὺν κυρίῳ ἔσομεθα). Confortatevi dunque a vicenda con queste parole (1 Ts 4, 13-18).

18. "Riguardo ai tempi ed ai momenti [del ritorno glorioso del Signore e della risurrezione universale] non avete bisogno che ve ne scriva. Infatti ben sapete che, come ladro nella notte, così verrà il giorno del Signore" (1 Ts 5, 1-2. 6)

19. I momenti in cui si è prodotta letteratura apocalittica sono stati quelli più drammatici e cruciali per la storia d'Israele: l'epoca del postesilio, cioè successiva alla crisi dell'esilio babilonese; il periodo ellenistico, in particolare gli anni della persecuzione dei Giudei ad opera del sovrano seleucide Antioco IV Epifane (175-164 a.C.); infine gli anni che seguirono la distruzione del tempio nel 70 d.C.

Caratteristica del linguaggio apocalittico è di presentarsi sotto forma di rivelazione che intende trasmettere un messaggio sul futuro (la vita nell'aldilà, la risurrezione, il giudizio finale, la trasformazione cosmica nel passaggio al nuovo mondo) servendosi del simbolismo. Le apocalissi abbondano di simboli, spesso grandiosi e barocchi: simboli teriomorfi (che cioè utilizzano animali per significare altre realtà), cosmici (in particolare i fenomeni e gli sconvolgimenti

tellurici e atmosferici), cromatici e antropologici (ad esempio le vesti bianche della salvezza) e numerici. Se l'apocalittico volge uno sguardo intriso di pessimismo alla storia, che vede soggetta all'azione del Maligno, è perché egli intende assicurare i credenti che vivono in tempi burrascosi, riaffermando la signoria di Dio sulla storia stessa.

20. E. CORSINI, *Apocalisse, prima e dopo*, SEI, Torino, 1980; E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, SEI, Torino, 2002. Quest'autore ha raccontato l'origine della sua tesi di leggere l'Apocalisse come interpretazione dei tempi presenti. Egli era rimasto colpito, traducendo in italiano il commentario di Origene sul quarto Vangelo, dal fatto che questo teologo della Chiesa alessandrina citava spesso l'Apocalisse per spiegare il Vangelo di Giovanni, come se questo libro pieno di simboli fosse paradossalmente più facile da comprendere dello stesso Vangelo. Volendo comprendere meglio questa singolare posizione, intraprese un'indagine storica per scoprire come veniva interpretata l'Apocalisse dai primi cristiani. Si accorse, con sorpresa, che nei primi secoli l'Apocalisse veniva considerata come "una lettura dell'Antico Testamento alla luce dell'avvenimento pasquale". Fu solo a partire dal IV secolo, con l'avvento al potere di Costantino e

te. L'arrivo del Cristo futuro però non è l'arrivo portentoso di un assente; è piuttosto lo svelarsi in crescendo della presenza risorta di Cristo che va producendo i suoi effetti benefici nella storia fino a portarla a compimento.

"Lo Spirito e la sposa dicono: "Vieni!". E chi ascolta, ripeta: "Vieni!". ... Colui che attesta queste cose dice: "Sì, vengo presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù" (Ap 22, 17. 20).

Il cuore del libro - chiamato secondo H.U. von Balthasar "Il libro dell'agnello" - è che là dove falliscono i sistemi e i progetti ideologici di questo mondo solo l'Agnello - l'Agnello/Gesù che si è sacrificato lasciandosi immolare per amore del Padre e dell'uomo - è in grado di dare senso all'universo e alla storia degli uomini, che alla fine è storia dell'Amore sacrificato e vittorioso su tutto:

"Tu sei degno di prendere il libro [della storia universale] e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione" (Ap 5, 9).

2. Lettura "al presente" del libro dell'Apocalisse

Questa "lettura al presente" dell'Apocalisse è stata inaugurata recentemente ed è fatta propria da gran parte dei commentatori moderni.²⁰ Questo modo di interpretare al presente questo libro enigmatico era quello dei cristiani dei primi tre secoli, e che poi è stato dimenticato e sostituito con una "lettura sul futuro" della storia.²⁰

In forza di questa chiave di lettura l'Apocalisse allora non va interpretata come il racconto fantasmagorico di misteriosi eventi futuri, quasi che l'avvento del regno di Dio fosse da attendersi nelle forme simboliche in cui viene narrato. Giustamente E. Corsini ancora osserva che - se fosse stato così - l'Apocalisse non sarebbe stato recepito dalla Chiesa nel Canone dei libri ispirati e sarebbe stato espunto come le altre Apocalissi

extra-canoniche. Essa è piuttosto un commentario simbolico e teologico della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo - o meglio l'allusione alla sua vittoria su tutti i nemici che contrastano e tentano di "deformare" la creazione di Dio. Questa vittoria si sviluppa e si riverbera nella Chiesa di tutti i tempi.

Si tratta dunque del commento di un fatto concreto, già avvenuto, così reale che la sua presenza rimane nel tempo e illumina lo svolgersi del futuro della Chiesa. I primi cristiani avevano chiaro che non c'era bisogno di aspettare la fine del mondo per vedere la gloria di Dio, perché già si era manifestata con la presenza di Gesù nel mondo. La "rivelazione di Gesù Cristo", cioè l'Apocalisse (Ap 1, 1), è pertanto avvenuta già sulla croce, che non è un simbolo di disfatta bensì di vittoria: la vittoria su satana e sulla morte che, come ricorda Paolo, tenevano incatenato il mondo.

L'Apocalisse allora, nei momenti drammatici della persecuzione, era come un testo di catechesi, con il quale veniva insegnato che, nella passione di Gesù, anche il martirio dei cristiani aveva valore. Nell'Apocalisse quei martiri non cercavano predizioni future, ma la conferma che, quanto era già accaduto in Gesù Cristo, stava per sua grazia accadendo di nuovo anche per loro: e cioè che l'abbandono fino alla morte nelle mani del Padre sarebbe stato fonte di vittoria. La vittoria di Gesù Cristo era percepita come reale e quindi feconda. Aveva generato - e continuava a generare - un "piccolo resto" che viveva sotto persecuzione, e poteva accettare anche il martirio, in forza di quell'avvenimento di risurrezione che si era verificato in Gesù.

Di conseguenza, alla luce di questa tesi, anche il simbolismo del testo dell'Apocalisse, che tante fantasiose interpretazioni ha suscitato, diventa facilmente comprensibile. *In essa non si parla del-*

soprattutto grazie ai commentari dello storico della Chiesa Eusebio di Cesarea, grande ammiratore dell'imperatore, che venne data un'altra interpretazione, per far scomparire ogni riferimento a Roma come alla bestia venuta dal mare (l'altra bestia, quella che viene dalla terra, era la casta sacerdotale di Gerusalemme): da allora l'Apocalisse venne letta unicamente in funzione della fine del mondo e della fine del tempo della Chiesa. cf anche B. MAGGIONI, *L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente*, Cittadella, Assisi, 1994.

21. Is 65, 17; “Ecco, infatti, io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato, non verrà più in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare, poiché creo Gerusalemme per la gioia, e il suo popolo per il gaudio”.

la fine “del” mondo, ma della fine di “un” mondo, quello del Male che infesta la terra.

La morte di Gesù Cristo sulla croce è il punto discriminante fra i due mondi: con la sua risurrezione inizia la nuova creazione annunciata dal Trito-Isaia (Is 65, 17-18). Per Giovanni, che era rimasto sotto la croce durante la passione, ciò che è accaduto a Gerusalemme ricapitola tutta la storia universale, iniziata con la caduta degli angeli ribelli (Ap 12, 7-12).

3. Scene principali dello svolgimento del tema dell’Apocalisse

Il primo quadro presenta il Risorto che sta venendo (“Io sono l’alfa e l’omega, Colui che è, che era e che viene” (1,8) e si manifesta alle sette chiese dell’Asia Minore per correggerle delle loro debolezze (capp. 2-3).

La visione poi si sposta nel cielo e presenta Dio seduto sul trono che riceve gloria e onore, tenendo in mano il libro della storia universale chiuso con sette sigilli (cap. 4). A Lui si affianca l’Agnello nella postura di agnello immolato, “ritto in mezzo al trono circondato da quattro vegliardi”: a lui viene dato il potere di spezzare i sigilli che nessuno era in grado di rompere (cap. 5). Inizia così il giudizio sul mondo attraverso una serie di flagelli che si abbattono sulle genti (capp. 6-11).

A questo punto interviene una grande visione nel cielo di una donna (Maria - la Chiesa) che partorisce un Figlio maschio (Gesù), cui si contrappone un enorme drago rosso, che vuole divorare il bambino appena nato. Ma non potendolo, poiché il Figlio fu portato lontano (nel deserto), si scaglia contro la donna e la sua discendenza (la Chiesa). Scoppiò allora nel cielo una guerra tra Michele con i suoi angeli e il drago, che fu precipitato sulla terra (cap. 12).

Così inizia la guerra delle due grandi bestie (Roma e Babilonia) che seducono gli abitanti della terra (cap. 13). Ma di fronte a queste potenze demoniache il mondo è presidiato sul monte Sion dall'Agnello con i 144mila redenti vestiti in bianche vesti. L'Agnello, in quanto Figlio dell'Uomo, invia gli angeli sulla terra per il giudizio: essi con sette coppe versano l'ira di Dio (giudizio che separa il bene dal male) sulle nazioni (capp. 14-16).

Segue poi la grande battaglia escatologica, la battaglia di Armageddon (Ap 16, 16),²² il cui esito finale è la distruzione della grande coalizione dei nemici di Gesù Cristo ("la grande prostituta": Ap. 17). Questa battaglia non accadrà nel futuro, ma è già avvenuta: è la congiura e l'uccisione di Cristo e la sua vittoria nella risurrezione (Ap. 19, 11-21). La grande prostituta (la Roma imperiale, riedizione della grande Babilonia che ha deportato in esilio il popolo d'Israele e ne ha spogliato il tempio) è presentata così: "ammantata di porpora e di scarlatto, adorna d'oro, di pietre preziose e di perle; teneva in mano una coppa d'oro, colma degli orrori e delle immondezze della sua prostituzione. Sulla sua fronte stava scritto un nome misterioso: Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli orrori della terra" (Ap 17, 4-5). La sua caduta fu grande: "In un'ora sola fu ridotta a deserto" (Ap 18, 19).

Alla conclusione della battaglia ecco apparire il Messia entrare vittorioso nel mondo:

"Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco: colui che lo cavalcava si chiamava Fedele e Veritiero: egli giudica e combatte con giustizia. I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui. È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è: il Verbo di Dio (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ). Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro (Ap 19, 11-20).

Il rimando delle figure è alla morte di Gesù (mantello intriso di sangue), punto discriminante

22. Il termine Armageddon viene utilizzato solo in Ap 16,16, dove si parla delle sette coppe dell'ira di Dio, le cui punizioni sono dirette contro la comunità degli adoratori della bestia. Mentre i flagelli dei capitoli precedenti avevano lo scopo di portare coloro che fanno il male al pentimento, queste sette coppe hanno lo scopo di rendere manifesta quanta disgrazia contiene ("coppe") il farsi adoratori della "bestia".

I tre spiriti immondi radunano le loro forze armate (tutti i re della terra) nel luogo Armageddon (Ap 16, 13). Come molti altri passi del libro, il significato della citazione di questo luogo sfugge ad un'interpretazione chiara e univoca.

Ciò che l'Apocalisse vuol riportare alla mente dei lettori è che Dio ha già vinto la battaglia contro il male, ma questo, prima della sconfitta definitiva, tenterà di mietere quante più vittime possibile. La battaglia finale per cui le armate si radunano ad Armageddon è l'ultimo colpo di coda del demonio: l'autore dell'Apocalisse ha la certezza che sarà la giustizia di Dio a prevalere.

Il termine sembra far riferimento alla località Har Meghiddo ("La montagna di Meghiddo") nella pianura di Esrelon ai piedi del Monte Carmelo, dove si svolsero sanguinose battaglie: GdC 4, 12-16; 2 Re 23,29.

del giudizio sul mondo; e, nello stesso tempo alla sua risurrezione come è chiaro dall'insistenza sul colore bianco dei cavalli, dei vestiti. Il bianco è metafora della luce che splende al mattino di Pasqua. Per Giovanni che era rimasto sotto la croce del Maestro, ciò che è accaduto a Gerusalemme in quell'ora ricapitola tutta la storia universale e il mondo nuovo:

“Vidi poi un nuovo cielo e una terra nuova, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi”, scrive Giovanni (Ap 21).

E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente, che veniva dal trono e diceva: “Ecco la tenda di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro essi saranno suoi popoli ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio. E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non vi sarà più la morte né lutto né lamento né affanno, perché le cose di prima sono passate. E Colui che sedeva sul trono disse: “Ecco, io faccio nuove tutte le cose” (Ap 21, 2-5).

La chiusura è nella grande invocazione: “Vieni, Signore, Gesù!” (Ap 22, 20).

4. L'attesa escatologica nel tempo della Chiesa

Anche i credenti, nel presente della Chiesa, possono partecipare all'Apocalisse, al rivelarsi di Gesù che viene. Possono partecipare, nella Chiesa in cui Lui vive e si manifesta sotto la forma della Croce della persecuzione dei suoi discepoli. In essi, come in Lui, si manifesterà la gloria. Proprio come è accaduto duemila anni fa. E come accadrà fino alla fine del mondo.

In termini sintetici possiamo allora dire che l'attesa escatologica nel NT è centrata sulla morte e risurrezione di Gesù, nella quale si compie il Regno di Dio, e grazie alla quale avviene anche la risurrezione dei credenti. Questa speranza porta in sé l'energia per affrontare il male nel mondo che si scatena contro la Chiesa.

Capitolo terzo
L'ESCATOLOGIA NELL'EPOCA DAI PADRI AL MEDIOEVO

Il Nuovo Testamento - come abbiamo visto - ha consegnato testi molto sobri riguardo al futuro, che hanno al loro centro il Cristo Crocifisso-Risorto. Pur essendovi in alcuni libri l'influsso dell'apocalittica giudaica, in sostanza però il Nuovo Testamento esprime la consapevolezza che la risurrezione di Cristo è l'evento definitivo della storia.

1. APOCALISSI EXTRACANONICHE

Questa consapevolezza, con il venire meno dell'attesa di un immediato ritorno di Cristo nella storia, tende a indebolirsi. Accanto ad essa diventa allora pressante la domanda sul destino di coloro che muoiono in Cristo e questa domanda si mescola con le idee sia della cultura giudaica di tipo apocalittico, sia di quella greco-ellenistica di tipo dualista.

Così nel II secolo si sviluppa un'abbondante letteratura extracanonica sul destino futuro delle anime.¹ Questa letteratura è dominata dalla curiosità di sapere "come" avvengano i fatti intorno alla fine dell'uomo e del mondo.

Nascono allora descrizioni, che hanno già un primo e sobrio accenno nei Vangeli canonici (cf Luca: parabola di Lazzaro all'inferno), ma che si ampliano in maniera eccessiva ed eccentrica nelle apocalissi cristiane extracanoniche.

Fra queste spiccano l'*Apocalisse di Pietro* (metà del II sec.)² e l'*Apocalisse di Paolo* (seconda metà del III secolo).³ In particolare l'*Apocalisse di Paolo*, nonostante la condanna del *Decreto Gelasiano*

1. cf G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 2013, pp. 120-135.

2. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. MORALDI, vol. II, UTET, Torino 1971, pp. 1803-1804 [*Apocalisse di Pietro*] e pp. 1855-1911 [*Apocalisse di Paolo*]; Ib. III, *Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi*, Piemme, Casale M. 1994. "L'Apocalisse di Pietro prende avvio dalla richiesta che gli apostoli rivolgono al Cristo risorto di vedere qual è la condizione di un giusto nell'aldilà affinché possano rendere più persuasiva ed efficace la loro predicazione. Subito appaiono due uomini splendidi e bellissimi: gli apostoli domandano dove si trovino i giusti e com'è il loro mondo. Il Signore mostra loro una regione vastissima, "fuori di questo mondo", regione profumata, piena di luce, di fiori, di piante e di frutta di ogni genere; gli abitanti indossano abiti straordinari, gioia e gloria erano uguali per tutti. La parte più singolare, nella sua originalità, è la breve ma precisa presentazione del luogo molto squallido, cioè il luogo delle punizioni avvolto nell'oscurità: sia per i peccatori puniti sia per gli angeli decaduti che li puniscono. Questo antichissimo scritto è la prima

opera cristiana che con brevissime pennellate tratteggi le punizioni inflitte nell'aldilà ai diversi peccatori. Nella descrizione delle pene, il testo ricorre alla fantasia, ma non indugia nei particolari e non porta tracce di compiacimento; *spicca soprattutto il senso di giustizia che lo ispira. L'impressionante descrizione delle pene e dei luoghi di condanna è frutto della fantasiosa creatività dell'autore*, ma sicuramente egli ha anche attinto materiale proveniente da precedenti tradizioni pre-cristiane, oltre che dall'apocalittica giudaica": [https://it.wikipedia.org/wiki/Apocalisse_di_Pietro_\(greca\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Apocalisse_di_Pietro_(greca)).

3. *L'Apocalisse di Paolo*, composta originariamente in lingua greca tra il II e il III sec. d.C. in Egitto, fu oggetto di numerose traduzioni e rielaborazioni successive. Il testo esercitò nel corso dei secoli, grazie alla sua popolarità e diffusione, un grande influsso su tutte le visioni medievali successive (anche Dante vi fa riferimento), delle quali può giustamente ritenersi il prototipo. Si narra del viaggio di Paolo nell'aldilà dove assiste prima al giudizio di un'anima; poi è condotto a vedere il Paradiso, l'Inferno e il Paradiso terrestre con doviziosi particolari.

(VI sec. contiene tutti i testi considerati canonici già nel Decreto di Damaso, del 382. Diversamente da questo però nomina esplicitamente i testi che non devono essere considerati canonici, cioè apocrifi) e il giudizio negativo di Agostino, svolgerà un *ruolo centrale nello sviluppo dell'immaginario cristiano riguardo la vita ultraterrena sotto forma di un viaggio dell'anima dopo la morte o verso la dannazione o verso la visione del paradiso*.

In essa vi è una grande varietà nelle descrizioni dei luoghi dei dannati e delle relative pene e parallelamente delle gioie delle anime beate. Il motivo del suo interesse sta nel fatto che non descrive solo la fine del mondo, ma attraverso descrizioni vive e particolareggiate narra le peripezie di ogni anima verso l'al di là o in mezzo a tormenti terrificanti o a gioie inenarrabili.

Questi scritti, che contageranno anche la Divina Commedia di Dante, soddisfano un duplice desiderio del popolo: quello di sapere che giustizia sarà fatta rispetto alla vita buona o cattiva in questo mondo; e quello di poter dare una raffigurazione circa quello che accadrà quando la giustizia si attuerà.

2. L'ESCATOLOGIA NELLA RIFLESSIONE DELLA PRIMA PATRISTICA

L'escatologia della prima patristica prende forma in seguito al mutare delle condizioni storico-culturali. Una delle questioni determinanti fu - come dicevamo - il ripensamento del futuro escatologico a causa del cosiddetto "ritardo della parusia" che la prima comunità cristiana pensava essere imminente. In base al venir meno di questa attesa, il cristianesimo ha assunto una piega meno entusiasta riguardo alla storia e nella riflessione credente si è cristallizzata l'idea che il Regno di Dio è rimandato al futuro.

In questa linea si vede scomparire sullo sfondo la fiduciosa e gioiosa certezza che il Signore in persona si sarebbe a breve manifestato e, al suo posto, si radica la *consapevolezza che l'anticipo della salvezza avviene attraverso la vita sacramentale della comunità cristiana* che rivive la memoria del Crocifisso risorto e la cura nel custodire questo evento tramandato dalla Tradizione apostolica e sigillato nella Scrittura.

1. Secondo secolo: Giustino, Atenagora, Ireneo, Tertulliano

I primi Padri concentrano le loro *riflessioni sulla risurrezione della carne, del corpo e dei morti, e la presentano come conseguenza della risurrezione del Cristo*. Essi devono *combattere lo gnosticismo* che disprezzava l'idea della risurrezione dei corpi e consideravano l'anima come l'unico elemento degno di salvezza e devono cercare argomenti che spieghino la razionalità della fede.⁴

Atenagora nel suo trattato *Sulla risurrezione dei morti* difende la risurrezione di tutto l'uomo in forza della natura umana creata come composto di anima e di corpo.⁵

Ireneo esprime la consapevolezza che la condizione del corpo umano risorto sarà conforme alla stessa realtà pneumatica di Gesù Risorto.⁶

Per Tertulliano come Dio ha creato la carne umana, così ha anche il potere di ricrearla. L'uomo tutt'intero tornerà ad avere il suo corpo simile a quello posseduto in vita e sarà identico una volta trasfigurato nella risurrezione. Il fondamento della risurrezione dei corpi è l'incarnazione e la risurrezione di Gesù Cristo.⁷

2. Terzo secolo: Origene

La scuola alessandrina con Clemente e Origene, coerentemente con il loro schema antropolo-

4. "Speriamo di riavere i nostri corpi, anche se cadaveri e sepolti nella terra, perché asseriamo che nulla è impossibile a Dio ... I corpi degli uomini, come semi decomposti nella terra, nel tempo stabilito, per ordine di Dio risorgeranno e si rivestiranno di incorruttibilità" (Giustino, *Apol. I*, 18, 6; I, 19, 4).

5. "L'uomo e non la sola anima, è colui che ha ricevuto la mente e la ragione. E' dunque necessario che l'uomo, com-posto di entrambi gli elementi, duri per sempre, ma è impossibile che duri per sempre se non risorge" (*De resurr. mortuorum* XV, 6).

6. "Dov'è lo Spirito del Padre c'è un uomo vivente, un sangue spirituale ... una carne posseduta dallo Spirito, che dimentica la sua natura e assume quella dello Spirito, divenendo simile al Verbo di Dio" (*Adv. Haer.* V, 9, 3).

7. Tertulliano, pur difendendo l'immortalità, sostiene - alla luce della cura che Gesù riservava verso le debolezze della carne umana - che, con la resurrezione, lo stesso corpo viene ricostituito: " Colui [Cristo] che comanda l'a-

more verso il prossimo dopo che a se stesso, fa lui stesso ciò che comanda: in tanti modi ama la carne così prossima a lui. Benché debole, “la sua potenza si manifesta pienamente nella debolezza”. ... *Perché ti scagli contro ciò che è di carne dal momento che è in attesa di Dio e spera in Lui? La carne è onorata da Colui che la soccorre.* Oserei dire: se per la carne non ci fosse attesa e speranza, allora la benignità, la grazia, la misericordia, ogni potere di bene di Dio sarebbero vuote parole” (- *De resurrectione carnis [o mortuorum]* IX, 5: opera composta tra il 210 e il 212 d.C.). In altre parole, Tertulliano rivendica per il corpo il diritto di partecipare alla risurrezione e alla salvezza eterna in quanto è il compagno inseparabile dell'anima. Tertulliano dunque con il *De resurrectione carnis* si pone in esplicito contrasto con buona parte della cultura a lui contemporanea. Intorno al 180, il filosofo pagano Celso aveva scritto nella sua opera *Alethès logos* (Discorso vero) che i cristiani si trovano in contraddizione proprio a causa della dottrina sulla risurrezione dei corpi, dal momento che sostenendone la risurrezione essi cedono alla materialità che tanto vorrebbero evitare. Il fatto è che la cultura della tarda antichità era percorsa da forti motivi di ascesi che condannavano il corpo e in genere tutta la realtà materiale.

gico medioplatonico,⁸ *contribuiscono in maniera decisiva alla diffusione dell'idea dell'anima immortale, enfatizzandola rispetto alla risurrezione della carne.*

Origene svolge il suo pensiero distinguendo due tipi di immortalità dell'anima: una per natura e una per grazia. Per natura l'anima è immortale, perché creata da Dio a sua immagine. Essa preesiste al corpo e, al momento della morte, gli sopravvive. Perciò, essendo spirituale, è incorruttibile e immortale. Per grazia l'anima è immortale, perché è legata alla persona di Cristo, il quale riveste il corpo umano con la sua immortalità: “Come Cristo è veste dell'anima, così anche l'anima è veste del corpo: infatti il corpo è ornamento dell'anima e ne ricopre la natura immortale” (*De Principiis* II, 3, 2).

a. La dottrina dell'apocatastasi di Origene

Una dottrina particolare di Origene è l'apocatastasi, o restaurazione universale del cosmo. Origene si colloca col pensiero alla fine del mondo, allorché - come si dice in 1 Cor 15, 28 - “Dio sarà tutto in tutti”. Nel *De Principiis* III, il paragrafo 6 è quello che più esplicitamente tratta della fine del mondo e che contiene la più radicale formulazione dell'apocatastasi con l'inclusione del mondo demoniaco. In questo paragrafo il principio neotestamentario “Dio tutto in tutti” ricorre ben sei volte e costituisce il faro attorno a cui Origene fa ruotare il suo ragionamento.

E' decisivo notare che il punto di forza su cui Origene basa la sua tesi non è la misericordia di Dio, ma la sovranità di Dio sulla totalità dell'essere. Il problema non è dunque antropologico/morale, e cioè di come sia possibile e se sia giusto che tutti (buoni e cattivi) possano salvarsi; ma è prettamente teologico, se cioè una restaurazione universale sia possibile a Dio considerando che

Dio è pienamente sovrano e signore su ogni minimo aspetto dell'essere, visto che - scrive Origene - "egli ha fatto tutte le cose perché esistessero, e ciò che è stato fatto per esistere non può non esistere".

Per Origene, dunque, sul presupposto dell'onnipotenza divina orientata verso la positività della vita in favore di tutte le creature, con l'espressione "in tutte le cose" si deve includere anche il diavolo. Origene pensa che si convertirà e sarà reintegrato, e con lui ovviamente tutti i dannati.

Questa dottrina ottimistica di Origene ebbe larga diffusione: fu accettata e propugnata anche da molti dottori di retta fede. Fra questi è san Gregorio di Nissa, il quale, sebbene in molti luoghi parli delle pene eterne dell'inferno, pure dice una volta che "il fuoco dopo lungo spazio di tempo eliminerà dalla creatura il male, e lo stesso inventore del male unirà la sua voce all'inno di ringraziamento a Dio" (*Orat. catech.*, 26).

Agostino al contrario, animato da pessimismo, contrasterà questa tesi citando due passi biblici, il primo dei quali è il testo in cui Gesù dice ai malvagi: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi angeli" (Mt 25, 41), mentre il secondo è il passo dell'Apocalisse dove si parla dello "stagno di fuoco e zolfo" e si dice che i dannati vi "saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli" (Ap 20, 10). *La tesi dell'apocatastasi fu condannata come eresia nel V Concilio Ecumenico di Costantinopoli del 553* (DZ 411).

b. Origene e la critica al millenarismo

Un altro punto particolare del pensiero di Origene riguarda la critica radicale e la contestazione al millenarismo che si era diffuso tra i primi Padri attraverso una lettura "alla lettera" del cap. 20 dell'Apocalisse.⁹

8. L'elemento tipico del *medioplatonismo* consiste nella ripresa della "seconda navigazione" di Platone, recuperando cioè il sopransensibile, l'immateriale e il trascendente, rompendo i ponti con il materialismo epicureo dominante ormai da molto tempo al punto che aveva contagiato anche l'Accademia di Atene. *Medioplatonismo è un termine coniato dagli studiosi per caratterizzare l'interpretazione data alla filosofia di Platone durante i primi secoli dell'età imperiale* (e cioè tra la seconda metà del I sec. a. C.) *fino alla sintesi neoplatonica di Plotino nel III sec. d. C.*

9. E vidi un angelo che scendeva dal cielo con in mano la chiave dell'Abisso e una grande catena. Afferrò il drago, il serpente antico, che è diavolo e il Satana, e lo incatenò per mille anni; lo gettò nell'Abisso, lo rinchiuso e pose il sigillo sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni, fino al compimento dei mille anni, dopo i quali deve essere lasciato libero per un po' di tempo. Poi vidi alcuni troni - a quelli che vi sedettero fu dato il potere di giudicare - e le anime dei decapitati a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio, e quanti non avevano adorato la bestia e la sua statua e non avevano ricevuto il marchio sulla fronte e sulla mano. Essi ripresero vita e regnarono con Cristo per mille anni; gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni. Questa è la

prima risurrezione. Beati e santi quelli che prendono parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo, e *regneranno con lui per mille anni*.

Quando i mille anni saranno compiuti, Satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni che stanno ai quattro angoli della terra, Gog e Magòg, e radunarle per la guerra: il loro numero è come la sabbia del mare. Salirono fino alla superficie della terra e assediavano l'accampamento dei santi e la città amata. Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli" (Ap 20, 1-10).

Per noi oggi come interpretare il brano? Si tratta di collegare questa scena al racconto del cap. 12 dell'Apocalisse. "Lo schema che soggiace al racconto del capitolo 12 - scrive B. Maggioni - è semplice: in cielo satana è già sconfitto (vinto dall'angelo Michele o meglio - fuori metafora - dalla Croce di Cristo e dei martiri), ma sulla terra è ancora attivo, sia pure per poco. Anche il capitolo 20 segue lo stesso schema: satana è imprigionato, poi è liberato *per breve tempo*, infine scompare per sempre. La differenza fra i due schemi è nell'ordine delle immagini e delle

Questa visione dice che ci sarebbe, alla fine della storia, un "regno messianico" di mille anni ("Millenarismo") con una prima risurrezione, limitata a coloro che hanno dato testimonianza a Gesù con il sangue il Cristo: essi regneranno con lui in questi mille anni, e poi, dopo il breve imperversare di satana liberato dall'abisso, ci sarebbe stata contro di lui la vittoria finale con una seconda risurrezione universale. Questa visione fu accettata in senso letterale dai padri più autorevoli della Chiesa (Giustino, Ireneo e Tertulliano). Però Origene prima, e Agostino dopo, confutarono questa interpretazione contestando la "lettura in senso letterale" che i sostenitori del regno millenario attribuivano a questi brani scritturistici (Agostino chiamerà il Millenarismo "favola grottesca": *De Civ. Dei* XX, 7, 1). Essi introdussero la lettura simbolica o spirituale di quei testi: il periodo di mille anni è da intendersi come il tempo della Chiesa, in cui satana viene reso innocuo dalla forza del Signore Risorto e nel quale chi accetta il Vangelo ha già in sé la vita divina o la prima risurrezione.

3. IL PENSIERO DI AGOSTINO

Con sant'Agostino viene introdotto un *nuovo modello escatologico attraverso la dottrina delle due città*: quella terrestre e quella di Dio. La Città di Dio vive nella realtà del mondo, ma non si identifica con una società temporale e costituisce lo storico realizzarsi del trionfo di Cristo nella Chiesa. Tempo e storia hanno una direzione e vanno verso una mèta: sono orientati all'eterno. In questo modo *si contrappone all'idea di ciclicità, che con il rifiorire del platonismo era ritornata di moda*. La dottrina platonica è nota: pre-esistenza delle anime, caduta, imprigionamento nel corpo, purificazione o, quando questa sia mancata, reincarnazione, beatitudine, e di nuovo colpa, pena, purificazione in una continua ciclicità.

Agostino ritiene apertamente questa concezione la più orribile tra tutte quelle che si possano immaginare.

“Che le anime pecchino in una vita precedente da dove verrebbero precipitate nel carcere dei corpi, non lo credo, non lo accetto, non sono d'accordo. Anzitutto perché ciò, come dicono costoro, avverrebbe per non so quanti giri, di modo che dopo non so quanti rivolgimenti di secoli si debba tornare di nuovo al peso di questa carne corruttibile per scontare le pene. È questa una teoria di cui ignoro se si possa pensare qualcosa di più orribile” (Ep. 166, 9, 27).

Altrove chiama questi pensieri “grandi delirii di grandi dottori”. Agostino è profondamente convinto che la concezione platonica, ciclica e metempsychotica, costituisca non solo un grave errore, ma renda inintelligibile la storia umana, particolarmente l'inizio e il termine di essa: inizio e termine che nella Città di Dio ha cercato di chiarire, approfondire e difendere alla luce della fede cristiana e della ragione umana.

Su questa concezione di fondo, Agostino ha elaborato alcune idee che hanno influenzato notevolmente l'epoca medioevale: la dottrina della dilazione della visione di Dio nell'anima separata (stato intermedio), la dottrina dell'intercessione dei vivi per i defunti, la dottrina del purgatorio, lo stato del corpo risorto.

1. La dottrina dell'anima separata e lo stato intermedio

Per Agostino, nell'anima separata a causa della morte, vi è già la possibilità di godere della visione di Dio.¹⁰ Tuttavia questa visione è come raffrenata, e quindi incompleta, fino a che i morti non riprenderanno il loro corpo “non più quale corpo naturale ma, in forza della futura trasformazione, divenuto corpo spirituale ...”; allora “il corpo - che era loro di peso - tornerà a loro

espressioni, non del contenuto. Nel cap. 12 l'autore si serve di un'immagine spaziale (l'alto e il basso, il cielo e la terra): immagine che gli permette di presentare i due volti di satana - terribile e debole - come simultanei: satana è nel contempo attivo e sconfitto. Nel cap. 20 invece l'immagine è di tipo temporale con “un prima e un poi” (satana prima “legato”, poi “rilasciato”, infine “annientato”). Il messaggio sotteso a queste immagini è però unico: satana è ancora vivo e temibile, tuttavia è già prigioniero e sconfitto. Ad ogni modo la sua attività è controllata da Dio ed è di breve durata. Non sfugga il contrasto: “mille anni” per il regno del Cristo, “poco tempo” per satana. L'Apocalisse dunque si serve delle concezioni millenariste diffuse negli ambienti giovannei per ripetere alla conclusione del libro il suo messaggio centrale: Cristo ha già sconfitto satana, che resta ancora attivo e temibile, ma per poco. Il significato globale del testo è chiaro: il male è definitivamente sconfitto. La storia non è mai sfuggita dalle mani del Signore. I cristiani perseguitati perciò devono sperare nella liberazione”. B. MAGGIONI, *L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente*, Cittadella, Assisi, 1994, pp. 219-220.

10. “Non si deve dubitare che la mente dell'uomo, allorché è rapita fuori dei sensi del corpo oppure quando, dopo la morte avendo abbandonato il cor-

po, non è più soggetta alle immagini del corpo, non sia in grado di vedere l'essenza immutabile di Dio come la vedono gli angeli santi".

11. *De Gen. ad litt.* 12, 35, 68. Questo enunciato rivela una vena antiplatonica di Agostino misconosciuta da parte degli storici. Il platonico Agostino trova una grave difficoltà a sostenere la beatitudine piena dell'anima "separata" a causa della tendenza naturale dell'anima stessa a vivificare il corpo, difficoltà che i teologi aristotelici, pur fautori dell'anima *forma corporis*, non hanno trovato, limitandosi perciò a parlare di un aumento "accidentale" di beatitudine nell'anima separata dal corpo dopo la risurrezione: cf A. TRAPÈ, *Escatologia e antiplatonismo di Sant'Agostino*, in *Augustinianum* 18 (1978), 237-244.

12. *Serm.* 280, 5; *Retract.* 1, 14, 2.

13. *De Civ. Dei*, XIII, 13, 8.

14. *De civ. Dei* XX, 9, 2.

15. M. P. CICCARESE, *La nascita del purgatorio*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 17 (2000)133-150, in cui critica J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino, 1982, il quale si è fissato sull'idea che la parola "*purgatorium*" fino al XII secolo non esistesse, per negare fino a quell'epoca la sua esistenza e sostenere che è solo in quel secolo che il Purgatorio nasce, trascurando tanti testi risalenti al millennio precedente che esprimono

gloria". *Il motivo dell'attesa di avere la gioia piena del paradiso è che nell'anima umana "è innata una brama naturale a reggere il corpo",¹¹ e quindi senza il corpo non c'è ancora la pienezza della felicità paradisiaca.*

Altrove dice che "la vita di cui godono i beati martiri consiste in una particella esigua della promessa: è come un compenso della dilazione (*solacium dilationis*, consolazione per il ritardo), quando verrà il giorno della ricompensa in cui l'uomo intero, con la restituzione del corpo, riceverà ciò che merita".¹² Quindi "le anime dei giusti, separate dai loro corpi, sono nella pace, mentre quelle degli empi scontano la pena, finché i corpi degli uni risorgano nella vita eterna e quelle degli altri siano condannati alla morte eterna, che è la seconda morte".¹³ Agostino dunque pensa che le anime dei giusti prima della risurrezione ricevano "un giudizio particolare": il che comporta già una certa retribuzione, però non adeguata, né compiuta.

2. Solidarietà tra vivi e defunti

Per Agostino "le anime dei fedeli defunti non sono separate dalla Chiesa, la quale anche nel tempo è il regno di Cristo".¹⁴ Pertanto tra vivi e defunti c'è reale solidarietà, che si concretizza in una vicendevole preghiera di intercessione. Tuttavia Agostino si affretta a dire che se tale intercessione esiste, può solo essere concessa da Dio. Più di questo confessa di non sapere, perché lo sguardo umano, per quanto voglia investigare, non ha capacità di penetrare il mistero della vita ultraterrena.

3. Il purgatorio¹⁵

Le radici del purgatorio affondano nella dottrina dell'inferno. Da esso trae i segni e le immagini della condanna, così che nell'immaginario popo-

lare è considerato un “piccolo inferno”. Comunque l’idea di una possibile purificazione ultraterrena si radica nella duplice convinzione, presente fin dai primi secoli nella fede della Chiesa, che la misericordia di Dio possa concedere il perdono dei peccati anche dopo la morte e che i vivi possano intercedere per i morti. Queste convinzioni ricevono “una svolta decisiva con Agostino che dota tale dottrina di un solido fondamento teorico e lessicale”,¹⁶ anche se probabilmente lui stesso non se ne è reso conto, poiché considera tale dottrina una “obscura quaestio”.¹⁷

Agostino ripropone dunque, sia pure non sistematicamente, tutti i termini della questione presenti nei Padri: a) distinzione tra pena eterna e purificazione momentanea con il fuoco, b) durata della pena in rapporto alla gravità dei peccati, c) efficacia dei suffragi per i defunti.

Però, adotta un silenzio totale sulla “topografia” del purgatorio che non sembra aver desta-
to curiosità in Agostino, poiché si serve delle espressioni tradizionali come “gli inferi” o “il seno di Abramo”. L’incertezza nasce dal fatto che l’unico passo neotestamentario su cui sia possibile poggiare la convinzione della purificazione *post mortem* è 1 Cor 3,11-15, in cui Paolo dopo aver enumerato i diversi materiali - oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia - con cui si può edificare sul fondamento comune che è Cristo, assicura a ciascuno una ricompensa relativa alla qualità delle sue opere, aggiungendo che la “salvezza sarà ottenuta come attraverso il fuoco”.

Sta di fatto, che Agostino offre un contributo notevole per la riflessione teologica successiva, dando consistenza a questo insegnamento. E questo servirà come base per la definizione dottrinale successiva, anche se la dottrina sul purgatorio subirà notevoli “strumentalizzazioni” e per-sino “manipolazioni politiche” per influenza-

- come lui stesso tra l’altro documentata - la stessa idea, anche se non con quel termine.

16. M. P. CICCARESE, o.c. 138.

17. *Enar. In Psalm.* 80, 21.

18. M. P. CICCARESE, o.c. 148.
 19. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 2006.
 20. *De Civ. Dei* XXII, 12, 1.
 21. *De Civ. Dei* XXII, 16.
 22. *De Civ. Dei* XXII, 17.
 23. *De Civ. Dei* XX, 20, 3; XXII, 21.
 24. *De Civ. Dei* XX, 6, 2.
 25. *De Civ. Dei* XXI, 17-27.
 26. *De Civ. Dei* XXII, 29, 6.

re comportamenti e scelte di questo mondo: “Il purgatorio era nato come speranza ed è diventato nella storia una minaccia”,¹⁸ alimentando un clima di iper-colpevolizzazione che prese piede nella sensibilità diffusa a partire dal XII secolo.

Ne descrive J. Delumeau,¹⁹ il quale ne scorge l'origine negli ideali ascetici, nel *contemptus mundi* (disprezzo del mondo), che dall'ambiente monastico medievale si è allargato nella società ben oltre la sfera religiosa grazie a quella che l'autore definisce una “pastorale della paura”, ossia una pervasiva pedagogia ascetica attuata dalle prediche, dai libri di edificazione, dall'iconografia macabra; una pedagogia del resto parallela a una terrificante serie di calamità naturali come la peste e le carestie e gli orrori delle guerre che punteggiarono e atterrirono i secoli medioevali e dovettero apparire altrettante punizioni per espiare le colpe umane.

4. Lo stato del corpo risorto

Agostino infine ritiene insensato affermare che la risurrezione dei morti possa essere diversa da quella di Cristo, poiché destino dell'uomo è di realizzare in sé l'immagine del Figlio di Dio secondo la misura della pienezza di Cristo.²⁰

Da questo principio Agostino trae l'idea che i corpi umani (anche i feti abortiti) risorgeranno “con quella statura in cui si trovano o si sarebbero trovati in gioventù”;²¹ ritiene anche che il corpo conservi la sua identità sessuale,²² benché ciò sia da intendere in senso di “integrità trasfigurata”.²³ “La risurrezione dei corpi sarà alla fine del tempo ... e attraverso il giudizio finale alcuni andranno alla ‘seconda morte’, altri a quella vita che non ha morte”.²⁴ La seconda morte è condanna eterna; e Agostino sostiene l'eternità della pena contro gli “origenisti misericordiosi”²⁵: nessuna pena verrà

condonata, neanche per l'intercessione dei santi. Ugualmente "nel nuovo cielo e nella nuova terra Dio sarà veduto anche mediante il corpo in ogni corpo, in qualunque direzione saranno volti gli occhi del corpo spirituale".²⁶

4. L'ESCATOLOGIA CRISTIANA MEDIEVALE

L'escatologia cristiana medioevale risente tantissimo della speculazione di Agostino. Sulla base del suo pensiero *incomincia a strutturarsi in forma di trattato, dove la distinzione fra escatologia individuale e universale si fa sempre più marcata. Viene sottolineato un forte interesse per il destino del singolo individuo, mentre l'escatologia universale resta in sottofondo.* E non è un caso che gli interventi del Magistero pontificio e conciliare del periodo risentano di questa tensione tra escatologia universale ed individuale.

1. "Prognosticum futuri saeculi" di Giuliano di Toledo²⁷

Nello sviluppo dell'escatologia medioevale, ormai gli storici della teologia attribuiscono un posto di rilievo a Giuliano di Toledo (642-690) con il suo *Prognosticum futuri saeculi* (Preannuncio del mondo che verrà). Il valore di quest'opera è soprattutto strutturale. Non ha una originalità contenutistica, in quanto riassume le convinzioni di fede della tradizione che lo ha preceduto, tuttavia è un compilatore chiaro ed efficace. Egli non propone le sue personali teorie, ma piuttosto ricerca e sintetizza la sapienza teologica dei Padri della Chiesa a lui antecedenti e in tal modo riesce a ricostruire in maniera ordinata il loro pensiero per offrirlo ad un vasto pubblico di lettori; proprio per questo motivo il *Prognosticum* di Giuliano ebbe una straordinaria diffusione in tutte le

27. Giuliano (642-690), vescovo di Toledo in Spagna. (*Corpus Christianorum*, series latina n. 115 - PL 176, 579-618). Il trattato è stato tradotto in italiano con il titolo *Il preannuncio del mondo che verrà*, ed. Domenicane, 2012. T. STANCATI, *Alle origini dell'escatologia cristiana sistematica: il Prognosticum futuri saeculi di san Giuliano di Toledo (sec. VII)*, in *Angelicum* 73 (1996) 401-433.

Secondo il curatore dell'opera nella collana del *Corpus Christianorum*, i 176 codici ancora esistenti fanno pensare che tra il IX e il XII secolo dovettero esistere circa 1500-2000 esemplari manoscritti del trattato nelle biblioteche medioevali europee. Si trat-

ta di un numero veramente alto che segnala l'importanza attribuita all'opera. Questa, attraverso le *Sentenze* di Pier Lombardo, influenzerà tutti i maestri medioevali.

Biblioteche cristiane dell'alto e basso Medioevo. Il suo pregio è di avere una scrittura breve e concisa e di organizzare ordinatamente la dottrina patristica in poco spazio con la preoccupazione di ricercare e armonizzare le opinioni escatologiche sul *consensus Patrum*. Esso è antesignano del genere dei *Sententiarum libri* o delle *Summae mediaevali*.

L'opera si divide in tre libri. Il primo libro tratta della morte dell'uomo, e s'interroga su quali siano le ragioni che hanno introdotto la morte nel mondo; sui diversi tipi di morte; sulla durezza della morte ecc.

Il secondo libro ha come titolo: "come si trovino le anime dei defunti prima della risurrezione dei corpi". Contiene 37 capitoli e può considerarsi il cuore dell'opera. Giuliano sostiene l'immediata retribuzione subito dopo la morte: i santi e i martiri godono pienamente la gloria del paradiso; gli altri, non meritevoli del premio definitivo, sono nella condizione di doversi purificare attraverso il fuoco (*focus purgatorius*), che è da distinguersi nettamente dal fuoco dell'inferno. Desta sorpresa il fatto che abbia una concezione "decosmologizzata" delle realtà escatologiche, poiché *considera il fuoco e "i luoghi" come "non materiali"*; e tratta in chiave antropologica la condizione delle anime dei defunti, riconoscendo in loro una grande vitalità (conoscitiva, volitiva, affettiva, sensitiva ecc.); possiede poi un'antropologia unitaria, poiché *defunctorum animae desiderant corpora sua recipere* (le anime dei defunti desiderano riunificarsi ai propri corpi).

Infine il libro terzo ("*de ultima corporum resurrectione*") concepisce la risurrezione in termini di trasformazione del corpo in realtà spirituale e la beatitudine consiste nella *visio Dei*, che nello stato intermedio, non è ancora perfetta ed eterna. Infine il giudizio è presentato come svelamento

della coscienza di ogni uomo attraverso la memoria di tutte le azioni buone e cattive compiute nella vita terrena.

Il *Prognosticum* è ancora debitore al clima culturale patristico. Conserva la testimonianza di fede dei Padri che ritengono la condizione esca-tologica di ogni uomo caratterizzata in una duplice dimensione: intermedia e finale, individuale e universale.

2. Ugo di San Vittore e Pier Lombardo

In epoca medioevale il tema escatologico sulla scia del *Prognosticum* si concentra sempre più sul destino futuro delle anime post mortem. Nella scuola canonica dei Vittorini a Parigi, il cui caposcuola è Ugo di San Vittore, l'orizzonte è fornito dall'idea generale che *la salvezza è il ritorno a Dio attraverso un itinerario ascetico-mistico che distacca l'uomo dal tempo e lo introduce nell'eternità*. Di conseguenza gli eventi escatologici assumono sempre più una visione individualistica, in cui vi è la *preoccupazione della "salvezza dell'anima"*. L'opera di Ugo di San Vittore è il *De sacramentis Christianae Fidei: de fine hominis* (scritto tra il 1130-1137).²⁸

Quanto all'escatologia individuale Ugo riafferma la dottrina tradizionale della sopravvivenza dell'anima, la purificazione e le preghiere di intercessione per i defunti a cui riserva particolare importanza. Quanto agli eventi escatologici Ugo si sofferma particolarmente sullo stato dei corpi risorti e sulla *visio Dei*. La risurrezione dei corpi è universale: tutti, anche i feti abortiti e i defunti vecchi, assumeranno la statura dell'età di Gesù e il loro corpo sarà identico al corpo terreno, anche se trasfigurato. Ci sarà conseguentemente anche la trasformazione del mondo, poiché il corpo risorto richiede un ambiente adatto alla sua nuova

28. Il testo si trova in PL 192, 943-964. Il libro delle Sentenze (*Sententiarum Libri Quattuor*) di Pier Lombardo resterà un testo classico per le lezioni di teologia fino al secolo XVI. La parte riguardante l'escatologia non è quella meglio riuscita: accanto a questioni importanti riporta questioni di tipo aneddotico.

29. “Si contemplerà in eterno, si amerà senza il timore di esser abbandonati, si loderà senza fatica”: (*De sacramentis* II, 18, 20).

30. Gioacchino, dapprima cistercense, poi fondatore nel 1192 del monastero di San Giovanni in Fiore, presso Cosenza in Calabria: la fondazione gioachimita fu approvata da Celestino III nel 1196.

Nella sua biografia (R. E. LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medioevale*, Ed. Viella, Roma 1995, p. 194) si racconta che, frustrato per un intero anno, nel cercare di comprendere il significato del libro dell'Apocalisse, un mattino di Pasqua gli fu concesso di vederne il senso pieno e, in particolare, intorno al tema del “millennio”. Egli conosceva bene il definitivo rifiuto del millenarismo imposto dalle riflessioni di Agostino, perciò si convinse che i “mille anni” di Ap. 20 non andassero presi alla lettera, poiché essi esprimono non un numero cronologico, ma una qualità del tempo nel senso della pienezza. È il tempo della fine imminente e dell'entrata nel terzo *status* dello Spirito. In questo modo Gioacchino espresse una tensione escatologica che motivava significativamente

realtà. In seguito al giudizio: alcuni saranno condannati all'inferno ed altri premiati con il paradiso. La gioia del paradiso viene descritta con la chiave della contemplazione mediante l'amore, la conoscenza e la lode: “*sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur*”.²⁹

Si mostra particolarmente interessato al tema della purificazione delle colpe *post mortem*: fa un'esposizione dettagliata dei peccati che non possono venire perdonati dopo la morte. Sicuramente il perdono riguarda i peccati veniali. Il processo di purificazione mediante il fuoco è di durata proporzionata alla gravità dei peccati. Lo stato di purificazione viene in qualche modo “localizzato”, poiché parla di “ricettacoli delle anime”. Pure l'intensità della *visio Dei* per i beati è proporzionata in base ai meriti, anche se la visione è uguale per tutti.

5. GIOACCHINO DA FIORE (1135-1202)

Gioacchino da Fiore,³⁰ abate calabrese, introduce un notevole movimento spirituale, soprattutto tra i francescani del XIII e inizio XIV secolo, proclamando una visione ottimistica del futuro imperniata sulla base dell'applicazione dello schema trinitario alla storia salvifica.

Nella sua visione della storia esprime la convinzione che il procedere del tempo possiede uno sviluppo ad immagine del processo trinitario che si svolge nella vita intima di Dio. Gioacchino non è interessato alle cose che accadranno dopo il passaggio da questo mondo all'altro. Non è un autore apocalittico né un profeta da fine del mondo. La fine “verrà quando Dio vorrà”. Egli piuttosto ha una *preoccupazione ermeneutica di comprendere, alla luce delle Scritture, il senso della storia* che egli descrive come il susseguirsi di tre età o stati. Fulcro di tutto il pensiero di G. è la considerazione dell'unità e trinità di Dio, pensate non solo

nell'interiorità del processo divino, ma anche, e più, nel loro esplicarsi nella realtà storica, che va perciò intesa come il manifestarsi di una economia provvidenziale, in cui a ogni persona della Trinità corrisponde un'era storica: così al Padre corrisponde l'epoca precedente la venuta di Gesù e il relativo Libro sacro, il Vecchio Testamento; al Figlio l'epoca appunto del Cristo e della Chiesa con il Nuovo Testamento; allo Spirito Santo, un'epoca ancora futura con l'età dello Spirito.³¹

Gioacchino intravede le linee fondamentali della terza età, che sarà età di suprema libertà, di perfetta carità, di completa spiritualità.³² Guida del genere umano nella terza età sarà un ordine religioso perfetto, che avrebbe raccolto in sé laici, clero e la stessa gerarchia ecclesiastica, avviando tutti i fedeli alla perfezione cristiana. Una Chiesa così costituita, nella terza età, può certo attendere senza timore la venuta dell'Anticristo, con le terribili persecuzioni che l'accompagneranno, e poi il giudizio di Dio.

6. L'ESCATOLOGIA DI SAN TOMMASO

San Tommaso non ha avuto tempo di scrivere la parte dedicata all'escatologia nella sua *Summa*. Questa parte, dopo la sua morte (7 marzo 1274), fu realizzata da Reginaldo da Piperno e darà stabilità al pensiero escatologico dei manuali fino all'epoca moderna.

Le qq. 69-74 del *Supplementum* riguardano l'escatologia intermedia individuale (ciò che avviene tra la morte e la risurrezione). Sostanzialmente si attiene al pensiero tradizionale: *subito dopo la morte le anime vengono destinate "a particolari dimore" in base alle loro opere*. Quelle che sono impedita da peccati veniali devono essere purificate nel purgatorio attraverso il fuoco purificatore: il che è coerente con la giustizia di Dio che esige una debita pena per ogni colpa. C'è la

te la speranza dei cristiani. La pienezza escatologica verrà, ma gli eventi futuri devono già essere letti nel compiersi del tempo della Chiesa, la quale deve caratterizzarsi come tensione spirituale nel combattimento della fede.

31. "I misteri della Divina Pagina ci indicano tre stati del mondo: ... il primo stato fu nella conoscenza, il secondo sta nel possesso della sapienza, il terzo nella pienezza dell'intelletto. Il primo nella virtù servile, il secondo nella servitù filiale, il terzo nella libertà. Il primo nel timore, il secondo nella fede, il terzo nella carità. Il primo stato si riferisce al Padre, creatore di tutto; il secondo al Figlio, che si è degnato di assumere il nostro fango; il terzo allo Spirito Santo, di cui l'apostolo dice: Dov'è lo Spirito del Signore, ivi è libertà": in B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Cinisello 1985, 83-84.

32. Interessante per capire l'avventura di Gioacchino da Fiore è il saggio di H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Jaca Book, Milano 1981; M. BORGHESI, *Il cristianesimo invisibile. Attualità di antiche eresie*, SEI, Trenta Giorni, Torino-Roma 1997, 57-67. Già subito dopo la sua morte, il suo messaggio si proiettò sulla inquieta vicenda del francescanesimo spirituale e giunse per questa via a Dante Alighieri. La *Divina Commedia* è ispirata ed animata dalla tensione innovatrice e profetica

di Gioacchino da Fiore, di cui Dante riprende e rilancia figure e simboli, connessi con le istanze di rinnovamento morale e spirituale della cristianità. Anche Cristoforo Colombo si appellò più volte, nei suoi scritti, all'autorità profetica di Gioacchino da Fiore, collegando la sua missione esplorativa all'e-vangelizzazione delle ultime genti della terra che, insieme con la definitiva riconquista di Gerusalemme, avrebbe dovuto segnare l'inizio della terza ed ultima età del mondo, l'*età dello Spirito Santo*. Anche i primi missionari francescani spagnoli dell'Osservanza partirono spinti dalla speranza gioachimita di poter creare nel nuovo mondo quella *Ecclesia Spiritu-ualis* propria dell'ultimo tempo della storia della salvezza, ponendo le basi di una tradizione culturale e spirituale gioachimita il cui filo rosso non si è mai spezzato nelle terre dell'America Latina.

possibilità di suffragare i defunti, ma solo quelli del purgatorio: e ciò avviene attraverso la Messa e l'elemosina, ma anche ogni opera compiuta nel segno della carità dà sollievo alle anime in via di purificazione.

Il blocco delle qq. 75-86 è dedicato all'evento finale della risurrezione e alle circostanze che l'accompagnano. La risurrezione interessa la totalità dell'uomo (corpo e anima) per cui non è possibile pensare alla beatitudine della sola anima. La risurrezione di Cristo è la causa e il principio della risurrezione degli uomini. Alla fine del mondo, tutti i morti risorgeranno in Cristo: anche coloro che, al momento della fine del mondo fossero vivi, dovranno morire per partecipare realmente all'universale processo di morte e risurrezione. Insiste sull'identità tra corpo risorto e corpo terreno: e ciò avviene quando l'identica anima si ricongiunge con l'identico suo corpo. Il corpo risorto è poi il corpo ricostituito nella sua integrità, nell'interezza delle sue membra, anche se non nella totalità della materia: in tal modo il pensiero di Tommaso rifugge da una materialità estrema nel considerare il corpo risorto. Tuttavia le proprietà del corpo risorto sono: l'età giovanile, un'adeguata statura e il mantenimento della diversità sessuale. La qualità dei corpi risorti è caratterizzata da impassibilità, sottilità, agilità, luminosità.

Le questioni 87-99 descrivono il giudizio finale e la vita eterna. E' necessario che al mondo venga data l'ultima rifinitura con il giudizio universale, nel quale sarà dato a ciascuno quanto si è meritato. Ciò comporta la separazione dei giusti dagli ingiusti. Il mondo animale e vegetale, pur non essendo destinato all'ordine dell'incorruttibilità, tuttavia parteciperà dello splendore degli esseri spirituali. Particolare importanza assume la visione beatifica, che è il fine ultimo dell'uomo, quale creatura razionale: essa è resa possibile per il fatto

che Dio stesso si offre nella forma comprensibile all'intelletto umano: Tale visione è data dal *lumen gloriae*, supremo dono della grazia di Dio, che permette alle anime beate di vedere Dio senza intermediazioni. Quanto più l'intelletto partecipa al *lumen gloriae* - in base alla misura della carità - tanto più perfetta sarà la sua visione di Dio. La *visio Dei* è già data ai beati nel tempo intermedio, ma dopo la risurrezione sarà più perfetta, poiché vi parteciperà anche il corpo. Egli sostiene anche che, poiché dal confronto con i contrari le cose si capiscono meglio, ai beati scaturirà maggiore beatitudine nel vedere la pena dei reprobati.

Le questioni 97-99 riguardano la dannazione. I reprobati sono destinati al luogo dell'inferno, luogo di tormenti dove saranno rosi dal tormento del rimorso di coscienza (il "verme spirituale"). E' un luogo tenebroso, anche se vi è una debole luce quanto basta per vedere le cose capaci di tormentare l'anima. Soffrono corporalmente la pena del fuoco, si rattristano per la felicità dei giusti e desiderano la dannazione dei giusti. Il destino dei dannati è eterno e viene rifiutato in modo energico qualsiasi ipotesi di una qualche salvezza dei dannati e dei demoni (o apocatastasi).

7. IL MAGISTERO PONTIFICIO DURANTE IL MEDIOEVO

I principali interventi ³³ del magistero pontificio e conciliare medioevale circa l'escatologia nascono in seguito a due fatti: le opinioni di papa Giovanni XXII e le dispute sul "purgatorio" tra la chiesa latina e la chiesa greca.

1. La costituzione "Benedictus Deus" di Benedetto XII (1336)

In alcune omelie della festa di Ognissanti (tra il 1332-1333) Giovanni XXII sostenne l'idea della dilazione della retribuzione delle anime alla fine

33. Vi sono altri contributi del Magistero in epoca medioevale. *Il Concilio Lateranense IV (1215)* conferma a) il dato riguardante l'identità tra il corpo risorto e corpo terreno; b) la retribuzione definitiva in proporzione delle opere compiute.

Un altro contributo in tema di purgatorio è contenuto nella cosiddetta *Professione di fede di Michele VIII Paleologo fatta al Concilio di Lione II (1274)*.

Il Concilio di Vienne (1312) poi ribadisce la soprannaturalità e gratuità della gloria del cielo.

dei tempi, contro la tesi scolastica, ormai attestata dell'immediata retribuzione dell'anima subito dopo la morte. Egli affermava che subito dopo la morte l'anima salvata poteva contemplare solo l'umanità di Cristo (*sub Christi humanitate glorificata*), ma non l'essenza divina; e parallelamente che i reprobri devono attendere il giudizio finale per entrare nelle pene dell'inferno.

Queste tesi suscitarono forte reazione. E il papa stesso chiese al card. J. Fournier di studiare la questione. Questi giudicò errata l'opinione di papa Giovanni XXII e ne ispirò la ritrattazione, che il papa mise per iscritto, ma che non poté promulgare perché sopravvenne la morte.

Il contenuto della bolla venne promulgato sotto forma di costituzione ("*Benedictus Deus*") dallo stesso Fournier che nel frattempo era divenuto papa con il nome di Benedetto XII (29 gennaio 1336). In sintesi la costituzione recita:

“ ... in forza della nostra apostolica autorità definiamo che ... sono e saranno in cielo ... con Cristo ... subito dopo la morte e la necessaria purificazione ... anche prima di aver ripreso i loro corpi e prima del giudizio universale le anime di tutti i santi Tutte queste anime ... vedono l'essenza di Dio con una visione intuitiva e immediata (faccia a faccia): l'essenza divina si mostra loro direttamente in modo esplicito, chiaro, senza veli. ... proclamiamo inoltre ... che coloro che muoiono in stato di peccato mortale subito dopo la morte scendono agli inferi, dove subiscono le pene infernali”.

34. J. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, Queriniana, BTC 164, Brescia 2013, p.269.

35. O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna, 1966, p. 274.

La costituzione interviene con autorità viste le “formule definitorie” utilizzate. “Questa affermazione non è esplicitamente di fede definita, dunque non è vincolante in modo assoluto, è però molto vicina alla fede: *Sententia fidei proxima*”.³⁴ Tuttavia vari autori³⁵ fanno giustamente osservare come il linguaggio della costituzione “risente di un'antropologia teologica che discende da Platone, la quale misconosce il valore teologico del corpo. Essendo il corpo considerato carcere

dell'anima, appare solo strumento, *suppellex*, e non agente cooperante e corresponsabile insieme all'anima. ... La salvezza non si attua più con la parusia alla fine del mondo, nel contesto cosmico che abbraccia umanità e mondo creato, ma è individuale, con l'appendice della risurrezione. Questa si presenta secondaria e sbiadita se le anime raggiungono già la destinazione finale subito dopo la morte".³⁶

In ogni caso, tenendo conto di una corretta ermeneutica del linguaggio, ciò che va tenuto come nucleo centrale della definizione di fede è che la morte pone in uno stato escatologico decisivo e che tale stato implica la beatitudine come *visio Dei* o la dannazione. La costituzione "non intendeva definire l'anima separata, ma solo che con la morte l'uomo raggiunge il compimento del suo destino e lo esprime nei termini storicamente comprensibili del suo tempo".³⁷ Di fatto l'insegnamento autorevole di Benedetto XII diventò un ovvio punto di riferimento per l'escatologia successiva e "significò ben più che la condanna di un errore: comportò il blocco dell'escatologia che, da allora in poi, avrebbe prodotto soltanto trattati di scuola, spesso privi di una vera e propria mentalità escatologica".³⁸

Merita ricordare al riguardo che la *Congregazione per la Dottrina della Fede* nel suo intervento sull'escatologia del 1979³⁹ a) non menziona questa costituzione; e quindi ne attenua la portata dogmatica per quanto riguarda la formulazione. Infatti afferma che la fede nella risurrezione "si riferisce all'uomo tutto intero". b) Insiste tuttavia nel dire che la manifestazione gloriosa di Cristo è considerata "distinta e differita rispetto alla situazione che è propria degli uomini immediatamente dopo la morte": non ne specifica però il modo della differenza e del differimento. c) Infine osserva che "né le Scritture né la teologia

36. C. TIBILETTI, *Le anime dopo la morte: stato intermedio o visione di Dio? Dalla Patristica al secolo XIV*, in *Augustinianum* 3 (1988) p. 655.

37. G. GRESHAKE, *Benedictus Deus*, LThK II, 198-199.

38. G. COLZANI, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano, 2001, p. 55.

39. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Su alcune questioni concernenti l'escatologia*, 16 luglio 1979: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_it.html

40. *Il secondo concilio di Lione (1274) è caratterizzato soprattutto dal tentativo di ristabilire l'unità religiosa con la Chiesa ortodossa, unità peraltro ricercata con vani tentativi lungo tutto il XIII secolo. Nel 1261 l'imperatore bizantino Michele VIII Paleologo riconquistava la città di Costantinopoli, e per rafforzare la sua posizione ed evitare la minaccia di una invasione angioina ristabili contatti con il papato. Così, nella politica dell'imperatore bizantino, l'unità religiosa diventava strumento per raggiungere la pace con l'Occidente cattolico. Ovviamente in questi termini l'unione non poteva essere accettata dalle autorità ecclesiastiche, dai monaci e dal popolo greco, già mal disposti verso l'Occidente e la sua teologia. Michele VIII comunque volle forzare l'opposizione antiunionista e riuscì a convincere un folto gruppo di metropoliti e vescovi greci ad accettare la professione di fede che papa Gregorio X (1271-1276, Teobaldo Visconti, piacentino) chiedeva come condizione per convocare un concilio ecumenico che avrebbe dovuto sancire l'unità di latini e greci. L'errore del papato fu di voler imporre il punto di vista latino senza alcuna discussione. In questo clima nella quarta sessione venne proclamata l'unità. I delegati greci ripeterono l'atto di obbedienza e professione di fede, già formulato dall'imperatore a Costantinopoli. Seguì il canto solenne del simbolo niceno-costantinopolitano*

offrono lumi sufficienti per una rappresentazione dell'al di là”.

2. Dal Concilio di Lione II (1274)⁴⁰ al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1445)⁴¹

Sulle tematiche di escatologia, tra greci e latini persisteva una polemica da due secoli. Riguardava l'uso del termine “purgatorio” che, secondo i greci, i latini usavano in modo da evocare un'idea spaziale di un “luogo” di tormenti quasi fosse un piccolo inferno temporaneo, mentre fino ad allora la tradizione utilizzava il termine come aggettivo: “*il fuoco purgatorio*”, “*le pene purgatorie*”.

Di fatto va detto che, nel cristianesimo latino del tempo, si consolidò l'uso del termine “purgatorio” come sostantivo secondo il modo biblico, che parlava di she'ol o ricettacolo dei defunti, a cui si aggiunse l'idea di purificazione con il fuoco, di espiazione e di punizione.⁴²

Questo modo di esprimersi dei latini sembrava ai greci eccessivamente sbilanciato in senso legalista e giuridico, sottacendo il mistero della misericordia di Dio; ma soprattutto pareva echeggiare le tesi origeniste di un inferno *ad tempus*.

Tenendo conto di questo contesto a Lione si parlò semplicemente che

“le anime sono purificate dopo la morte con pene che lavano e purificano (*poenis purgatoris*); e a sollevarli da pene di tale genere giovano i suffragi dei fedeli viventi” (DZ 856).

Questo testo fu ripreso sostanzialmente al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-1445) con la Pubblicazione della *Bolla Laetentur coeli* (1439), evitando qualsiasi accenno localizzante circa il purgatorio. La deliberata omissione poi del “fuoco purificatore” era un segno di rispetto verso la posizione dei greci.

La Bolla intervenne anche sulla sorte dei defunti subito dopo la morte, definendo che coloro che “sono morti nell’amore di Dio ... o che dopo la morte sono purificate con pene purificatrici (“*poenis purgatoris*”) ... vengono subito accolte in cielo e vedono chiaramente Dio stesso, uno e trino, così come egli è, ma con una visione più o meno perfetta in proporzione della diversità dei meriti acquisiti. Invece le anime di quelli che muoiono in stato di peccato mortale attuale o con il solo peccato originale, scendono immediatamente all’inferno per essere punite con pene diverse” (Dz 1304-1306).

“Il contributo dei medioevali non manca di elementi problematici. La tendenza prevalentemente speculativa e l’interesse per le questioni riguardanti l’escatologia del singolo individuo marcheranno notevolmente la successiva riflessione, sino al punto di provocare una inopportuna separazione tra escatologia individuale ed escatologia universale o collettiva”.⁴⁴

con l’aggiunta del *Filioque* (cantato due volte, in latino e in greco). L’unione così forzata durò giusto il tempo in cui Gregorio X e Michele furono in vita.

41. Questo concilio fu aperto a Ferrara l’8 gennaio 1438 e, trasferito l’anno seguente a Firenze, proclamò (6 luglio 1439) l’unione fra la chiesa greca e quella latina. L’unione raggiunta dal concilio però durò di fatto fino alla presa di Costantinopoli da parte dei Turchi Ottomani, guidati dal sultano Maometto II (martedì 29 maggio 1453), dopo circa due mesi di combattimenti. Fu ufficialmente dichiarata rotta da un concilio della chiesa greca tenuto a Costantinopoli nel 1472.

42. Al Concilio di Trento si allude al Purgatorio come “luogo di espiazione” con l’espressione locale “in purgatorio” (DZ 1580. 1820).

43. L’imperatore, per stornare la discussione dai punti più importanti, consentì ai suoi prelati di discutere sul purgatorio. I greci ammettevano un periodo di espiazione dopo la morte per le colpe non debitamente scontate in questa vita, ma rifugivano dall’ammettere che tale espiazione si facesse con la pena del fuoco, e questa questione si complicava presso alcuni di loro con l’altra, che la pena eterna dei reprobati e la gloria celeste dei giusti non potesse esser completa sino alla risurrezione universale alla fine del mondo; tuttavia in una dichiarazione del 17 luglio 1438 i Greci professarono che la beatitudine dei giusti era piena anche prima della resurrezione. E su questo argomento non si fecero più discussioni.

44 G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, o.c. p. 200.

Capitolo quarto
L'ESCATOLOGIA NEL TEMPO DELLA MODERNITÀ

Il periodo medievale consegna alla fede un pensiero escatologico ridimensionato su tre elementi essenziali. Il primo è *il calo della tensione universale/finale della storia umana*. Al suo posto è subentrata una considerazione del destino dell'anima individuale (*preoccupazione della salvezza dell'anima personale*). Una seconda riduzione è il prevalere esagerato della *considerazione escatologica in chiave di giustizia retributiva*: nel giudizio finale verrà punito il male (inferno/purgatorio) e verrà premiato il bene. un terzo ridimensionamento è *la lettura in chiave cosmologica e temporale del destino futuro dell'uomo* con una trasposizione nell'al di là dell'esperienza dell'al di qua.

Nello stesso tempo alla fine del Medioevo con l'inizio dell'epoca moderna, la fede escatologica deve fare i conti i cambiamenti culturali. In primo piano ci sono le controversie dottrinali suscitate dalla Riforma protestante e la conseguente controffensiva cattolica condensata nella stagione della "teologia controversistica". Quest'ultima, in seguito alle pressioni riformistiche dei protestanti, tende a rinchiudersi su se stessa, accontentandosi di ripetere la dottrina prospettata dalla precedente tradizione. Vi è quindi una *stagnazione del pensiero escatologico*.

Con l'affermarsi del razionalismo illuminista poi l'escatologia tende sempre di più a ridursi e a perdere peso, a causa della "svolta antropologica" che tende a rinchiudere l'orizzonte umano in una visione immanente del mondo. Il successivo materialismo storico ottocentesco, di ascendenza marxiana, tenderà a svalutare i destini escatologici trascendenti, trasformando la tensione escatologica in un impegno storico-sociale verso un futuro intramondano (idea di progresso umano-sociale collegata con l'idea evolucionista dell'uomo).

Una certa attenzione all'escatologia si produce con la Scuola di Tubinga e l'impostazione di M. J. Scheeben, ma il processo di stagnazione escatologica diventerà rigido con l'affermarsi della "neoscolastica", in cui il trattato *De novissimis*, messo alla conclusione dei trattati teologici, si caratterizzava a detta di Y. Congar come "*una fisica delle realtà ultime*".

Il pensiero di Lutero all'escatologia

Lutero (1483-1546), dipendendo dal suo deciso basarsi esclusivamente sulla Scrittura, diventa sospettoso verso l'insegnamento della tradizione teologica e del Magistero sull'escatologia. Il nocciolo del suo *pensiero escatologico* è pertanto *strettamente connesso con la dottrina della giustificazione del peccatore per la sola fides*. E pertanto ritiene che, per sperare nella vita futura beata, basta credere alla promessa della grazia connessa alla Croce del Figlio. Mediante essa è riscattato il peccato umano e l'uomo è sottratto all'ira divina.

Di conseguenza, data la preminenza di questo dato, *nessuna opera umana è in grado di operare efficacemente per la salvezza*. Dubitare o non avere speranza nella salvezza è la tentazione diabolica più sottile, in quanto schiaccia una persona nell'angoscia, che è come un'anteprima dell'inferno orima della morte. Nell'anima che invece si consegna a Cristo con una fede fiduciale, il Paradiso è già una realtà. Comunque per Lutero inferno e paradiso sono realtà misteriche e indescrivibili: per questo rinuncia a fare una "geografia" dell'al di là.

1. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, NCTS 13, Brescia 2013, p. 205.

*Sullo stato intermedio, Lutero ha una dottrina particolare.*¹ Quando l'uomo muore, la sua anima si separa dal corpo e attende la parusia in uno "stato di sonno". Egli propende ad escludere un'attività purificante delle anime dopo la morte perché, oltre il fatto che questa dottrina non è contenuta nella Scrittura, il sostenerla sarebbe come sottrarre efficacia all'energia giustificante della Croce di Cristo. Se l'uomo potesse con la sua attività religiosa incidere sulla salvezza "che bisogno ci sarebbe stato che Cristo con la sua morte in croce si assumesse i miei peccati e l'ira di Dio e, con la

sua risurrezione, mi collocasse nell'eredità della remissione di tutti i peccati, dell'eterna beatitudine e della gloria?".² Il motivo, addotto da Lutero, è che la salvezza dell'anima ad opera di Cristo è assolutamente efficace indipendentemente da qualsiasi opera di bene o di peccato dell'uomo. Pertanto Lutero ha ritenuto che la dottrina sulle indulgenze fosse un'invenzione della Chiesa.³

In sostanza lo scossone critico sulla salvezza introdotto da Lutero intende riportare l'escatologia nell'alveo teologico della cristologia e della dottrina della giustificazione. Di fatto però non svolge sistematicamente questo impulso, poiché esso rimane nell'ambito di un'intuizione generata all'interno della sua esperienza personale,⁴ che gli si è rivelata nel momento in cui ha preso coscienza del perdono e della misericordia di Dio verso il peccatore mediante la fede.

2. L'insegnamento di Calvino

Giovanni Calvino (1509-1564), riformatore di seconda generazione, nella sua *Istituzione della religione cristiana* ha dato al pensiero riformato un ordine logico, raccogliendo in unità tanti temi e idee che altrimenti sarebbero rimaste accostate senza un nesso. In quest'opera "ha fatto da solo quello che il Concilio di Trento ha fatto per la riforma cattolica".⁵

Pertanto egli interpreta l'escatologia alla luce della sua particolare comprensione della "predestinazione"⁶ ed il tema principale è quello della risurrezione finale connessa con l'evento della manifestazione parusiaca di Cristo.

Ecco in sintesi il suo pensiero.

1. La verità della risurrezione finale dell'uomo è dovuta a due ragioni: a) è fondata su quanto è accaduto in Gesù Cristo;⁷ b) è garantita dalla potenza infinita di Dio.⁸

2. M. LUTERO, *Prediche sui Vangeli*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. VINAY, UTET, Torino 1967, p. 614.

3. M. LUTERO, *Le tesi sulle indulgenze*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. VINAY, UTET, Torino 1967, p. 165. Merita ricordare la dottrina della Chiesa sulle indulgenze, contenuta nella Costituzione apostolica *Indulgentiarum Doctrina* di Paolo VI (1967). In essa si riafferma il valore delle indulgenze e se ne chiarisce la dottrina: "L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della remissione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi" (Norma 1).

4. cf La "grande auto-testimonianza" del 1545, in cui Lutero racconta il modo liberante di interpretare la "giustizia di Dio" - non più intesa in senso "vendicativo" per cui Dio in forza della sua giustizia punisce peccatori e ingiusti -, ma nel senso che attua la giustizia rendendo giusti per grazia e per fede: "Questo modo di intendere - racconta Lutero - lo odiavo. Mi dicevo: non dovrebbe bastare che i poveri peccatori, già eternamente perduti per il peccato originale, siano oppressi da ogni genere di calamità per la legge del Decalogo? Finché Dio ebbe pietà di me che andavo rimuginando, gior-

no e notte, su que-sti pensieri e mi ... illuminò sul significato passivo della giustizia di Dio, vale a dire quella giustizia mediante la quale Dio ci rende giusti per grazia e misericordia attra-verso la fede. ... Allora mi sentii completamente rinato come se fossi entrato a porte spa-lancate in paradiso”: cit. in O.H. PESCH, *Martin Lutero*, Queriniana, BTC 135, Brescia 2007, p. 102.

5. G. TOURN, in *Introduzione* a G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, 2 voll. Utet, Torino 1971, I, p. 24.

6. Predecessore di Calvino è GODESCALCO DI ORBAIS in Sassonia (801-869) il quale aveva elaborato la *teoria della doppia predestinazione: buoni e cattivi sono “predestinati” in forza della prescienza divina alla salvezza o alla dannazione*. Per Calvino dunque l’elezione alla salvezza è opera della volontà assoluta di Dio, manifestazione della sua onnipotenza, del tutto indipendente da qualunque previsione che Dio possa fare dei meriti dell’uomo. All’uomo, per stretta giustizia, non è dovuta se non la dannazione; e se alcuni si salvano, è solo per libera misericordia di Dio. Ai dannati Dio “toglie anche la facoltà di udire la sua parola”; come ha previsto e giudicata utile la trasgressione di Adamo, così “vuole” che i malvagi facciano il male. È la dottrina, caratteristica di Calvino, della doppia e simmetrica predestinazione: giusta in ogni caso, perché sia nella santificazione degli eletti, sia nella condanna dei dannati, si manifesta e si attua ugual-

mente la gloria di Dio e la sua imperscrutabile volontà (“tutto ciò che egli vuole, bisogna tenerlo per giusto, in quanto egli lo vuole”) e onnipotenza. Calvino dovette avere piena consapevolezza della propria predestinazione, che lo sorresse nella diffusione della sua dottrina; e poi il successo della propria azione venne ritenuta prova e misura della verità della sua fede.

7. “E’ difficile credere che i corpi, consumati dalla putrefazione, debbano risuscitare nel tempo stabilito. ... Per aiutare la fede a superare un così grande ostacolo, la Scrittura ci dà due aiuti: l’uno nella similitudine con Gesù Cristo, l’altro nella potenza infinita di Dio. D’ora in poi, ogni qualvolta si parlerà della risurrezione, mettiamoci davanti agli occhi l’immagine di Gesù Cristo, il quale ha compiuto il corso della sua vita mortale rivestendo a tal punto la nostra natura che, reso immortale, diviene per noi un pegno sicuro della nostra immortalità futura. In tutte le tribolazioni da cui siamo circondati, noi portiamo nella nostra carne la sua morte, affinché la sua vita sia manifestata in noi (2 Cor 4, 10). Non è possibile separarlo da noi senza lacerarlo. ... Gesù Cristo è risuscitato per averci compagni nella vita futura. Il Padre l’ha risuscitato come capo della Chiesa, dalla quale in alcun modo non può essere separato. Cristo è risuscitato per la potenza dello Spirito Santo, il quale agisce anche su noi, per vivificarci. In breve egli è risuscitato onde essere

per noi risurrezione e vita”. G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, o.c.II, pp. 1171-1172 (l. III, 3).

8. “La risurrezione dei corpi è garantita dalla potenza infinita di Dio. San Paolo lo dice in poche parole quando afferma che speriamo che Dio renda il nostro disprezzabile corpo conforme al suo corpo glorioso, secondo l’efficacia della sua potenza, per mezzo della quale ogni cosa può essergli assoggettata (Fil 3, 21). ... La nostra risurrezione non sarebbe poi così difficile da credere se fossimo attenti a tanti miracoli che si presentano ai nostri occhi in tutte le regioni del mondo”: G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, o.c., II, pp. 1174-1175 (l. III, 4).

9. “Le anime sono nel riposo, dopo aver raggiunto il termine del loro combattimento e della loro fatica, sono accolte nel riposo, in cui aspettano con gioia di godere della gloria promessa. Perciò tutte le cose rimangono in sospeso fino al momento in cui Gesù Cristo apparirà come redentore”: G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, o.c., II, p. 1180 (l. III, 6).

10. G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, o.c., II, pp. 1181. 1185 (l. III, 7-8)

11. “Sebbene conserviamo la sostanza del nostro corpo, avverrà un mutamento che lo renderà di condizione più nobile ... perché la carne dell’uomo e quella degli animali sono di una medesima sostanza, ma non di una medesima qualità. Questo corpo corruttibile dunque non perirà e non scomparirà

2. Per quanto riguarda lo stato intermedio tra la morte individuale e la risurrezione finale è inutile affannarsi per sapere: “è una ricerca inutile, frivola e sciocca”. La situazione intermedia è di riposo e di pura attesa.⁹

3. Infine gli uomini risorgeranno nella carne che ha accompagnato la loro vita terrena. Dio non creerà nuovi corpi, “ma risorgeremo con la carne che abbiamo ... altrimenti cadrebbero le parole di Gesù: nulla di ciò che il Padre mi ha dato andrà perduto, ed Io lo risusciterò nell’ultimo giorno (Gv 6, 36)”.¹⁰ Ripete il pensiero paolino dicendo che nella risurrezione il nostro corpo verrà trasformato in corpo glorioso.¹¹

In sintesi Calvino riprende il dettato prudente della Scrittura: connette l’escatologia al tema cristologico-soteriologico, ritenendo inutili e persino pericolose le questioni tipicamente scolastiche sui modi in cui si trovano dannati e beati. I suoi successori non lo seguiranno e, in molti casi, ritorneranno al modello scolastico.

Il Concilio di Trento e i suoi interpreti

1. Il concilio di Trento (1545-1563) non ha una riflessione specifica sul tema escatologico, ma si limita a controbattere l’opinione dei riformatori sul purgatorio, che lo negavano, con il *Decreto* della 25a sessione (3 dicembre 1563).¹²

Si riafferma la verità della sua esistenza ed invita “ad omettere questioni troppo difficili e sottili nella predicazione al popolo non istruito” (Dz 1820). L’invito dunque è alla sobrietà nel parlare del purgatorio e, nella linea del Concilio di Firenze, non accenna minimamente al fuoco del purgatorio, né tratta direttamente delle pene.

Tuttavia nel *Decreto* prende piede la tendenza localizzante dell’uso dell’aggettivo sostantivato di *purgatorium* (Dz 1580: “in purgatorio”). Poi-

alla nostra risurrezione, ma sarà spogliato della sua corrottezza per ricevere lo stato di incorruttibilità”: G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana, o.c.*, II, pp. 1186 (l. III, 8).

12. “Poiché la chiesa cattolica, istruita dallo Spirito santo, conforme alle Sacre scritture e all’antica Tradizione, ha insegnato nei sacri concili, e recentissimamente in questo concilio ecumenico, che *il purgatorio esiste e che le anime lì tenute possono essere aiutate dai suffragi dei fedeli e in modo particolarissimo col santo sacrificio dell’altare*, il santo sinodo comanda ai vescovi che con diligenza facciano in modo che la sana dottrina sul purgatorio, quale è stata trasmessa dai santi padri e dai sacri concili, sia creduta, ritenuta, insegnata e predicata dappertutto” (Dz 1820).

13. G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine, Breve trattato sui Novissimi*, Vita e pensiero, Milano 2012, p. 157, nota 27.

14. G. OCCHIPINTI, *Storia della teologia II, Da Abelardo a R. Bellarmino*, Dehoniane, Bologna 1996, 523-570.

15. R. BELLARMINO, *L'arte di ben morire*, Piemme, Casale M. 1998.

16. Il profeta Gioele situa il giudizio di Dio in una valle misteriosa, "la valle di Giosafat": "Ecco, in quei giorni e in quel tempo, quando ristabilirò le sorti di Giuda e Gerusalemme, riunirò tutte le genti e le farò scendere nella valle di Giosafat, e là verrò a giudizio con loro per il mio popolo Israele, mia eredità, che essi hanno disperso fra le nazioni dividendosi poi la mia terra" (Gl 4, 2). A partire dal IV secolo d.C. si cominciò a identificare il luogo del giudizio con la vallata del Cedron, a sud-est della spianata del tempio di Gerusalemme. In realtà il nome, come lo stesso profeta dice al vs 14, è simbolico e significa "Valle della decisione". Giosafat infatti significa: *Jabvé giudica*.

ché il Concilio di Trento ha "una finalità prevalentemente pastorale" e non pare che in esso ci sia la preoccupazione di precisare la dottrina già stabilita, e pertanto, sul tema del purgatorio, si deve dare maggior valore al concilio di Firenze rispetto a quello di Trento.¹³

2. Quello che non ha fatto il Concilio di Trento lo ha fatto Roberto Bellarmino (1542-1621),¹⁴ il maggiore dei controversisti. Riprende la dottrina della tradizione medievale e la arricchisce con una vena di sapore apocalittico. Sul purgatorio - in opposizione ai riformatori - precisa alcuni elementi come il luogo, la durata delle pene (molto lunga), la loro natura (privazione della visione beatifica) e i suffragi basati sulla dottrina del corpo mistico.

Nel *De arte bene moriendi*¹⁵ affronta il tema dei novissimi. La morte viene considerata come separazione temporanea dell'anima dal corpo fino alla sua ricongiunzione al giorno del giudizio.

Il giudizio è duplice: particolare con immediata retribuzione al momento della morte e universale alla parusia. Egli spiega con ben sei ragioni questa duplicità del giudizio. L'ultima di queste ragioni la ricava dal fatto che le opere giuste o cattive compiute continuano ad avere un riflesso sugli altri nel tempo successivo alla morte del giusto o del dannato, per cui una volta giudicati gli atti buoni o cattivi alla morte del giusto o dannato, Dio dovrà *ri*-giudicare alla fine del mondo anche gli effetti buoni o perversi che quelle opere hanno generato in altri venuti dopo nel tempo.

Il giudizio finale, descritto con i toni dell'apocalittica, avverrà "nella valle di Giosafat",¹⁶ il luogo più opportuno per un evento così straordinario. Quanto all'inferno ne descrive il luogo come "l'abisso più profondo della terra e il più lontano dal cielo"; e la pena del fuoco sarà senza misura e provocherà un dolore indicibile in tutte le facol-

tà intellettive e sensoriali, e durerà eternamente. Anche per il Paradiso il Bellarmino considera luogo, tempo e modo, incentrati sulla mobilità e leggerezza dei corpi, inondati di onore, gioia e potenza, nella visione beata di Dio.

3. Simili descrizioni coincidono con l'immaginario che era andato condensandosi attorno alla tradizione escatologica che arriva fino alla neoscolastica. *L'escatologia che circolava nell'insegnamento ecclesiale del cattolicesimo di questo periodo è una concezione "cosificata" delle realtà ultime al punto che si elabora quasi una "topografia" del mondo dell'al di là, in cui si eccede nella descrizione dei "luoghi escatologici"*. E ancor più, si guarda all'escatologia in *prospettiva moralistica*, in quanto i teologi moralisti ritengono che la riflessione sui fini ultimi sia utile per stimolare una condotta buona dell'uomo. In tale prospettiva l'escatologia si riduce a una dottrina della retribuzione finale che corrisponde all'esito della condotta morale di ciascuno.

Simile trattazione, priva del riferimento cristologico e soteriologico, ha rischiato di *fossilizzarsi in una dottrina statica che sancisce il rapporto tra destino escatologico e retribuzione dell'anima secondo uno schema di dare e avere*, di guadagno e di perdita. Nelle trattazioni del periodo prima del Vaticano II non si ravvisava nessuno sforzo ermeneutico e il linguaggio, soprattutto quello apocalittico, veniva assunto acriticamente.

Non a caso il trattato viene spesso intitolato *De Deo consummatore*, dove l'eternità è la conclusione della responsabilità morale dei comportamenti umani.

“Lungi dallo svilupparsi in termini cristologici, la *consummatio* (fine del dell'uomo e dell'universo) descrive la condizione finale che la libertà umana e la realtà della storia finiranno per assumere. L'attenzione alla moralità individuale (e alla retribuzione finale) ha assorbito tutta

17. G. COLZANI, *L'escatologia cattolica negli ultimi trent'anni*, in G. CANOBBIO - M. FINI, *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Messaggero, Padova, 1994, p. 89.

18. M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1949.

19. "In forza dell'Incarnazione tutto l'essere umano assunto nella persona divina del Verbo viene dalla medesima elevato, penetrato e santificato. Nella persona eterna del Figlio di Dio anche il corpo ivi assunto riceve sostanzialmente la vocazione e il diritto ad un'esistenza eterna; e con il Corpo risorto del Figlio di Dio lo ricevono anche tutti i corpi di tutti i suoi membri vivi, incorporati a Lui, per il tramite del medesimo. L'entrata dell'eterno Dio nella carne mortale ... è la causa ultima che imprime in essa il segno dell'eternità": M. J. SCHEEBEN, *o.c.* p. 502.

"Ciò che deve determinare e regolare la gloria che si deve manifestare nella creatura non è il suo destino e finalità naturale, ma l'eccelsa dignità e la consacrazione che la creatura ha ricevuto per mezzo della sua unione con l'Uomo-Dio ... La sua gloria deve essere la stessa che deriva all'umanità di Cristo in forza dell'unione ipostatica": M. J. SCHEEBEN, *o.c.* p. 489.

20. ; M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica IV/2, I novissimi*, Marietti, Torino 1964, R. GUARDINI, *Le cose ultime. La dottrina*

l'attenzione ed è andata di pari passo con il disinteresse per il regno di Dio e per gli orizzonti globali della missione di Gesù. Tutto si risolve in base ad una metafisica del rapporto creatore-creatura così che le singole tesi di escatologia hanno più sensibilità filosofica che salvifica".¹⁷

4. Il contributo della Scuola di Tubinga e di M.J. Scheeben

A questo cliché generale fa eccezione la Scuola di Tubinga e Matthias Joseph Scheeben. Questa scuola ha rappresentato un tentativo di ridestare il senso della storia nella considerazione teologica. E per questa via ha potuto riconsiderare la redenzione dell'uomo come un processo teso al compimento definitivo. Di conseguenza l'escatologia è la riflessione sulla vita trasfigurata in Dio della storia umana, in cui la morte e il peccato sono definitivamente vinti. E di conseguenza l'escatologia si presenta nel suo aspetto dinamico del compiersi del Regno di Dio nella storia.

Da parte sua, M. J. Scheeben (1835-1888) tratta l'escatologia sotto il titolo: *Il mistero della glorificazione e dei novissimi* e si differenzia dalla neoscolastica del suo tempo, in quanto fonda l'escatologia sul mistero dell'Incarnazione di Cristo.¹⁹ L'uomo e il creato vengono per la grazia del mistero dell'Incarnazione trascinati nel mistero della glorificazione del Cristo e perciò il destino dell'uomo va concepito con il *registro della trasfigurazione della sua condizione corporea come è avvenuto nel Cristo Crocifisso Risorto*.

Per Scheeben, l'inferno non è che "l'immagine rovesciata della glorificazione divina" dell'uomo e il fuoco struggente dell'inferno va considerato in senso spirituale e soprannaturale.

Altri autori che continueranno sulla scia di Scheeben in contrasto con la neoscolastica sono Michele Schmaus (1887-1993) e Romano Guardini (1885-1968).²⁰

2. LA SVOLTA DELL'ESCATOLOGIA NEL XX SECOLO²¹

La riflessione teologica, a partire dagli inizi del XX secolo, è passata da una situazione in cui l'*escatologia* era confinata come ultimo capitolo della "Dogmatica"²² a una posizione in cui essa occupa un posto centrale, *non più ridotta ad ultimo trattato dogmatico, bensì interpretata come dimensione che attraversa tutta la vita cristiana e tutto il pensare teologico.*

Mentre nel XIX secolo "il *bureau escatologico* è per lo più chiuso, perché i pensieri che ne costituivano le fondamenta hanno perduto le radici",²³ una sorta di "nascondiglio da cui escono tormenti",²⁴ nel secolo successivo l'*escatologia* è "sottoposta a fare le ore straordinarie" (Barth).

Al termine di questo "reimpasto" teologico va menzionato il Concilio Vaticano II (1962-1965) nel quale, pur non essendovi state trattate questioni escatologiche specifiche, tuttavia *l'escatologia è inserita come elemento decisivo nell'impostazione storico-salvifica sia dell'ecclesiologia* (LG cap. VII), *sia dell'antropologia* (Proemio e Prima parte della GS).

Per il Concilio, l'evento di Cristo, essendo salvifico e definitivo, unico ed ultimo, è per se stesso escatologico e, come tale, deve illuminare tutti i trattati di teologia. Per la Rivelazione neotestamentaria l'evento cristiano appare, per sua indole intrinseca, "escatologico", poiché la manifestazione di Dio, avvenuta nel suo Figlio incarnato, segna l'accadere decisivo del Regno di Dio dentro al mondo.

Perciò, con la presenza del Figlio di Dio, la storia è entrata nel suo tempo definitivo, poiché con la sua Rivelazione il tempo è entrato "negli ultimi giorni" (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ) (Eb 1, 2).

cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio e l'eternità, Vita e pensiero, Milano 1997.

21. G. MOIOLI, *Dal "De novissimis" all'escatologia*, in *La Scuola Cattolica* 101 (1973) pp. 553-576; F. BARGELLINI, *Operare fino a che dura il giorno, Il senso cristiano dell'imminenza escatologica*, in AA.VV. *Quanto resta della notte? Fede e assuefazione allo stato di crisi*, Glossa, Milano 2014, pp. 7-69.

22. Il termine "escatologia" compare in teologia per la prima volta con A. CALOV (+ 1686) che titola il dodicesimo volume del suo *Systema locorum theologicorum* con *Escatologia Sacra: cf F. J. NÖCKE, Escatologia*, in *Nuovo Corso di Dogmatica*, Queriniana, Brescia 1995, II, pp. 453-567.

23. E. TROELSCH, *Glaubenslehre*, Munchen-Leipzig 1925, II, p. 36.

24. H.U. VON BALTHASAR, *Escatologia*, in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1972.

Grazie al collegamento con il messaggio neotestamentario della Scrittura avvenuto nella teologia del XX secolo, *la coscienza teologica ha colto nell'escatologia il principio che la muove*, poiché esprime l'attuarsi del Mistero pasquale del Cristo nella storia.

25. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1976, p. 10.

26. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, III, Queriniana, Brescia 1996, p. 556.

27. K. RANHER, *Il problema del futuro*, in *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, p. 647.

“Il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine”: dice J. Moltmann e W. Pannenberg²⁶ e K. Ranher specificano: “L'escatologia non è solo un capitolo della dogmatica, ma qualifica la prospettiva entro cui si sviluppa l'intera dogmatica cristiana”;²⁵ “anche se l'escatologia è trattata a parte, essa costituisce il tutto della teologia o, almeno, un principio formale strutturale operante in ogni enunciato teologico”.²⁷

3. LA RISCOPERTA DELL'ESCATOLOGIA IN AMBITO PROTESTANTE

Questa consapevolezza dell'innesto dell'escatologia nel centro della teologia è entrata in ambito teologico negli ultimi cent'anni attraverso l'approfondimento nell'ambito esegetico protestante a partire dalla preoccupazione di interpretare il modo con cui Gesù ha annunciato l'accadere del Regno di Dio.

28. J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, (1892), tr. it. D'Auria, Napoli, 1993, p. 62. Teologo evangelico (1863 - 1914), divenne professore straordinario di scienza neotestamentaria nel 1890 a Gottinga, ordinario nel 1895 a Marburgo e nel 1908 a Heidelberg. Fu di tendenze conservatrici, e nella critica neotestamentaria fu uno dei principali propugnatori dell'interpretazione escatologica della predicazione di Gesù.

29. J. WEISS, *o.c.*, pp. 175-196.

1. Il primo autore che pone la questione fu Johannes Weiss. Questi in reazione alla teologia liberale, cui rimproverava di aver ridotto il regno di Dio a “una dottrina morale”, colloca Gesù all'interno dell'apocalittica del suo tempo, riconoscendolo portatore di un annuncio sul regno, il cui contenuto è la certezza che Dio ha vinto il male e il mondo è ora nelle sue mani.²⁸

Secondo Weiss, per Gesù l'avvento del Regno è un fatto imminente, che deve accadere subito dopo la sua morte, secondo l'attesa apocalittica del suo tempo.²⁹ Poiché però questo non avviene (“ritardo della parusia”) e la chiesa primitiva

opera una *de*-escatologizzazione del Regno imminente predicato da Gesù. Questa tesi è allargata da A. Schweitzer,³⁰ il quale sostiene una “escatologia conseguente”, ossia che la chiesa primitiva trasforma il messaggio di Gesù sul Regno di Dio (che nella sua ispirazione originaria era connotato apocalitticamente) in “religione di stampo ecclesiastico-sacramentale” che dilata l’imminenza del regno nel perdurare del tempo.

Il merito di questi autori è stato di aver riportato alla luce la questione escatologica. Il loro errore fu di aver interpretato il messaggio di Gesù sulla scia della mentalità apocalittica che ha fallito il suo obiettivo: essa infatti si aspettava la fine della storia, ma la storia dopo Gesù non è finita.

In altre parole, questa scuola protestante non ha saputo riconoscere l’originalità di Gesù rispetto al suo tempo. Mentre il Regno, annunciato da Gesù, segnalava una qualità nuova del tempo caratterizzato dalla signoria di Dio presente nelle pieghe del mondo (come un seme, come un lievito, come una luce ...) *questa scuola lo ha collocato semplicemente nella linea di continuità con l’apocalittica*, cioè come se Gesù assecondando l’ansia del suo tempo di voler prevedere la fine del tempo, intendesse annunciare la fine imminente della storia. *Gesù invece proclamava che il tempo dell’uomo, con la sua presenza nel mondo, aveva assunto una qualità nuova*. In ogni modo, al di là del loro pensiero particolare, questi due autori (J. Weiss e A. Schweitzer) aprirono in epoca moderna il dibattito sull’escatologia.

2. Dal punto di vista scritturistico, una critica a questi autori della “*escatologia conseguente*” (*la fine della storia sta per realizzarsi*) è compiuta da C. H. Dodd.³¹ Egli parla di “*escatologia realizzata o realizzantesi*”; e con questa formula egli intende esprimere l’irrompere di “un’azione inattesa e potente delle ‘forze del mondo a venire’ in questo

30. A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, tr. it. Paideia, Brescia, 1986

31. C.H. DODD, *Le parabole del Regno*, tr. it. Paideia Brescia 1976; J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia, 1973.

32. E. KASEMANN, *Il problema del Gesù storico*, in ID. *Saggi esegetici*, Piemme, Casale M. 1985, 55.

33. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989

34. L'espressione *teologia dialettica, o teologia della crisi* significa che ci si può riferire a Dio solo "dialetticamente", ossia per contrapposizione, riconoscendo l'opposizione che esiste tra Dio e il mondo, in forza dell'abissale alterità che sussiste tra loro. Per questo vanno rigettati tutti i sistemi filosofici immanenti a partire da Hegel fino alla "teologia liberale" (la teologia protestante in voga nel XIX secolo) che ritenevano di poter comprendere l'Assoluto all'interno di categorie umane, sulla base di una presunta accordabilità (o analogia) tra Dio e i nostri schemi mentali. *L'unico modo per parlare di Dio, secondo Barth, consiste nel lasciarlo parlare attraverso le Scritture*. È infatti impossibile approdare a una qualche forma di conoscenza su di Lui per altre vie: Egli è il *Deus absconditus*, che decide di rivelarsi in forma libera e gratuita, ma proprio per questo in una maniera che non si può ridurre a un pensiero umano.

35. K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 289.

mondo: azione assolutamente inedita e irripetibile" che si svolge nella storia di Gesù. Egli cioè vede nei vangeli l'annuncio di un "regno escatologico" come evento già presente nella persona stessa di Gesù. Questa tesi è seguita da J. Jeremias e da E. Kasemann.³² Per l' "escatologia realizzata o in realizzazione", "Gesù non ha predicato la sovranità di Dio già pienamente realizzata, ma – secondo la formula mutuata da E. Haenchen – *ha predicato la sovranità di Dio che, a partire dal presente, sta iniziando a realizzarsi*".

3. Nella famosa seconda edizione del Commento alla Lettera ai Romani (1922),³³ universalmente riconosciuta come il manifesto della "teologia dialettica", K. Barth sostiene che l'*éschaton* non è da concepire come qualcosa che sta alla fine (e quindi accade alla fine del tempo), ma come *evento che trascende tempo e storia*, e per questa sua qualità, che lo differenzia da ciò che accade nel tempo, pervade tutta la storia e la plasma della propria luce trascendente.

Ora questo evento, che è nuovo inizio o "storia originaria" ("*urgeschichte*"), è la Risurrezione di Gesù di Nazareth, la quale è un evento sopra-storico, o trascendente, pur avvenuto nella storia.

Essa *introduce nel mondo il modo nuovo di essere generato dalla dynamis di Dio che fa risorgere il Figlio Incarnato*. L'escatologia, in tal senso, non è ciò che ingenuamente si è portati a pensare essere riservato alla fine del tempo, "come uno spettacolo teatrale, in cui i vivi trasformati e i morti risorti stanno insieme davanti a Dio" in attesa del giudizio. L'*éschaton* è invece la sostanza della vita presente, in quanto pienamente cambiata dall'evento-Cristo, principio e fine della storia. Per questo "*un cristianesimo che non è in tutto e per tutto escatologico non ha niente a che fare con Cristo*".

4. Negli anni Trenta anche R. Bultman (1884-1976) persegue la strada dell'escatologia come trascendenza, sottraendo però futuro all'escatologica e *riducendola al "presente esistenziale"*. Scriverà: "L'evento escatologico non viene compreso nel suo senso autentico quando viene interpretato come evento che mette fine al mondo visibile in una catastrofe cosmica: si tratta invece di un *evento all'interno della storia, che inizia con la comparsa di Gesù, e si prolunga nel corso della storia* – non però con una evoluzione storicamente constatabile -, *ma facendosi ogni volta "evento" nella predicazione e nella fede*. Gesù Cristo è l'evento escatologico non come fatto del passato, ma come *colui che interpella ogni volta qui ed ora nella predicazione*".³⁶

3. Sia la posizione di Barth, sia quella di Bultmann vanno nella direzione corretta di leggere il tempo della storia umana centrata sull'evento di Gesù di Nazareth, tuttavia in ciascuna di esse opera "una riduzione", che rende parziale la loro visione rispetto alla globalità del messaggio rivelato. La debolezza dell'impianto barthiano sta nella *riduzione dell'escatologia alla cristologia*, mentre essa è sì l'evento di Cristo, ma in quanto coinvolge, lavora e trasforma il futuro dell'uomo e della storia umana.

La debolezza del pensiero di Bultmann è di ridurre l'escatologia in chiave presenziale-esistenziale e/o kerigmatica, sottraendole il futuro o meglio *riducendo la tensione escatologica al "presente esistenziale" della comunità cristiana*. Il che significa che l'escatologia si attua là dove la comunità cristiana si coinvolge esistenzialmente decidendosi per Cristo.

5. Contro Bultmann reagisce O. Cullmann (1902-1999),³⁷ il quale riporta l'escatologia all'interno della storia umana nella sua tensione verso il futuro. Egli interpreta l'evento-Gesù come evento che determina la divisione della storia in

36. R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989, 200-201.

37. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965.

38. “La battaglia decisiva di una guerra può aver luogo in una fase relativamente iniziale di questa, e tuttavia le ostilità possono durare ancora a lungo ... la Rivelazione consiste proprio nell’annunciare che l’avvenimento compiutosi sulla croce, seguito dalla risurrezione, rappresenta la battaglia decisiva per la vita”: O. CULLMANN, o. c. 109.

39. W. PANNENBERG, *Rivelazione come storia*, Dehoniane, Bologna, 1969.

40. W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia, 1975, 30.

42. ERNST BLOCH (1885-1977) filosofo marxista. Riacciando ai motivi umanistici del primo Marx ed evidenziando le componenti messianiche del marxismo, pone al centro del pensiero rivoluzionario il “principio speranza” come rifiuto di ogni dialettica limitata alla semplice analisi delle condizioni storiche. Egli prospetta l’idea che l’utopia (o “principio speranza”), sotto forma di visione e di costruzione di ciò che ancora non c’è, abbia una funzione liberatrice dell’uomo. Bloch è del parere che la tendenza costante nell’uomo di trascendere quel che di volta in volta è dato abbia una base reale

due segmenti. A partire dalla Pasqua, il centro del tempo non è più situato nell’avvenire, ma nell’evento storico che già si è compiuto. Eppure, *nonostante che il centro sia già posto al centro della storia, la fine non è ancora giunta*. L’escatologia che deriva da questa visione è ad intonazione storico-salvifica. E di conseguenza l’intera storia della salvezza è un cammino verso l’eternità che dà qualità al tempo. Essa prende sul serio la *tensione tra storia ed eschaton, tra presente (già) e futuro (non ancora)*.

6. L’importanza della “storia” per il riflettere teologico e per l’escatologia è messa al centro della proposta teologica fatta dal cosiddetto “Circolo di Heidelberg” che ha nel testo *Rivelazione come storia*³⁹ del suo teologo iniziatore e più significativo, Wolfhart Pannenberg (1928-2014), lo scritto programmatico.

Per questo orientamento teologico *gli eventi della storia sono lo spazio attraverso cui Dio si manifesta: e poiché essi sono accessibili a tutti, sono il luogo dove Dio “può” essere riconosciuto da tutti indistintamente; anche se solo chi ha la fede può cogliere in essi l’azione e la presenza di Dio*.

La conseguenza, pertanto, è che *se Dio si rivela nella storia, vuol dire che la rivelazione definitiva si avrà con “la fine” della storia*. Pertanto una delle tesi di Pannenberg è che *“la Rivelazione divina non ha luogo all’inizio, ma alla fine della storia di salvezza”*.

Nella storia: tuttavia si è verificato un evento, *l’evento-Cristo, che costituisce la prolessi della fine della storia (o la sua anticipazione)*. Di conseguenza *nella fine del mondo si attuerà a misura cosmica quanto è già avvenuto in Gesù Cristo*. La tesi di Pannenberg è riassumibile in queste parole:

“Tutti i problemi teologici trovano il loro senso solo nel contesto della storia di Dio in relazione con l’umanità e, attraverso questa, con l’intera creazione, verso un futuro

che resta ancora nascosto nelle pieghe del mondo, ma che è già diventato manifesto in Gesù Cristo”.⁴⁰

7. Una ripresa e un allargamento del pensiero di Pannenberg si ritrova nella teologia di Jürgen Moltmann, il quale intrecciando il suo pensiero con la provocante riflessione del *Principio speranza* di Ernst Bloch,⁴¹ elabora una *Teologia della speranza* (1964). Per lui la speranza delinea l’orizzonte globale della fede cristiana:

“Il cristianesimo è escatologia dall’inizio alla fine, e non soltanto in appendice. E’ movimento in avanti e perciò è anche criterio di cambiamento del presente”.⁴²

Egli ritiene che la rivelazione biblica si riassume nel concetto di “promessa”, poiché attorno alla promessa si costruisce il popolo di Israele che raggiunge il suo culmine escatologico nella novità narrata nella storia di Gesù; ma il Nuovo Testamento, a sua volta, non è semplicemente il compimento di quella promessa, ma il suo rilancio come promessa nel futuro della storia e del cosmo. L’evento del Crocifisso-Risorto infatti è anch’esso “promessa” che si proietta verso “il futuro universale del cristiano” (risurrezione dei morti e compimento finale).

“L’escatologia cristiana è nata dall’esperienza di Pasqua ... e si ricollega per il suo contenuto alla persona di Gesù di Nazareth e all’evento della sua risurrezione, e parla del futuro di cui sono gettate le basi nella persona di Gesù e nell’evento della sua risurrezione. L’escatologia cristiana non studia le possibilità generali di futuro della storia; non sviluppa neppure le possibilità generali della natura umana; nel suo nucleo essenziale è cristologia in prospettiva escatologica”.⁴³

Per l’escatologia cristiana dunque nella persona di Gesù di Nazareth e nell’evento della Croce/risurrezione è espresso anche il futuro dell’uomo e del cosmo. E questo futuro non è dedotto dalle possibilità generali di futuro della storia, né dalle attese generali della natura umana, ma dipende unicamente dall’evento carico di futuro che è la risurrezione del Cristo.

nella materia stessa. Rifiuta il concetto di materia proprio del positivismo e attivo anche del materialismo dialettico, per cui la materia sarebbe solo passività inerte, caratterizzata da movimenti meramente meccanici, ai quali sarebbe estraneo qualsiasi dinamismo finalizzatore. La materia è invece ritenuta essere “una potenzialità”, pervasa da un impulso immanente verso la propria realizzazione in forme sempre nuove, cioè verso una meta ancora latente, mai raggiunta prima. Cosicché il mondo viene a configurarsi come un laboratorio di incessanti sperimentazioni e anticipazioni del nuovo: il “principio speranza” attraversa così il mondo e la storia, che attraverso un processo dialettico possono dar luogo alla trasformazione del mondo in effettiva “patria dell’uomo”.

43. J. MOLTMAN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1976, BTC 6, pp. 196-197.

Fino agli anni Cinquanta del XX secolo la manualistica si era solidificata in una trattazione, che si divideva in *novissima hominis* e in *novissima mundi*, ossia la domanda sottesa a questa trattazione era l'interrogazione su quale sarebbe stata la fine dell'uomo e quella del mondo. Era l'impostazione che aveva avuto grande influsso sulla sistemazione medioevale a partire dall'operetta di Giuliano di Toledo, *Prognosticum futuri saeculi*,⁴⁴ che aveva messo a tema le grandi domande sull'esito individuale della vita: Come mai l'uomo muore? Da dove trae origine? Qual è la condizione dell'anima separata dal corpo, prima della risurrezione dei corpi? In che consiste poi la risurrezione in se stessa?

44 Il trattato di GIULIANO DI TOLEDO è stato tradotto in italiano con il titolo: *Il preannuncio del mondo che verrà*, ed. Domenicane, 2012.

1. La ripresa della dimensione cristocentrica dell'escatologia

Nel modo di trattare le cose ultime secondo la manualistica l'*éschaton* cristiano non era principio ermeneutico per comprendere la morte dell'uomo e il finire del mondo. La dottrina delle cose ultime - *De novissimis* - era trattata nelle dogmatiche scolastiche come l'appendice finale della vicenda umana, anche se illuminata dalla fede in Gesù Cristo. La trattazione sui "novissimi" era carica di informazioni sul mondo dell'al di là tanto da far dire a Y. Congar che si trattava di "*una fisica delle cose ultime*": si descrivevano cose e luoghi di dannazione o di beatitudine con una certa fantasia, che era la proiezione dell'aldilà.

Pertanto il rinnovamento dell'escatologia è avvenuto grazie al fatto che i teologi hanno iniziato a riflettere non solo sull'interrogativo circa il destino dopo morte dell'uomo, ma ponendo come *criterio essenziale di riflessione* "*l'escatologico cristiano*", ossia il rapporto che intercorre tra

l'essere-nella-risurrezione con Cristo e il morire dell'uomo.⁴⁵ La tematica che allora ha cominciato a reggere l'escatologia, elaborata in termini cristiani, non poteva più porsi semplicemente nei termini naturalistico-razionali: "Che cosa accade dopo la morte?"; ma nei termini: "Come e a quali condizioni il morire dell'uomo è assunto nel processo ultimativo della risurrezione-in-Cristo"; e quindi è "un finire" che culmina nella novità escatologica definitiva dell'abbraccio in Cristo.

Da questi accenni emerge la caratteristica che è andata imponendosi nel pensare "la fine umana", e cioè *l'assetto escatologico non andava determinato dal morire dell'uomo, ma dalla risurrezione del Signore Gesù. E questa, la risurrezione di Cristo, è la possibilità reale del futuro dell'uomo che vive e muore "in Lui"*.

2. La critica al manuale di Y. Congar

Il primo riferimento bibliografico per il rinnovamento dell'escatologia in ambito cattolico è lo studio sul tema del Purgatorio di Y.-M. Congar, nel quale egli esprime la critica al manuale *De novissimis* concentrandola su questi punti: a) esagerata "cosificazione" dell'escatologia; b) accentuato "fisicismo"; c) riduzione dell'*éschaton* alle "cose ultime"; d) mancanza di uno sfondo storico-salvifico.

"L'ecclesiologia deve ritrovare nel pensiero teologico – scrive Y. M. Congar - il senso essenziale della storia, ciò che rischiarà il mistero della Chiesa, un fermento in tutto l'ordine presente, che non diventerà perfettamente intellegibile se non nel suo concludersi ... E' soprattutto questo "senso escatologico" che è mancato maggiormente nell'ecclesiologia quale è stata fatta dal sec. XVI in poi. Senza sensibilità *per l'escatologia, nei "fini ultimi" si è visto non tanto il fine e il completamento dell'ordine globale, quanto un cumulo di cose che si trovano da qualche parte dietro il sipario della morte e che si possono studiare allo stesso modo delle "cose" di questa terra. Ci si domanda:*

45. G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, Pro manuscripto, Venegono 1979, p. 24.

46. Y.-M. CONGAR, *Le Purgatoire*, AA.VV. *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris, 1956, 279-336.

47. Y.-M. CONGAR, *Rev. Sc.Phil.Theol.* (1949) 463: cit. in H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, p. 43 nota 7.

quid sit ignis purgatorius? Utrum visio Dei sit per speciem? Esattamente come in fisica ci si interroga sulla natura del fuoco o in metafisica sulla conoscenza mediante una species. In breve si è fatta una specie di “fisica” dei fini ultimi. La maggior parte dei trattati di escatologia dei nostri manuali sono di questo tipo”.⁴⁷

2. Decosmologizzazione dei dati escatologici e centratura cristologica in H. U. von Balthasar

48. H.U. VON BALTHASSAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, 33. Balthasar ha trattato più volte il tema dell’escatologia. La forma matura del suo pensiero escatologico si trova in *Teodrammatica, IV. Ultimo atto*, Jaca book, Milano 1986.

49. H.U. VON BALTHASSAR, *I novissimi ... o.c.* 37-38. H.U. VON BALTHASSAR, *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell’uomo e il cristianesimo*, Queriniana (BTC 183), 2017.

Nel 1960 H.U. von Balthasar interveniva con un articolo pubblicato con il titolo *I novissimi nella teologia contemporanea* dove, criticando la teologia *recepta*, istruisce una criteriologia per riaffrontare la tematica escatologica, sulla quale – osserva ironicamente – “le tendine sono ancora abbassate e vi campeggia la scritta: chiuso provvisoriamente a causa di ricostruzione”.⁴⁸

“Lasciamo fuori questione e al di sopra di ogni dubbio quello che la Chiesa ha definito come dogma di fede come, ad esempio, l’universalità della morte come conseguenza del peccato, il giudizio particolare, l’introduzione immediata dell’anima nell’eterna visione beatifica di Dio dopo la espiazione di tutte le pene temporali e dei peccati veniali in purgatorio, oppure lo stato di dannazione eterna, l’inferno, la parusia del Signore alla fine dei tempi, la risurrezione corporale di tutti gli uomini per il giudizio finale. Quello che nell’escatologia appartiene al deposito indiscutibile della fede è fuori discussione. ... Ma si comprende facilmente che quel settore di teologia dove sono raggiunti e valicati i limiti dell’universo spazio-temporale, dove l’uomo nella morte e l’universo nella sua fine si dissolvono dei loro elementi, dove la storia è interrotta e riportata con il suo raccolto nei granai eterni, dove la creatura è giudicata e introdotta in uno stadio definitivo, questo settore deve essere esaminato per stabilire se non sono state introdotte in maniera abusiva delle rappresentazioni sensibili, delle ipotesi scientifiche o altro che potrebbero pur aiutare a raggiungere questa o quella parte di verità, ma che tradiscono ben presto il loro carattere provvisorio. ... Occorre mettere a nudo il messaggio rivelato, nella sua pura integralità, proprio attraverso degli sfrondamenti”.⁴⁹

Due sono i criteri indicati da Balthasar per

rinnovare la teologia escatologica: la *decosmologizzazione* dei dati escatologici, sottraendo i “fini ultimi” al dominio del figurativo; e la *centralizzazione dell’escatologia in Cristo*, concependo i “fini ultimi” in termini cristologici.

1. La teologia cristiana deve sforzarsi di *comprendere l’al di là superando i paradigmi spazio-temporali (sopra/sotto; qui/là; cielo/terra; tempo/eternità) e il linguaggio in cui la figurazione del pensiero umano si sovrappone e/o proietta sulla verità della Rivelazione visioni intra-mondane*, come per esempio la visione della beatitudine del paradiso come una reduplicazione/continuazione della beatitudine terrena.

Tali sfrondamenti hanno il vantaggio di riportare al nucleo essenziale e decisivo della Rivelazione stessa, che si caratterizza nella sua sostanza come rapporto con il Dio che si concede alla creatura e chiede una corrispondenza nell’amore. *La visione antropologica del nostro tempo, centrata sulla “relazione con l’altro”, ha a disposizione paradigmi più adatti nel raccontare il futuro dell’uomo che non l’utilizzo di termini cosmologici.*

“Già padre Lagrange rimarcava a proposito di uno dei testi più belli dell’AT, la conclusione del salmo 73 (“Ma io sono sempre con Te ... cos’altro ho in cielo se non Te ... per me l’incontrarmi con Dio è il mio bene!”). In questo testo non c’è nessuna descrizione dell’inferno o del paradiso. Nello sguardo del salmista c’è solo Dio: egli non vuole che Dio. Essere con Dio, in cielo o sulla terra, questo basta. Nessuna cosmologia! Così noi siamo al centro della fede di Israele”.⁵⁰

Ma non dimentichiamo che nei grandi teologi, come nella stessa Scrittura, quello che è cosmologico è stato simile a un accompagnamento musicale di fondo di un’opera, di cui però il tema principale era: *Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster* (Agostino).⁵¹

50. *Revue Biblique*, 1905, p. 195: cit. in H. U. VON BALTHASAR, *Lineamenti dell’escatologia*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* (Opere XX), Jaca book, 2005, 264-265.

51. cit in art. *Ciel*, DTC II, 2, 2486.

52. H. U. VON BALTHASAR, *Lineamenti dell'escatologia*, o.c. 264; H. U. VON BALTHASAR *I novissimi ...* o.c. 44:

53. A. MINUTELLA, *L'escatologia teologico-trinitaria di H. U. von Balthasar*, Marcianum Press, Venezia 2014. Su questa prospettiva si allinea anche K. RANHER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, p. 434 ss.

54. H. U. VON BALTHASAR, *Lineamenti dell'escatologia*, o.c. 264.

55. cf. O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* Paideia, Brescia, 1967 (orig. 1956).

56. H. U. VON BALTHASAR, *Escatologia nel nostro tempo* (BTC 183), Queriniana, Brescia 2017, p. 10.

57. K. RANHER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 30: "La morte è, per sua natura, il personale autocompimento, la 'propria' morte".

"Dio è la realtà ultima della creatura - ripete Balthasar -. In quanto conquistato è cielo, in quanto perduto è inferno, in quanto ci esamina è giudizio, in quanto ci purifica è purgatorio. Egli è Colui tendendo al quale il finito muore, e in virtù del quale risorge per andare verso di Lui, risuscita in Lui. Lo è però in quanto rivolto al mondo, cioè nel suo Figlio Gesù Cristo, che è la forma rivelata di Dio e quindi il compendio delle cose ultime".⁵²

E' in questa direzione che vanno ripensati e raccontati gli "spazi escatologici", gli *éschata*, i quali descrivono le situazioni antropologiche e i modi definitivi di esistere dell'uomo nella sua relazione con Dio.

2. Come conseguenza di questa prima operazione, scaturisce l'ulteriore *esigenza di concepire i "fini ultimi" in termini cristologico-trinitari*.⁵³ Prima di tutto Balthasar critica la piega teologica assunta in sudditanza del pensiero platonico.

"La soluzione filosofica del problema escatologico - cioè come l'uomo e il mondo, malgrado la morte, possano essere eterni - è stata per eccellenza la dissociazione socratico-platonica dell'uomo in una parte mortale (il corpo) e una parte immortale (l'anima). Già nel termine "l'anima è immortale" si insinua il presupposto che muore solo il corpo e non l'uomo propriamente detto, in quanto la morte divide ciò che è mortale da ciò che è immortale. Ma con questa concezione, la morte perde il suo punto cruciale".⁵⁴

In questo Balthasar si allinea al pensiero moderno che è antiplatonico.⁵⁵ Egli interpreta la morte come radicale sottrazione di vita:

"L'uomo è per sua natura la creatura che termina senza avere, in senso terreno, completato e perfezionato le cose; e questa sua interruzione getta su tutto il suo esserci un senso di inutilità".⁵⁶

Pertanto egli, pensando alla morte come "termine" si distanzia dalle teologie - come quella di Ranher - che parlano della morte come "compimento". La morte è una tragedia, che può essere sanata soltanto dal Dio Creatore e Redentore:

“Nessuna filosofia è in grado di smussare ad un tutto significativo il frammento che la vita terrena in cammino verso la morte rappresenta: ... l'immagine dilacerata può essere ricostituita solo da Dio”.⁵⁸

La speranza si nutre della certezza di fede che *il Dio che ha creato le sue creature dal nulla, non le abbandonerà neanche alla fine nel nulla della morte, perché è un Padre che ha donato il suo Figlio affinché le sue creature “avessero vita”* e riscoprissero il mistero del suo Amore misericordioso.

Già la Rivelazione dell'AT (profeti e salmi) presenta Dio che si fa garante della salvezza dell'uomo nella sua interezza. Salvezza che trova la conferma nella speranza neotestamentaria della risurrezione dell'uomo e del mondo. Perciò l'azione divina di salvezza va intesa come azione sulla creatura, che assume una nuova determinazione: questo *passaggio dalla condizione antica, creaturale e mortale, a quella nuova, trasfigurata nella risurrezione, è assicurato dall'assimilazione del credente alla morte e risurrezione del Figlio di Dio. Non nasce dal basso, cioè dalla natura immortale dell'anima spirituale.*

E di conseguenza, come in Gesù morto e risorto, nel suo “essere abbracciato nella sua umanità dal Padre”, inizia il nuovo mondo e il tempo definitivo della redenzione; e in questo modo il credente, “incorporato a Cristo”, ossia “facendo corpo con Lui”, inizia a partecipare dell'*éschaton*. Secondo l'antropologia paolina “l'incorporazione a Cristo costituisce il fondamento dell'escatologia: il corpo glorioso del Cristo, in quanto primizia della nuova creazione, implica infatti virtualmente [l'attrazione in sé de] il corpo glorioso di tutti i cristiani”.⁶⁰

“Ciò comporta - conclude Balthasar - che si faccia iniziare l'avvenimento della risurrezione dai morti dal centro stesso della storia, dalla risurrezione di Gesù Cristo, in conformità alla più grande tradizione teologica”.⁶¹

58. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana (BTC 61), Brescia 1990, p. 25.

59. L'uso della parola “speranza” nel linguaggio ordinario è inquinata da uno sfondo scettico. Quando uno dice: “Speriamo, mah ...” sottintende: “Mah, chissà! Forse!” con una venatura al negativo senza tuttavia chiudere negativamente. Invece la “speranza cristiana” è “una certezza basata sulla fede in Gesù”: sperare cristianamente è credere che la promessa di Gesù si avvererà non certo nelle modalità volute o desiderate, ma secondo i suoi disegni.

60. cit. A. FEUILLET, in H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi ... o.c.* 48, nota 15.

61. H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi ... o.c.* 48.

62. H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi ...* o.c. 54.

63. H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi ...* o.c. 62. In questa linea interessante G. MARTELET, *L'aldilà ritrovato. Cristologia dei novissimi*, Queriniana, Brescia 1977.

In base a questa dimensione cristologica, Balthasar porta degli esempi di come i dati escatologici possono essere diversamente interpretati. Porta l'esempio del purgatorio che va inteso

“come una dimensione del giudizio, visto come *incontro del peccatore con 'lo sguardo fiammeggiante' e 'i piedi di fuoco' di Cristo* (cf Ap 1, 14; Dan 10, 6). ... Se ci si attiene a questo tema dell'incontro, sarà facile presentare biblicamente *il giudizio come un 'guardarsi negli occhi' tra il peccatore e il Giudice Salvatore*. L'unità indissolubile del giudizio e della redenzione, della giustizia e della misericordia sulla croce, è la garanzia della validità dell'esigenza neotestamentaria posta ai cristiani di aspettare *il giudizio come attuazione della verità della croce e della risurrezione (parusia) in una unità indissolubile di timore e di speranza (fiducia senza ansietà) e di perseverare in questo atteggiamento di attesa attiva, eroica, vigile ed orante della venuta del Signore, come atteggiamento definitivo del cristiano per eccellenza*”.⁶²

“Concludendo, possiamo dire che se i “fini ultimi” saranno concepiti in termini cristologici e, se si va fino in fondo in termini trinitari, si comprenderanno più chiaramente anche il giudizio, il purgatorio, l'inferno ... allora l'escatologia sarà sufficientemente de-cosmologizzata (il che non significa smitizzata), cioè non conterrà più dei rimasugli non elaborati di una filosofia religiosa infra-cristiana e diverrà nel suo oggetto, parte integrante dell'obbedienza personale di fede a Gesù Cristo”.⁶³

3. K. Ranher: la volta antropologica in escatologia

64. K. RANHER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1969, pp. 399-440 (Il saggio in tedesco era uscito nel 1960).

Sempre nel 1960 nel periodo in cui Balthasar formulava la sua riflessione sull'escatologia, anche Karl Ranher interveniva applicando la cosiddetta “svolta antropologica” all'escatologia.⁶⁴ Egli sviluppa una serie di tesi di cui accenniamo solo a qualche spunto particolare che mostra il cambiamento in atto nel concepire l'escatologia.

1. Le affermazioni escatologiche non sono previsioni di quello che accadrà, ma rimandano al compimento di tutto l'uomo che nascostamente è già dato in Gesù Cristo. Perciò “l'escatologia

non è un servizio anticipatore di informazioni circa avvenimenti che si effettueranno nel futuro dell'uomo, ma lo sguardo precursore che va dalla situazione storico-salvifica determinata dall'evento di Cristo fino al suo compimento definitivo".⁶⁵

Le previsioni apocalittiche o sono fantasia o sono di natura gnostica: per distinguere poi le proposizioni apocalittiche da quelle escatologiche, Ranher introduce questo criterio: "Le espressioni radicate nel presente e proiettate nel futuro sono escatologiche; le espressioni provenienti dal futuro e dirette a informare il presente sono apocalittiche".⁶⁶

2. Sulla base di questo principio, Ranher può definire "*l'escatologia è la cristologia nella modalità del compimento*".⁶⁷ Per cui l'escatologia si basa sull'esperienza dell'azione salvifica che Dio ha compiuto in Gesù Cristo, la quale si riverbera sulla condizione del credente in Lui. Pertanto *Cristo stesso, nella sua morte e risurrezione, è "il principio ermeneutico di tutte le asserzioni escatologiche"*.⁶⁸

3. In una escatologia cristiana si può affermare "che il tempo avrà un termine; che avvicinandosi la fine si inasprisce l'antagonismo fra Cristo e il mondo; che la storia nell'insieme finisce con la vittoria definitiva di Dio con la sua grazia; che questo compimento del mondo, in quanto atto imprevedibile del Dio libero, si chiama giudizio di Dio; in quanto è il compimento del singolo si chiama giudizio particolare e in quanto il mondo è semplicemente la somma dei singoli individui viene chiamato giudizio universale; e infine in quanto è il compimento della risurrezione di Cristo si chiama risurrezione della carne e trasfigurazione del mondo".⁶⁹

Questi autori hanno dato un grande impulso al rinnovamento dell'escatologia cattolica, che si rifletterà nei testi del Vaticano II.

65. IBIDEM, p. 419.

66. IBIDEM, p. 425.

67. IBIDEM, p. 419 s.

68. IBIDEM, p. 434.

69. IBIDEM, p. 435 s.

Il rinnovamento dell'escatologia si trova in particolare nella *Gaudium et Spes* e nella *Lumen Gentium*.

1. La costituzione *Gaudium et spes*

In questo testo la dimensione escatologica è ampiamente operante, toccando i temi del futuro dell'uomo, del giudizio, della sua storia e del mondo, e soprattutto mostrando la Chiesa con il compito di sostenere la speranza per il mondo. In particolare risulta *interessante il n. 18*, in cui viene affrontato *il mistero della morte e della vita oltre la morte*, e *il numero 39*, in cui si specificano *i rapporti tra impegno storico e regno escatologico*. E' infatti preoccupazione assai viva del Concilio mostrare che la tensione escatologica della fede non esime dalla responsabilità di contribuire a vivere e lavorare nel mondo.

Gaudium et spes n. 18 e 39

18. In faccia alla morte *l'enigma della condizione umana* raggiunge il culmine. L'uomo non è tormentato solo dalla sofferenza e dalla decadenza progressiva del corpo, ma anche, ed anzi, più ancora, dal *timore di una distruzione definitiva*. Ma l'istinto del cuore lo fa giudicare retamente, quando *aborrisce e respinge l'idea* di una totale rovina e *di un annientamento definitivo* della sua persona. Il germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile com'è alla sola materia, insorge contro la morte.

Tutti i tentativi della tecnica, per quanto utilissimi, non riescono a calmare le *ansietà dell'uomo*: il prolungamento di vita che procura la biologia non può soddisfare quel *desiderio di vita ulteriore, invincibilmente ancorato nel suo cuore*. Se qualsiasi immaginazione vien meno di fronte alla morte, la Chiesa invece, istruita dalla Rivelazione divina, afferma che l'uomo è stato creato da Dio per un fine di felicità oltre i confini delle miserie terrene. Inoltre la fede cristiana insegna che la morte corporale, dalla quale l'uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato, sarà vin-

ta un giorno, quando l'onnipotenza e la misericordia del Salvatore restituiranno all'uomo la salvezza perduta per sua colpa. Dio infatti ha chiamato e chiama l'uomo ad aderire a lui con tutto il suo essere, in una comunione perpetua con la incorruttibile vita divina.

Questa vittoria l'ha conquistata il Cristo risorgendo alla vita, liberando l'uomo dalla morte mediante la sua morte. Pertanto la fede, offrendosi con solidi argomenti a chiunque voglia riflettere, dà una risposta alle sue ansietà circa la sorte futura; e al tempo stesso dà la possibilità di una comunione nel Cristo con i propri cari già strappati dalla morte, dandoci la speranza che essi abbiano già raggiunto la vera vita presso Dio.

39. Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo in che modo sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo però dalla Ri-velazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato in infermità e corruzione rivestirà l'incorruttibilità; resterà la carità coi suoi frutti, e sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà che Dio ha creato appunto per l'uomo.

Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso. Tuttavia *l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente*, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo.

Pertanto, benché si debba accuratamente *distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo*, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio. Ed infatti quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti *i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati*, allorché il Cristo rimetterà al Padre «il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità

e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace”. Qui *sulla terra il regno è già presente, in mistero*; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione.

2. Lumen Gentium, capitolo VII: “Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste”.⁷⁰

70. “In nessun momento di descrizione di questo capitolo VII - commenta G. Philips - si ha l'impressione di trovarsi davanti a un testo aggiunto [...] *L'esposizione dogmatica è seriamente fondata, concepita in modo cristologico e trinitario, arricchito dal pensiero biblico e della Liturgia*, confrontato con la tradizione dell'Oriente e dell'Occidente, elaborato con una preoccupazione storica ed ecumenica”: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, p. 509.

Questo capitolo presenta in modo unitario le linee fondamentali dell'escatologico cristiano, superando felicemente l'impostazione antica. La nota fondamentale è che il testo presenta la Chiesa in cammino verso “il tempo della restaurazione di tutte le cose”, in cui l'uomo e il mondo saranno “ricapitolati in Cristo”. La *dimensione escatologica dunque è situata nel quadro della storia della salvezza ed è vista come speranza che sostiene il pellegrinare della Chiesa nella storia.*

Le caratteristiche di questo testo sono:

a) *l'armonizzazione dell'escatologia individuale con quella universale*: la classica impostazione escatologica che prevedeva riflessioni sistematiche sull'escatologia intermedia (riferita al singolo) e sull'escatologia finale (riferita alla collettività) viene superata in favore di una escatologia in prospettiva storico-universale, in cui *la vicenda del singolo è inserita in quella della Chiesa verso il suo compimento finale in Cristo.*

b) Il Cristo pasquale nella *dynamis* del suo Spirito effuso nel creato rappresenta il criterio ermeneutico della speranza escatologica della Chiesa: *con il Cristo risorto è già stata fissata irrevocabilmente “l'ultima fase dei tempi” e il rinnovamento del mondo.*

c) *L'escatologia intermedia* non viene ridotta all'esito finale del singolo dopo la morte, ma viene presentata come *tempo escatologico tra l'incarnazione e la parusia del Cristo* espresso nelle due fasi della Chiesa pellegrinante e della Chiesa celeste,

tra loro collegate, in quanto vi è una “comunicazione dei beni spirituali”.

d) In continuità con i concili precedenti (Nicea II, Firenze e Trento) vengono *accennate e confermate le affermazioni dogmatiche circa i contenuti essenziali dell'escatologia cristiana*, ripresentandole però e aggiornandole *con il linguaggio del Nuovo Testamento*: l'immediata retribuzione dell'uomo dopo la morte, la purificazione, la possibilità della dannazione e la gloria celeste del paradiso (48-49).

Testo di “Lumen Gentium VII

Natura escatologica della vocazione cristiana

48. La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo *compimento* se non *nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate* (cf Ap 3, 21), e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione (cf Ef 1,10; Col 1,20).

E invero il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cf Gv 12,32 gr.); risorgendo dai morti (cf Rm 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, e per mezzo di lui costituì il suo corpo, che è la Chiesa, quale sacramento universale della salvezza; assiso alla destra del Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa congiungerli più strettamente a sé e renderli partecipi della sua vita gloriosa col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue. Quindi la nuova condizione promessa e sperata è già incominciata con Cristo; l'invio dello Spirito Santo le ha dato il suo slancio e per mezzo di lui essa continua nella Chiesa, nella quale siamo dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine, nella speranza dei beni futuri, l'opera a noi affidata nel mondo dal Padre e attuiamo così la nostra salvezza (cf Fil 2,12).

Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cf 1 Cor 10,11). La rinnovazione del mondo è irrevocabilmente acquisita e in certo modo reale è anticipata in

questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità, anche se imperfetta. Tuttavia, fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (*cf* 2 Pt 3, 13), la Chiesa peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo; essa vive tra le creature, le quali ancora gemono, sono nel travaglio del parto e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (*cf* Rm 8, 19-22).

Congiunti dunque con Cristo nella Chiesa e contrassegnati dallo Spirito Santo “che è il pegno della nostra eredità” (Ef 1,14), con verità siamo chiamati figli di Dio, e lo siamo veramente (*cf* 1 Gv 3, 1), ma non siamo ancora apparsi con Cristo nella gloria (*cf* Col 3, 4), nella quale saremo simili a Dio, perché lo vedremo qual è (*cf* 1 Gv 3,2). Pertanto, “finché abitiamo in questo corpo siamo esuli lontani dal Signore” (2 Cor 5, 6); avendo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente (*cf* Rm 8, 23) e bramiamo di essere con Cristo (*cf* Fil 1, 23). Dalla stessa carità siamo spronati a vivere più intensa-mente per lui, il quale per noi è morto e risuscitato (*cf* 2 Cor 5, 15). E per questo ci sforziamo di essere in tutto graditi al Signore (*cf* 2 Cor 5,9) e indossiamo l'armatura di Dio per potere star saldi contro gli agguati del diavolo e resistergli nel giorno cattivo (*cf* Ef 6, 11-13). Siccome poi non conosciamo il giorno né l'ora, bisogna che, seguendo l'avvertimento del Signore, vegliamo assiduamente, per meritare, finito il corso irripetibile della nostra vita terrena (*cf* Eb 9,27), di entrare con lui al banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati (*cf* Mt 25, 31-46), e non ci venga comandato, come a servi cattivi e pigri (*cf* Mt 25, 26), di andare al fuoco eterno (*cf* Mt 25, 41), nelle tenebre esteriori dove «ci sarà pianto e stridore dei denti” (Mt 22,13 e 25,30). Prima infatti di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo “davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno il salario della sua vita mortale, secondo quel che avrà fatto di bene o di male” (2 Cor 5, 10), e alla fine del mondo “usciranno dalla tomba, chi ha operato il bene a risurrezione di vita, e chi ha operato il male a risurrezione di condanna” (Gv 5, 29, *cf* Mt 25, 46). Stimando quindi che “le sofferenze del tempo presente non sono adeguate alla gloria futura che si dovrà manifestare in noi” (Rm 8, 18; *cf* 2 Tm 2, 11-12), forti nella fede aspettiamo «la beata speranza e la manifestazione gloriosa del nostro grande Iddio e Salvatore Gesù Cristo” (Tt 2, 13) “il quale trasformerà allora il nostro misero corpo, rendendolo conforme al suo

corpo glorioso” (Fil 3, 21), e verrà «per essere glorificato nei suoi santi e ammirato in tutti quelli che avranno creduto”.

La Chiesa celeste e la Chiesa peregrinante

49. Fino a che dunque il Signore non verrà nella sua gloria, accompagnato da tutti i suoi angeli (cf Mt 25,31) e, distrutta la morte, non gli saranno sottomesse tutte le cose (cf 1 Cor 15, 26-27), *alcuni dei suoi discepoli sono pellegrini sulla terra, altri, compiuta questa vita, si purificano ancora, altri infine godono della gloria contemplando “chiaramente Dio uno e trino, qual è”*. Tutti però, sebbene in grado e modo diverso, comunichiamo nella stessa carità verso Dio e verso il prossimo e cantiamo al nostro Dio lo stesso inno di gloria. Tutti infatti quelli che sono di Cristo, avendo lo Spirito Santo, formano una sola Chiesa e sono tra loro uniti in lui (cf Ef 4,16). *L'unione quindi di quelli che sono ancora in cammino coi fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata; anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dallo scambio dei beni spirituali*. A causa infatti della loro più intima unione con Cristo, gli abitanti del cielo rinsaldano tutta la Chiesa nella santità, nobilitano il culto che essa rende a Dio qui in terra e in molteplici maniere contribuiscono ad una più ampia edificazione (cf 1 Cor 12, 12-27). Ammessi nella patria e presenti al Signore (cf 2 Cor 5, 8), per mezzo di lui, con lui e in lui non cessano di intercedere per noi presso il Padre offrendo i meriti acquistati in terra mediante Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini (cf 1 Tm 2, 5), servendo al Signore in ogni cosa e dando compimento nella loro carne a ciò che manca alle tribolazioni di Cristo a vantaggio del suo corpo che è la Chiesa (cf Col 1, 24). La nostra debolezza quindi è molto aiutata dalla loro fraterna sollecitudine.

50. La Chiesa di coloro che camminano sulla terra, riconoscendo benissimo questa *comunione di tutto il corpo mistico di Gesù Cristo*, fino dai primi tempi della religione cristiana coltivò con grande pietà la memoria dei defunti e, “*poiché santo e salutare è il pensiero di pregare per i defunti perché siano assolti dai peccati*”, ha offerto per loro anche suffragi. Che gli apostoli e i martiri di Cristo, i quali con l'effusione del loro sangue diedero la suprema testimonianza della fede e della carità, siano con noi strettamente uniti in Cristo, la Chiesa lo ha sempre creduto; li ha venerati con particolare affetto insieme con

la beata vergine Maria e i santi angeli e ha piamente implorato il soccorso della loro intercessione. ...

La nostra unione poi con la Chiesa celeste si attua in maniera nobilissima, poiché specialmente nella sacra liturgia, nella quale la virtù dello Spirito Santo agisce su di noi mediante i segni sacramentali ... glorifichiamo Dio uno in tre Persone Perciò *quando celebriamo il sacrificio eucaristico, ci uniamo in sommo grado al culto della Chiesa celeste, comunicando con essa* e venerando la memoria soprattutto della gloriosa sempre vergine Maria, del beato Giuseppe, dei beati apostoli e martiri e di tutti i santi.

51. ...Tutti quanti infatti, noi che siamo figli di Dio e costituiamo in Cristo una sola famiglia (cf Eb 3), mentre comunichiamo tra noi nella mutua carità e nell'unica lode della Trinità santissima, rispondiamo all'intima vocazione della Chiesa e pregustando partecipiamo alla liturgia della gloria perfetta. Poiché *quando Cristo apparirà e vi sarà la gloriosa risurrezione dei morti, lo splendore di Dio illuminerà la città celeste e la sua lucerna sarà l'Agnello* (cf Ap 21,24). Allora tutta la Chiesa dei santi con somma felicità di amore adorerà Dio e "l'Agnello che è stato ucciso" (Ap 5,12), proclamando a una voce: A colui che siede sul trono e all'Agnello, benedizione onore, gloria e dominio per tutti i secoli dei secoli" (Ap 5,13-14).

6. SINTESI TRA ANTICHI E NUOVI ORIENTAMENTI IN ESCATOLOGIA

La svolta nella considerazione dell'escatologia che abbiamo documentato porta con sé la messa in evidenza di alcuni limiti della trattazione tradizionale, che in larga parte è ancora operante nel sentimento religioso del popolo cristiano.

1. I limiti della concezione tradizionale

In termini generali limiti nel pensiero tradizionale erano:

1. La dimenticanza della tensione escatologica della fede cristiana;
2. La riduzione del problema escatologico alla considerazione del dopo-morte individuale, mettendo in penombra l'esito universale della storia

incentrata sulla “predestinazione” in Cristo; e per di più con una trattazione registrata sulla preoccupazione morale (paura del giudizio e terrore dell’inferno con le sue pene; esaltazione del premio per le opere buone compiute da ciascuno);

3. la mancanza di senso storico e una concezione dualistica aldi-qua/aldilà, corpo/anima; cielo/terra.

4. la lettura inadeguata dei testi biblici, senza tenere sufficiente conto dei generi letterari apocalittici e la distinzione tra “immagine significante” e “realtà significata”;

5. la frammentazione delle realtà escatologiche, senza riconoscere che principio ermeneutico è l’éschaton-Cristo;

6. la confusione, per quanto riguarda il giudizio finale e il destino ultimo, tra “conoscibile” (ciò che si può conoscere) e “sperabile” (ciò che si può sperare), perché le realtà escatologiche non sono sapute, ma sono sperate in forza delle fede nella Rivelazione cristologica.

2. Nuovi orientamenti

Nello stesso tempo il rinnovamento dell’escatologia implica l’assunzione di nuovi orientamenti, che alimentino un linguaggio meno ingenuo, sia nella predicazione, sia nella teologia riguardo agli interrogativi sul destino ultimo della creazione. Questi nuovi orientamenti possiamo riassumerli:

1. la prospettiva di una dinamica escatologica generale e pervasiva, che attraversi il narrare l’esistenza cristiana e il riflettere teologico. Si tratta di avere e comunicare una visione organica e unitaria di tutta l’escatologia con due accentuazioni:

- l’accentuazione del cristocentrismo: “L’éschaton è il Cristo, principio interpretativo di tutte le asserzioni escatologiche” (cf K. Rahner);

- Rilettura e interpretazione dell'escatologia in chiave trinitaria ("Dio, comunione d'amore, è il 'nostro luogo' dopo questa vita ed il 'fine ultimo' della creatura: "Egli è il cielo per chi lo raggiunge, l'inferno per chi lo perde, il giudizio quando ciascuno ne incontrerà lo sguardo, il purgatorio quando il suo amore, nell'abbraccio purificatore, brucerà le scorie del nostro peccato" (cf Balthasar-Martélet). Tutto ciò comporta un'armonizzazione dell'escatologia cristiana all'interno della Cristologia e della Trinitaria.

2. Un'adeguata ermeneutica delle fonti bibliche e delle affermazioni dogmatiche, rivalutando il linguaggio simbolico nella sua capacità espressiva. A questo riguardo va superata una concezione debole del simbolo, considerato sovente (in epoca di empirismo e utilitarismo, qual è la nostra) come "irreale"; al contrario, in ambito antropologico e nella realtà soprannaturale, il simbolo è un mezzo espressivo che tende a svelare la realtà stessa (cf la struttura sacramentale dei misteri della salvezza).

L'immagine non va confusa con il suo significato, ma lo rende visibile (*es.* immagine del fuoco e la purificazione che indica). L'immagine e la metafora sono dialetticamente protese ad esprimere la realtà soprannaturale e divina, altrimenti inafferrabile dal concetto umano. Le immagini non sono solo rappresentazioni irreali, ma esprimono la realtà diversamente dal linguaggio logico ed empirico. Si tratta allora di superare eventuali modalità espressive di tipo fisicista e "cosista" delle realtà ultime

3. Nello stesso tempo, si tratta di superare anche una scissione e divaricazione tra "presente intramondano" e "futuro trascendente": essi in realtà sono le due facce della stessa realtà: come in un seme già è contenuta la pianta che sarà, così noi, nel nostro presente, decidiamo e costruiamo il nostro futuro. Il presente, che stabilisce una re-

lazione con Dio, non è solo principio ermeneutico per interpretare le aspettative del futuro, ma anche principio che collega il futuro di questa terra con l'*éschaton* trascendente.

Non “sappiamo” nulla degli ultimi avvenimenti trascendenti, tranne il fatto che essi hanno già un anticipo nella relazione che il Dio dell'alleanza ha stabilito con l'uomo Gesù Cristo “primogenito di una moltitudine di fratelli” (Rom 8, 29). Perciò guardando all'evento-Cristo ci si dischiude già il destino ultimo di ogni uomo. Ogni uomo assumerà la forma umana, crocifissa e risorta, dell'Uomo Gesù, cioè la figura dell'amore crocifisso e risorto che sa dare la propria vita perché ogni altro possa entrare nella vita della comunione trinitaria.

Capitolo quinto
LA PARUSIA DEL SIGNORE

La conoscenza dell'escatologia cristiana è "un sapere teologico" che non scaturisce dal pensiero/linguaggio speculativo razionale riguardo il futuro definitivo dell'uomo, della sua storia e del mondo, ma riceve la sua conoscenza dalla rivelazione cristologica. Pertanto la conoscenza degli *éschata* è possibile in relazione a quanto è accaduto concretamente nell'evento di Gesù Cristo.

1. "Tutte le asserzioni escatologiche, condotte sul terreno della fede, trovano il loro contenuto ed hanno la loro misura in Cristo, l'ἔσχατος". C. SCHUTZ, *Il fondamento cristologico dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LOHRER, *Mysterium salutis*, 11, Queriniana, Brescia 1978, p. 141.

1. NELL'ÉSCHATON DI GESÙ IL DESTINO DELL'UOMO
E DEL MONDO

Là dove nell'esperienza dell'uomo risuona il rintocco della morte e della fine, *non si trova il Nulla, ma l'Amore del Crocifisso Risorto, nel quale è riflesso l'Amore trinitario di Dio*, il quale si è consegnato nella vicenda umana di morte e risurrezione del Figlio a favore dell'uomo. Questo è il centro della fede escatologica cristiana.

1. L'éschaton nella croce/morte di Gesù

L'evento escatologico dell'Amore trinitario, in maniera scandalosa per la mente umana, passa attraverso la contraddizione della croce di Gesù, la quale mette in evidenza la contraddizione di tutto il male e l'ingiustizia penetrati nella creazione con il peccato. Porta così allo scoperto e denuncia ogni forma di menzogna ed ogni esperienza di ingiustizia ed iniquità, che contraddicono, deformandolo, il Disegno originario di Dio sulla creatura e sul creato.

Simile denuncia però non è semplicemente verbale, è piuttosto la denuncia che scaturisce

2. “Dio stesso in Gesù si umilia e prende su di sé la morte eterna dei senza Dio e degli abbandonati da Dio, così che tutti gli empi e abbandonati ora possano sperimentare la comunione con Lui”: J. MOLTSMANN, *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1975, p. 324.

Simile è la riflessione di Albert Camus: “Cristo è venuto a risolvere due principali problemi: il male e la morte che sono appunto i due problemi degli uomini in rivolta [in rivolta verso Dio: perché non intervieni, o Dio, di fronte al male del mondo? Voltaire diceva che l’unica risposta a questa domanda è che Dio non esiste]. La sua soluzione è consistita nell’assumerli in sé. Anche il dio-uomo soffre, con pazienza. Né male, né morte gli sono più assolutamente imputabili, poiché è egli stesso è straziato e muore. La notte del Golgota ha tanta importanza nella storia degli uomini perché in quelle tenebre la divinità, abbandonando ostensibilmente i suoi privilegi tradizionali, ha vissuto fino in fondo, disperazione compresa, l’angoscia della morte. ... Per essere uomo dio deve disperare!”: A. CAMUS, *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, pp. 41-42.

dall’evento pasquale della Verità Crocifissa. Tale denuncia dunque non è solo detta o pronunciata, ma assunta nella carne umana del Figlio che si è inabissato “nel nulla” (κένωσις cf Fil 2,7) fino alla più profonda estraneità e lontananza, in cui l’uomo riesce a rintanarsi fuggendo da Dio e rifiutando la sua struttura creaturale per autocostituirsi illusoriamente signore di se stesso.

In questo modo Gesù Cristo sperimenta nella sua persona di Figlio di Dio fatto uomo non solo la sofferenza dell’innocente e nemmeno soltanto il fallimento dell’annuncio della bontà del Padre da lui proclamato, ma accetta di scendere sino a toccare nella sua carne che cosa significhi “essere abbandonato” dal Padre. Nella Croce, perciò, tutto ciò che l’umano ha potuto compiere di male nella sua storia è già come anticipato in un abbraccio che non pone limiti: un abbraccio amoroso che, in forza dell’amore filiale di cui è espressione, “brucia” tutto il male della storia umana.²

2. L’éschaton nella risurrezione/ascensione di Gesù

La morte umiliata di Gesù, in quanto vissuta per amore, è una morte a cui il Padre risponde amando quel Figlio e donandogli la gloria della risurrezione. Questa è la lettura scritturale dell’evento escatologico avvenuto in Gesù.

“Dio (il Padre) ha costituito Cristo e Signore quel Gesù che voi avete croci-fisso” (At 2, 36).

Nella risurrezione di Gesù è dunque reso manifesto il vero volto del Crocifisso: egli è il Figlio amato, immagine autentica di ogni figlio così come avrebbero dovuto essere tutte le creature uscite dalle mani di Dio, un figlio obbediente che il Padre abbraccia a sé nella gloria.

Il Padre che, nella potenza dello Spirito Santo, risuscita il Figlio rende “definitivo” tutto quanto Gesù di Nazareth ha annunciato e compiuto nella

sua azione terrena. La risurrezione dunque inaugura la condizione definitiva della storia di ogni uomo, essendo posto come punto germinale - là dove tutto sembra sfacelo e fallimento - il suo Figlio amato:

“Dall’aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce. Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: “Gesù Cristo è Signore!”, a gloria di Dio Padre” (Fil 2, 7-11).

Grazie alla risurrezione si opera pertanto una svolta nel mondo, poiché da quel momento la direzione della storia umana - nonostante venga continuamente attraversata dalle forze del male, segnata dalle violenze, dagli egoismi, dalle sofferenze individuali e collettive - è orientata verso un futuro di salvezza.

Questo è il cuore della speranza cristiana, la quale non è una scommessa basata sull’ottimismo di un progresso costruito con lo sforzo umano verso ideali di felicità, libertà e verità, ma trova il suo fondamento nella storia di Gesù e nella grazia del suo Spirito che da Lui promana.

Il futuro promesso per ogni uomo si è già manifestato nella sua risurrezione, e così l’attesa dei credenti si concentra su di Lui. Essi sperano in una storia che prenderà la piega secondo la modalità di Gesù Cristo. Un futuro che è simile al suo, in cui l’uomo parteciperà a quella Comunione trinitaria dove Dio sarà “tutto in tutti” (1 Cor 15, 28), in uno scambio gioioso di affetti e reciproco riconoscimento per il dono ricevuto di essere una sola famiglia nel Dio uni-trino.

2. IL CRISTO GLORIOSO E IL TEMPO UMANO

Il tempo umano, visto dal punto di vista della razionalità empirica, è ciò che consuma la crea-

: “GESÙ CRISTO È LO STESSO, IERI E OGGI E PER SEMPRE” (EB 13, 8)

3. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965², p. 738.

zione. Tutto si ricade su di sé e viene travolto dal tempo. E' l'esperienza comune, che porta con sé la tendenza nichilista di abbandonarsi allo scetticismo sul futuro. La vita umana, da questo punto di vista, è "una passione inutile" - diceva Sartre³ - riassumendo in una sola parola tutto l'orientamento nichilista del tempo della secolarizzazione.

A questa tendenza reagisce la fede, nella quale invece si annuncia che nella storia vi è un punto sintetico, dove tutta la negatività umana viene assunta e illuminata. "Assunta", perché il Logos di Dio, in forza del quale è stato creato l'Universo, diventa carne che si lascia distruggere dalla morte; ma anche "carne illuminata dalla Risurrezione", poiché la morte in Lui è vinta:

"Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglio-ne?" (1Cor 15, 55).

Questa speranza della fede cristologica è raccolta nella narrazione testimoniale della Scrittura, che ha bisogno di essere ascoltata.

La coscienza di fede ecclesiale, quale emerge dai testi neotestamentari, è certa di una Presenza, quella del Risorto, che pervade la storia dell'uomo singolo e del mondo intero.⁴

Gesù Cristo dunque *non è un Assente da attendere, ma un Presente che si va manifestando nel tempo e riempie della sua gloria l'universo*. Il primo dato che emerge dalla Rivelazione, dunque, è la superiorità di Cristo sul tempo. Egli pervade il tempo, poiché è il Risorto perennemente presente al mondo, riconosciuto e celebrato dalla Chiesa per tutti gli uomini, anche per i non credenti.

Nel libro dell'Apocalisse vi è un'insistenza nel descrivere questa eccedenza di Gesù rispetto al tempo: "Io sono l'Alfa e l'Omega, Colui che è, che era e che viene" (Ap 1, 8; 2,6; 22, 13). La fede riconosce in Gesù Cristo il punto iniziale di questo mondo e la sua fine. Egli lo avvolge - e lo

penetra – essendo alla sorgente e alla conclusione ultima della sua esistenza. Egli è l'Alpha e l'Omega, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto entro le quali stanno tutte le altre lettere e con le quali è scritta tutta la storia umana. *Gesù dunque all'interno della storia umana è il principio del tempo nuovo.*⁴

Il Gesù glorificato di cui si parla qui non è però un essere mitico, elaborato dal pensiero teorico e dalle attese psicologiche dell'animo umano, ma è il concreto Gesù di Nazareth che ha attraversato la storia e – per così dire – se ne è contaminato, lasciandosi toccare dalla fragilità della finitudine e dalla degenerazione del peccato umano.

Ora proprio quell'uomo Gesù, passando attraverso la storia peccaminosa dell'uomo con la sua morte-risurrezione-ascensione, pone dentro al mondo quella dimensione di trascendenza/eternità che ne costituisce la nuova dimensione interiore: "Gesù Cristo è lo stesso, ieri e oggi e per sempre" (Eb 13, 8). E grazie a questa dimensione, trascendente il tempo e pure immanentizzata nella storia, Egli avvolge il cosmo intero ed ogni creatura.

1. Gesù è il primo, il risorto dai morti

San Paolo esprime la *primordialità di Gesù* con queste parole: "C'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale tutto esiste e anche noi per mezzo di lui" (1 Cor 8, 6). Nel NT c'è la coscienza di fede che l'universo è pensato da Dio come un grande organismo vivente, il cui capo è Cristo: "il capo del corpo (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος)", suo "principio (ἀρχή)", suo "primeggiante (ἱπποκρυβέν)" (Col 1, 18). Insomma per la coscienza di fede della Chiesa primitiva *Gesù è il mistero sorgivo del mondo.*

4. "Così parla il Primo e l'Ultimo, che era morto ed è tornato alla vita." (Ap 2, 8). Travalica i limiti del tempo: "Io sono il Primo e l'Ultimo e il Vivente: Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi" (Ap 1, 17-18).

5. Rom 8, 29: “Quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche *predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo*, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli”.

Ef 1, 4-5: “In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati nell'amore, *predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo*”.

2 Ts 2, 13-14: “Dio vi ha scelti come primizia per la salvezza, attraverso l'opera santificatrice dello Spirito e la fede nella verità, chiamandovi a questo con il nostro Vangelo, per il possesso della gloria del Signore nostro Gesù Cristo”.

6. Rom 8, 18-23: “L'ardente aspettativa (*ἀποκαταδοκία*) della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione (*ἀποκάλυψιν*) dei figli di Dio ... nutre la speranza di essere essa stessa liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo”.

Particolare significato ha la parola greca: ἀπο-κατα-δοκία: l'avverbio ἀπὸ indica la “distanza da ...”, quindi ciò che sta in lontananza; il sostantivo κάρα è il termine per dire “testa,

La *creazione* sgorga dal nulla e viene ad esistere avendo in sé l'immagine del Figlio eternamente generato (Rom 8,29). Perciò è *come già “impastata” e “come magnetizzata” dal rapporto con Gesù il Cristo*: Lui, il Primo, il Principio generatore del tutto, il Logos incarnato che dà senso a tutto. Ora questa “*pre-destinazione*” in Cristo trova il suo punto di massima rilevanza storica nella morte-risurrezione di Gesù, poiché in essa Egli obbedisce al Padre che gli chiede di immergersi nel punto più debole e infimo della creazione, nel regno della nullificazione della morte, per stringersi ad ogni uomo e a tutta la realtà creata che ne è soggetta e, in forza dell'energia dell'amore illimitato di cui è costituito, rigenerarla al suo destino rendendola partecipe della figliolanza divina. (cf Rom 8, 23).

Questo è il disegno di Dio:

“Per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo gli uomini hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della natura divina (Ef 2, 18; 2 Pt 1,4).

Con la rivelazione di questo mistero

“il Dio invisibile per la ricchezza del suo amore s'intrattiene con gli uomini come ad amici per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé” (DV, 2).

In Gesù crocifisso-risorto il mondo viene a conoscere il suo centro attrattivo e propulsivo. Lo ritrova, perché lo aveva smarrito con il peccato. E da esso trae la sua energia vitale, che s'irradia su tutta la creazione. Il Signore risorto si trova così alla radice stessa di ogni esistenza creata e perciò la illumina di quell'amore che Egli ha manifestato nella sua morte-risurrezione. Qui la creazione intera trova la sua spiegazione ed il suo senso, anelando con la vibrazione del desiderio:

2. Gesù è l'Ultimo

Gesù non è solo il Primo, è anche l'Ultimo: il risolutore della storia e il punto d'arrivo dell'e-

sistenza creata, l'ultima sponda di tutto il movimento della storia umana.⁷

Gesù dunque è anche il compimento e la fine di tutto. Con la sua venuta tutto si conclude. “Lo inviò per ultimo (ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον)” (Mc 12, 6), dice significativamente la parabola dei vignaioli, nella quale è raffigurato in poche immagini tutta la storia dell'iniziativa divina verso l'uomo (Mc 12, 1-12). Con la sua presenza nel mondo cala il sipario sulle realtà provvisorie del mondo e s'instaura la realtà ultima e definitiva. Soltanto innestandosi in Lui, si partecipa di questa novità della storia⁷:

“Se uno è in Cristo è una creatura nuova: il mondo vecchio è passato, ecco tutto si è fatto nuovo” (2 Cor 5, 17).

Per questo i giorni che sono cominciati con Lui sono anche “gli ultimi”, i definitivi (Eb 1, 2) e, con la sua missione e il suo inserimento nella nostra vicenda umana, il tempo è giunto al suo culmine (Gal 4, 4).⁹ La vita eterna si è già accesa quaggiù, poiché già è inaugurato il Regno di Dio.

Tuttavia, poiché ogni creatura è chiamata a partecipare alla realizzazione di questa realtà definitiva, che già è in atto, essa si svolge nel prolungamento che *arriva ad abbracciare tutto lo svolgimento di ogni vicenda umana fino al momento della sua conclusione finale.*

Se la risurrezione di Gesù è il principio genetico che definisce tutta la storia, c'è anche il suo riverbero nel Corpo misterioso di Cristo che va costituendosi nella storia della Chiesa. Solo quando questo si sarà compiuto allora sarà “la fine della fine”. E questo è ciò che comunemente chiamiamo la fine del mondo.

Ma questa “fine della fine” non sarà l'ultimo decadimento della storia *per estenuazione* come avviene delle realtà o condizioni materiali dell'Universo (legge dell'entropia o secondo principio

sommità”: indica quindi ciò che sta in alto, un vertice; *δοκία* da *δοκέω* che significa: “stimo, penso, immagino, spero”. Per cui questa parola composta indica il senso di una lontananza che genera tensione verso un vertice. Così la parola greca giustamente esprime questa tensione e viene tradotta “ardente aspettativa”.

7. “E Colui che sedeva sul trono disse: “Ecco io faccio nuove tutte le cose!”, e soggiunse: “Scrivi perché queste parole sono certe e veraci. Ecco sono com-piute! Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio (ἡ ἀρχή) e la Fine (τὸ τέλος)” (Ap 21, 6).

Scrive Tertulliano: “Dio ha deciso ... di ricapitolare in Cristo, sia le cose che sono nei cieli, sia quelle che sono sopra la terra. Così il Signore prese su se stesso *le due lettere della Grecia*, la prima e l'ultima, quali figura dell'inizio e della fine che si incontrano in lui, affinché, *come l'alfa scorre fino all'omega, e di nuovo l'omega si contrae fino a tornare all'alfa, così egli mostrasse che in Lui, in Cristo, vi era lo scorrere dell'inizio alla fine*, e il ritornare della fine all'inizio affinché tutta la disposizione divina (*οἰκονομία*), concentrandosi in Colui per mezzo del quale era cominciata (s'intende per mezzo del Verbo di Dio che si è fatto carne) finisse allo stesso modo in cui era cominciata” (TERTULLIANO, *De monogamia*, 5, 2-3).

8. Gv 15,,1-6: “Io sono la vite vera e il Padre mio è l'agricoltore. Ogni tralcio che in me non porta frutto,

lo taglia, e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto. ... Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me. ... Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e secca; poi lo raccolgono, lo gettano nel fuoco e lo bruciano”.

9. Gal, 4, 4-6: “Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l’adozione a figli. E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: “Abbà! Padre!”. Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio.

10. La *morte termica* (o morte entropica) è lo stato finale che l’universo raggiungerà - se vivrà per un tempo sufficientemente lungo -, nel quale tutta l’energia sarà uniformemente distribuita e non saranno più possibili processi energetici (inclusa la vita). In altre parole è il possibile stato finale dell’universo in cui non vi è più energia libera per compiere lavoro.

11. G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca book, Milano 1984, pp. 26-27.

della termodinamica ¹⁰⁾, ma sarà *l’esplosione della Verità ultima riguardo al mondo. Sarà la manifestazione di Cristo*. La parusia sarà dunque “il segno” di questa conclusione visibile della storia, la quale si esaurirà appunto “*quando apparirà il segno* (τὸ σημεῖον) *del Figlio dell’uomo*” (Mt 24, 30).

In quel momento il Risorto finalmente sarà manifestato a tutti - e non solo a testimoni preordinati (At 10, 41) - ed esprimerà lo stato definitivo dell’universo. Egli sarà allora riconosciuto da tutti per quello che è: come “il Primo” da cui prende inizio l’avventura di ogni esistenza creata, e come “l’Ultimo”, destinazione finale, oltre la quale neppure l’affannosa e instancabile e sempre insoddisfatta ricerca umana non potrà più andare.

3. L’EVENTO DELLA PARUSIA

Nella Rivelazione troviamo un altro titolo dato a Gesù: ὁ ἐρχόμενος (Ap 1,8), il Veniente, colui che verrà o meglio colui che sta per venire. A differenza dei miti per i quali la fine della storia è sempre determinata da forze impersonali, *nell’escatologia cristiana gli ultimi eventi hanno un protagonista*. Il mondo non avrà termine per l’azione di forze oscure che travolgeranno l’intrico di ingiustizie e sofferenze generate dalla libertà umana, ma per la venuta di *Uno che, aprendo i sigilli del libro della storia, chiarirà e mostrerà il senso di tutta la realtà*.

Vidi, in mezzo al trono, circondato dai quattro esseri viventi e dagli anziani, un Agnello, in piedi, come immolato; ... Giunse e prese il libro dalla destra di Colui che sedeva sul trono. E quando l’ebbe preso, i quattro esseri viventi e i ventiquattro anziani si prostrarono davanti all’Agnello, ... cantavano un canto nuovo: “Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e hai fatto di loro, per il nostro Dio, un regno e sacerdoti, e regneranno sopra la terra”. E vidi, e udii voci di molti angeli ... e dicevano a gran voce:

“L’Agnello, che è stato immolato, è degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione” (Ap 5, 9-11).

1. Il manifestarsi definitivo del Signore nella gloria viene chiamato dal NT con il termine “parusia”, che indica (dal vb. *παρεμι*, *ad-sum*, sono presente) la situazione di “essere presente” o “la venuta” di qualcuno. E’ un termine tratto dal mondo ellenistico per indicare l’accoglienza festosa di un re o un comandante dopo una guerra. Gli autori neotestamentari, pur usando questo termine che ha ascendenze extra-bibliche, lo interpretano con le categorie mentali dell’AT quali sono le “epifanie” o “teofanie” o il “giorno di Jahvé”, servendosi del rispettivo genere letterario.

2. Nei Sinottici il termine “parusia”¹³ si trova solo in Mt quattro volte e tutte nel discorso apocalittico (Mt 24, 3. 27. 37. 39). Il parallelo lucano di Mt 24 fa vedere quali sono i termini equivalenti nel contesto giudaico: là dove Matteo parla di “parusia”, Luca parla di “Figlio dell’Uomo nel suo giorno” (Lc 17, 24) oppure “dei giorni del Figlio dell’Uomo” (Lc 17, 26). Dunque il termine “parusia”, tratto dall’ambiente ellenistico, rimanda come sottofondo all’ambiente giudaico, ove si parla più tradizionalmente di “giorno del Signore” o della “venuta del Figlio dell’Uomo”. Il termine si trova ancora sei volte nella Lettera ai Tessalonicesi (1 Ts 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Ts 2,1.8) e una volta in 1 Cor 15, 23. Altrove, lo si incontra in 1 Gv 2, 28; 2 Pt 1, 16; 3, 4. 12; Gc 5, 7. Curiosamente il termine “parusia” non viene utilizzato nel libro dell’Apocalisse, dove pure la manifestazione gloriosa del Cristo vittorioso sulle potenze del Male è il tema principale.

3. Al di là del linguaggio, la fede dei cristiani è comunque questa: essi attendono il manifestarsi finale di Gesù Cristo che, dopo aver vinto l’avversario, “il principe di questo mondo” (Gv 16, 11),

12. G. GIBERTI, *Parusia*, in *Nuovo Dizionario Teologico*, Paoline, Milano, pp. 1121-1131.

13. Per indicare la parusia del Signore glorioso, nel NT vi sono anche altri termini: *ἐπιφάνια* - epifania (nelle Lettere Pastorali), rivelazione - *ἀποκαλύψις* (1 Pietro 4, 13). In Eb 9,28 si parla di “rendersi visibile per la seconda volta” (*ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται*). Di tutti questi termini quello che quantitativamente è maggiormente presente è *parusia*, che la Vulgata traduce *adventus*.

segnerà il definitivo compimento del Regno di Dio: “Forti nella fede aspettiamo la beata speranza e la manifestazione gloriosa del nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo” (Tito 2, 13), “il quale trasformerà il nostro misero corpo, rendendolo conforme al suo corpo glorioso (ὁς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ)” (Fil 3, 21), e verrà così “per essere glorificato nei suoi santi e ammirato in tutti quelli che avranno creduto” (2 Ts 1, 10).

La venuta gloriosa del Cristo porterà la radicale vittoria finale sulla morte, la risurrezione dei morti, la trasformazione del mondo; e stabilirà l'uomo, la sua storia e il suo mondo, in una relazione definitiva con il Signore risorto (“l'essere in Cristo”). Tale definitività già data nella personale risurrezione di Gesù da morte si compirà nella piena configurazione di tutto quanto esiste al Cristo e nella trasfigurazione di tutta la creazione nello splendore della gloria divina.

14. H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico-teologico fondamentale e sistematico*, Queriniana BTC, Brescia 1999, 374.

“Tutto il mondo incontrerà senza veli quel Gesù Cristo che può già adesso velatamente incontrare. E con lui – portatore della vicinanza illimitatamente buona di Dio – verrà definitivamente e diventerà manifesto a tutto il mondo il regno di Dio giunto a perfezione. La “parusia del Signore” ... è la manife-stazione del regno di Dio annunciato e nello stesso tempo impersonato da Gesù, manifestazione che tutto trasfigurerà”.¹⁴

Tradotto in termini esistenziali, per il credente la parusia è lo svelamento di quanto già egli sperimenta nella relazione quotidiana e affettiva con Cristo mediante i sacramenti della Chiesa e la preghiera unitiva con Lui. che lo nutrono. E pertanto - come dicevano i medioevali - lo rendono *con-corporeo con Cristo*.

4. Nel NT *non si parla di “ritorno” di Cristo*, evitando così di contrapporre una prima ad una seconda venuta, anche se in Eb 9, 28 si dice che “si renderà visibile una seconda volta” (ἐκ δευτέρου

ὁφθῆσεται). I cristiani non invocano “il ritorno di Cristo” come si attenderebbe il ritorno di una persona attualmente assente. *La risurrezione non ha inaugurato “un vuoto cristologico” nella storia.* La risurrezione di Gesù ha piuttosto radicato più profondamente la sua presenza nella storia, in quanto, essendo l’umanità di Gesù “ascesa al cielo”, ha importato nel cuore stesso del mistero trinitario divino “l’inizio” e “il principio” della nuova creazione.¹⁵ In tal modo, il mondo diventa presente a Dio in modo inaudito; e di conseguenza, già tutta la storia nel suo sviluppo resta illuminata da Gesù Risorto come colui che è presente, al di là dei limiti di tempo e di spazio, e perciò ancora più presente che se fosse ancora nel mondo con la fisicità della sua umanità, che sarebbe limitata a un tempo e a uno spazio.

L’invocazione della Chiesa “Vieni Signore Gesù” (Ap 22,20), con cui si conclude la Scrittura, non è l’invocazione di un assente, ma la supplica affinché il “sempre presente” si manifesti e illumini la storia con la sua presenza.¹⁶

4. I TESTI DEL NUOVO TESTAMENTO SULLA PARUSIA DEL SIGNORE

Lasciandoci condurre dalla narrazione testimoniale della Scrittura, esaminiamo ora le sezioni maggiori che contengono il tema della parusia. Si trovano in 1 e 2 Tessalonesi (1 Ts 4, 13-5, 11 e in 2 Ts 1, 6-10; 2, 1-12), in 1 Cor 15, 23 ss, nella catechesi esortativa delle “tre apocalissi sinottiche” dei Vangeli (Marco 13, Matteo 24-25, Luca 21) e, infine, nella visione ottimistica del libro dell’Apocalisse.

1. Per una corretta ermeneutica dei testi neotestamentari

Nel leggere queste pagine occorre premettere il criterio di una sana ermeneutica. E’ necessario

15. “Nel suo ascendere al cielo il Figlio fa ritorno nel puro spazio dell’eterno amore, in cui egli in quanto Figlio di Dio ha vissuto sin dall’eternità, ed ora anche in quanto Figlio dell’Uomo. La sua umanità può da adesso in poivaver parte a questa felicità sovrabbondante perché divina. Ma ora è rivolto verso di noi e il mondo, a partire dal Padre e insieme con il Padre. C’è dunque un essere rivolto al mondo, tipico di Gesù, che dipende dalla sua ascensione al cielo. *Andandosene e distogliendo apparentemente lo sguardo dal mondo, egli si volge in realtà ad esso più che mai.* San Paolo lo spiega con immagini: Cristo ascese al cielo e così viene elevato a capo della Chiesa e di tutta la creazione, *per poter da questa posizione di privilegio organizzare armonicamente tutto il corpo a lui sottoposto:* “Da Lui, Capo, tutto il corpo viene ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, cosicché il corpo cresce edificando se stesso nell’amore” (Ef 4, 16): H. U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l’anno con la tua grazia*, Opere XXIX, Jaca Book, Milano 1990, pp. 94-95.

16. U. VANNI, *Vieni Signore Gesù* (Ap. 22,20), in *Parola Spirito e Vita*, Quaderni di lettura biblica, n. 8, 1983, pp. 227-241.

16. Le descrizioni paoline e delle tre apocalissi evangeliche della parusia si servono di immagini tratte dall'apocalittica (cf. G. RAVASI, *Apocalittica*, Nuovo Dizionario di teologia, Paoline, Cinisello 1988, pp. 40-50). Tra gli studiosi vi è un ampio dibattito per determinare gli aspetti comuni di questa letteratura che era fiorita nei secoli precedenti la nascita di Gesù ed è continuata nel primo secolo dopo di lui. K. KOCH (*Difficoltà dell'apocalittica*, Paideia, Brescia 1977, pp. 30-37) indica alcuni elementi caratteristici dell'apocalittica: a) spasmodica attesa della grande svolta che avrebbe introdotto il mondo nuovo di Dio; b) collegata a questa grande svolta c'è l'attesa d'una catastrofe cosmica (da qui il marcato pessimismo di molti scritti); c) influenza e interventi di creature celesti e demoniache; d) salvezza paradisiaca nel mondo nuovo, in cui Dio manifesta la sua sovranità cosmica; e) figura e funzioni di un intermediario (Messia - l'Electo - il Figlio dell'uomo); f) Immagini mitico-simboliche. H. RINGGREN definisce più semplicemente l'apocalittica come una speculazione immaginifica che in forma allegorica intende interpretare il mondo e svelare come sarà la fine del mondo. In questo senso l'apocalittica serve a creare un universo simbolico contrapposto a quello della società dominante, a rafforzare l'identità del

spogliarsi della tentazione di una lettura "letteralistica e storicistica" di questi testi. Siamo di fronte a delle "immagini" e non a delle "informazioni descrittive" degli eventi ultimi.

Ne è segno il fatto che le immagini non hanno margini ben definiti, per cui possono venire utilizzate in modo da generare contraddizioni tra di loro. Come esempio, si può citare il fatto che, prese alla lettera, non possono logicamente stare insieme le due immagini principali usate da Gesù per parlare dell'inferno: lo descrive con l'immagine del "fuoco" - e dunque di un gran caldo - e dello "stridore di denti", ossia di un gran freddo (cf. Mt 13, 42). Ciò non significa che queste immagini non abbiano un rimando reale. La "realtà" è il mistero a cui le immagini rimandano, non le immagini stesse: queste sono solo l'involucro espressivo di quel mistero. Anche se - come raccomanda la Congregazione per la Dottrina della fede - "le immagini usate nella Sacra Scrittura meritano rispetto. E' necessario coglierne il senso profondo, evitando il rischio di attenuarle eccessivamente, il che equivale spesso a svuotare del loro contenuto le realtà che esse designano".¹⁷

Saggiamente osserva J. Ratzinger:

"Se si deve esprimere ciò che "non è mondo", lo si può fare sempre e soltanto con materiali di "questo mondo", per cui la realtà escatologica non la si può comprendere come è in se stessa, ma soltanto per mezzo di approssimazioni ed affinità, che esistono entro l'essere nel mondo, quindi per mezzo di paragoni ed immagini o per analogia".¹⁸

L'escatologia neotestamentaria non intende pertanto essere una informazione predittiva di "come", o "che cosa" o "quando" avverrà la fine dei tempi, ma intende riportare a leggere il futuro, sapendo che esso è già presente in germe nello svolgersi della storia di Gesù Cristo.

Poiché perciò il criterio fondamentale dell'escatologia neotestamentaria è "cristologico", è Gesù

Cristo incarnato, morto e risorto, il vaglio attraverso il quale si deve paragonare ogni immagine escatologica: “*La speranza cristiana è personalizzata. Il suo centro non è nello spazio o nel tempo, e nemmeno nella domanda sul dove e sul quando, bensì essa è incentrata sul rapporto con la persona di Gesù Cristo e sul desiderio della sua vicinanza*”.¹⁹

2. La parusia nella prima lettera ai Tessalonicesi

Nella prima lettera ai Tessalonicesi Paolo affronta il problema del futuro in riferimento alla domanda: che cosa avverrà dei cristiani defunti che non potranno accogliere da vivi il Signore Gesù che ritornerà nella gloria? (cf 1 Ts 4, 13). Non dimentichiamo che siamo a circa vent'anni dalla morte e risurrezione di Cristo, in una comunità cristiana appena sorta e, per di più, formata da persone culturalmente di livello piuttosto basso, anche se animati dall'entusiasmo degli inizi. In questa comunità s'immaginava che una domenica o l'altra, durante la Cena Eucaristica – come era accaduto agli apostoli e ai discepoli di Emmaus –, il Signore sarebbe tornato, come aveva promesso. E al suo ritorno avrebbe posto fine alla storia.

Anche Paolo ha pensato in un primo momento al *ritorno imminente di Cristo*. Anzi immaginava di poter essere ancora in vita al suo ritorno glorioso, così da essere rapito in cielo insieme con gli altri cristiani ancora vivi secondo quanto si leggeva nella Scrittura del patriarca Enoch che fu trasferito direttamente in cielo senza morire (Gen 5, 24) o di Elia che fu trasportato in cielo su un carro di fuoco (2 Re 2, 1-11). Lo dice espressamente:

“Il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno quelli che si sono addormentati in Cristo (cioè i cristiani defunti); quindi noi, i vivi, i su-

gruppo che si esprime attraverso di essa; a superare la contraddizione tra fede e realtà empirica alienante. J. J. COLLINS - in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, 1979 - ha coniato una definizione che ha raccolto ampi consensi: “Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una cornice narrativa, nel quale da un essere sovrannaturale viene mediata a un destinatario umano una rivelazione che schiude una realtà trascendente. Questa è sia temporale, in quanto riguarda la salvezza escatologica, sia spaziale, in quanto implica un altro mondo, quello sovrannaturale”. Alcuni autori hanno inteso completare questa definizione con l'aggiunta: “rivolto a un gruppo in crisi perché serva da esortazione e consolazione per mezzo dell'autorità divina” e al fine di interpretare le presenti circostanze terrene alla luce del mondo soprannaturale e del futuro, influenzando così sia la comprensione, sia il comportamento della gente con il riferimento all'autorità divina (cf B. CORSANI, *L'Apocalisse e l'apocalittica nel Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna, 1997, pp. 12-16).

17. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, 1979.

18. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, BTC 19, Queriniana, Brescia 1974, p. 251.

19. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi, 1979, p. 31.

perstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore" (1 Ts 4, 16-17).

A far problema nella chiesa di Tessalonica però non era la risurrezione di Cristo: a questa verità i cristiani di Tessalonica già credevano fermamente. Il problema era credere alla risurrezione di quelli che erano già morti. Di fronte a dubbi di questo genere Paolo sviluppa un'argomentazione semplice:

"Noi crediamo che Gesù è morto e risuscitato; così anche coloro che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui" (4, 14).

In altre parole: se voi credete che Gesù è risorto dai morti, allora siate certi che, come ha risuscitato Gesù, risusciterà anche coloro che durante la vita hanno fatto tutt'uno con Lui.

Per documentare questo dato di fede, Paolo attinge allo *scenario parusiaco della tradizione biblica e apocalittica* come la visione del Figlio dell'Uomo che "apparirà sulle nubi del cielo" (Dn 7, 13-14) o alle immagini teofaniche del Dio che si rivela a Mosé nel dargli le tavole della Legge.²⁰ Si tratta di un genere letterario che indica la potenza trascendente di Dio che investe il mondo degli uomini e viene utilizzato per affermare con certezza che il Signore si manifesterà e realizzerà la loro salvezza, la cui essenza - afferma Paolo con un linguaggio non apocalittico, ma esistenziale - consiste "nell'essere sempre con il Signore" (1 Ts 4, 17).

Paolo mette poi in guardia dal *non fantasticare sui modi e sui tempi in cui questo avverrà*.²¹ Paolo utilizzando la metafora del ladro non vuole terrorizzare i cristiani di Tessalonica già sufficientemente eccitati dalla prospettiva degli ultimi tempi; intende piuttosto far loro capire che è tempo sprecato fare previsioni su qualcosa che Dio ha voluto mantenere nel riserbo.²¹

20. "Vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba ... Il Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace ..." (Es 19, 18).

21. "Riguardo ai tempi e ai momenti non avete bisogno che ve ne scriva: infatti sapete che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte" (1 Ts 5, 1-2). Sono parole che risuonano come eco delle parole di Gesù: "Sappiate bene questo: se il padrone di casa sapesse a che ora viene il ladro, non si lascerebbe scassinare la casa. Anche voi tenetevi pronti, perché il Figlio dell'Uomo verrà nell'ora che non pensa-te" (Lc 12, 35-40=Mt 24, 42-44).

21. "Voi fratelli non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come ladro: siete figli della luce e figli del giorno. Noi non siamo della notte né delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli

Dunque “quando e come la parusia avverrà” sono interrogativi che esulano dalla portata umana. Essi rientrano nell’agire misterioso di Dio e, di conseguenza, l’improvviso irrompere dell’evento deve responsabilizzare i credenti in un atteggiamento di vigile attesa, e non terrorizzarli. Anzi, poiché l’evento della parusia è per la salvezza, deve suscitare sentimenti di conforto e di consolazione.²²

3. La parusia nella seconda Lettera ai Tessalonicesi

In questa seconda lettera²³ Paolo cambia registro nella narrazione della parusia. Nella prima lettera insisteva sulla sua imminenza per inculcare la vigilanza. Nella seconda ammette il ritardo per togliere l’impazienza. Nella prima destava una certa aspettativa, nella seconda la spegne. Non è una contraddizione, in quanto le due tendenze fanno parte dell’essenza dell’apocalittica. Ambedue, aspettativa e ritardo, però sono necessarie per una sana pedagogia nel guidare la comunità: tenere desta l’attesa, accenderla, come pure frenarla e tenerla lontana dall’eccesso e dalle fantasie sul futuro.

1. Paolo dunque affronta il problema suscitato da una imminente parusia che viene propagandata nella comunità e provoca disordini: *c’è il pericolo che alcuni si disimpegnino dal mondo con la scusa della fine imminente del mondo con la venuta del Signore Glorioso.*²⁴ Paolo è convinto che gli eventi escatologici non sono soltanto oggetto di attesa, ma hanno la forza per suscitare impegno nel presente. La sua posizione è: se si guarda al futuro è per sapere che cosa fare ora.

2. E per togliere ogni fantasia sull’imminenza della parusia, Paolo ricorda che non si è ancora manifestata “l’apostasia” che deve accadere e si concretizzerà nella figura dell’Anticristo: “Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti ver-

altri, ma restiamo svegli e sobri” (1 Ts 5, 4-6).

22. “Dio infatti non ci ha destinati alla sua ira, ma ad ottenere la salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Egli è morto per noi perché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo insieme con lui” (1 Ts 5, 1-11).

23. cf *Commento delle Lettere ai Tessalonicesi* di A. OEPKE, in AA. VV. *Le lettere minori di Paolo*, Paideia, Brescia, 1980, pp. 341-345.

24. “Riguardo alla venuta (ὕπερ τῆς παρουσίας) del Signore nostro Gesù Cristo e alla nostra riunione con Lui ... non lasciatevi confondere e turbare, né da pretese ispirazioni, né da parole, né da qualche lettera fatta passare per nostra quasi che il giorno del Signore sia imminente. Nessuno vi inganni!” (2 Ts 2, 1-2); “Sentiamo che alcuni fra voi vivono disordinatamente, senza far nulla e in continua agitazione. A costoro ordiniamo ... di mangiare il proprio pane lavorando” (2 Ts 3, 11-12).

25. E. GHINI, *La parusia del Cristo e dell'anticristo nelle lettere ai Tessalonicesi*, in *Parola Spirito e Vita*, Quaderni di lettura biblica, n. 8, 1983, pp. 119-132.

rà l'apostasia (ἡ ἀποστασία)" (2 Ts 2, 3). Questo dell'apostasia finale²⁵ è un tema caratteristico che percorre tutta l'apocalittica giudaica a cominciare dalle persecuzioni di Antioco Epifane (176-163 a. C.). In quell'epoca l'apostasia di numerosi ebrei al paganesimo venne interpretata come "un vaglio che precedeva la fine del mondo". Poiché però la fine non giungeva, "l'apostasia" venne trasposta nel futuro e divenne così un segno prossimo che segnalava il giudizio imminente di Dio. Come tale entrò come motivo ricorrente nell'immaginario apocalittico, contagiando anche la visione cristiana, che appunto Paolo utilizza per dire ai Tessalonicesi: non è ancora giunta l'ultima ora, poiché non si è ancora manifestata l'apostasia finale.

L'apostasia che deve accadere prima della venuta finale del Cristo, in un primo tempo, fu interpretata come il profilarsi di un mostruoso dilagare della malvagità ("Per il dilagare dell'iniquità l'amore di molti si raffredderà" Mt 24, 10-12). Poi venne raffigurata in una personalità nella figura dell'anticristo, o anti-messia, cioè nemico del Cristo. A parlare esplicitamente di ἀντίχριστος sono soltanto tre versetti di 1 Gv 2, 18-22; 4, 3; e un versetto in 2 Gv 1, 7. Particolare significativo però è il fatto che - invece di una personalità cosmica e soprannaturale, che è il modo con cui questa figura dell'anticristo è stata interpretata nel corso della storia - san Giovanni stesso riconduce la figura dell'anticristo semplicemente all'abbandono della fede in Gesù. Quale fede? Quella che "non riconosce che Gesù è venuto nella carne" (2 Gv 1, 7), oppure che si rifiuta di riconoscere "che Gesù è il Cristo" e "nega il Padre e il Figlio" (1 Gv 2, 22). Il che corrisponde ad uno dei segni che, secondo Luca, precederanno la parusia: il raffreddarsi della fede ("Quando il Figlio dell'uomo verrà sulla terra troverà ancora la fede? Lc 18, 8). Questi accenni svelano come le figure apocalittiche si sfi-

lano dalla mostruosità della fantasia e si ricompongono nell'esperienza della perdita della fede.

3. Paolo nel tentativo di caratterizzare il tempo della fine, nel secondo capitolo della 2 Tess., utilizza l'espressione "il mistero d'iniquità" (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) (2 Ts 2, 7) che si identifica con altre varie denominazioni: "apostasia" (v. 3), "uomo iniquo" (v. 3) "che verrà nella potenza di Satana" (v. 9), "figlio della perdizione" (v. 3). *Anche se non si può individuare che cosa Paolo intenda con precisione con questi termini, appare tuttavia chiaro il senso generale di questa situazione di ingiustizia e di male.* Lo possiamo definire come "una fede abortita" o una fede rovesciata, in cui si dà fiducia all'uomo invece che a Dio; e più specificamente, se guardiamo ai vv. 9-12, si tratta di un rifiuto dell'amore alla verità, o di un accondiscendere alla menzogna e di un compiacimento verso il male.²⁶

In altre parole, Paolo vuole mostrare che per capire la parusia bisogna rendersi conto che c'è un "mistero di iniquità" che sta agendo (ἐνεργεῖται v. 7) nella storia ed è effetto dell'attività "dell'uomo iniquo e figlio della perdizione, che si contrappone e si scaglia contro tutto ciò che è chiamato Dio e Santuario, fino a insediarsi nel tempio di Dio e additare se stesso come Dio (v. 4). Diciamolo con altre parole: l'uomo che esalta se stesso al posto di riconoscere Dio.

Il "mistero dell'iniquità" è già in atto e all'opera, ma perché diventi manifesto "è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene" (ὁ κατέχων v. 7). Solo allora verrà il Signore Gesù e l'iniquo con la sua opera verrà distrutto dalla potenza di Dio: "Il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua parusia" (v. 8). Che cosa poi sia questo "impedimento" è difficile individuarlo.²⁷

26. "La venuta dell'empio avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli e segni e prodigi menzogneri e con tutte le seduzioni dell'iniquità, a danno di quelli che vanno in rovina perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati. Dio perciò manda loro una forza di seduzione, perché essi credano alla menzogna e siano condannati tutti quelli che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti dell'iniquità" (2 Ts 2, 9-12).

27. C'è chi pensa all'impero romano che, con le sue leggi, rallenta o impedisce il dilagare della corruzione, perché Paolo aveva notevole stima per l'ordinamento statale di Roma (cf Rom 13, 1 ss). Per qualche altro esegeta si tratta delle potenze angeliche che trattengono il maligno. Qualche altro vede questo impedimento nel fatto che prima il Vangelo deve essere predicato in tutto il mondo e, di conseguenza, sarebbe Paolo stesso che con la forza della sua predicazione frenerebbe il dilagare del male nel mondo. Nessuna ipotesi però è soddisfacente.

28. “Non lasciatevi legare al giogo estraneo dei non credenti. Quale rapporto infatti può esservi fra giustizia e iniquità, o quale comunione fra luce e tenebre? *Quale intesa fra Cristo e Bèliar, o quale collaborazione fra credente e non credente?* Quale accordo fra tempio di Dio e idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente” (2 Cor 6, 14-16).

29. “... quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo, insieme agli angeli della sua potenza, con fuoco ardente, per punire quelli che non riconoscono Dio e quelli che non obbediscono al vangelo del Signore nostro Gesù. Essi saranno castigati con una rovina eterna, lontano dal volto del Signore e dalla sua gloriosa potenza. In quel giorno, egli verrà per essere glorificato nei suoi santi ed essere riconosciuto mirabile da tutti quelli che avranno creduto... (2 Ts 1, 7-10).

5. Accenniamo qui alla *misteriosa figura di Bèliar* (“il senza valore”, “il niente di buono”) di cui Paolo parla in 2 Cor 6, 15 contrapposto al Cristo.²⁸ Bèliar è una parola ebraica con significato di “empio, abominevole, scellerato”. Di tempo in tempo, questa figura dell’anticristo fu applicata ad alcuni empi governanti: a Erode che fece applicare un’aquila imperiale sulla porta del tempio di Gerusalemme; a Caligola che aveva tentato di far erigere nel tempio una sua statua. Queste applicazioni nell’identificare l’anticristo con i tratti di una persona fisica vanno prese con riserva, altrimenti può diventare un mezzo gratuito di propaganda per screditare un nemico, come per esempio fece Lutero identificando l’anticristo con il papato.

6. Anche qui, come in altre descrizioni paoline, lo *scenario è di derivazione apocalittica, tuttavia da esso emerge un messaggio certo: il male, come la zizzania frammischiata al grano, pervade la storia insieme al bene*. Lungo la storia, la verità e l’errore, la devozione e l’empietà, l’odio e l’amore sono tra loro intrecciati, dando addirittura l’impressione che il male sia vittorioso. Ma quando il male si manifesterà con tutta la sua virulenza e potrà persino sembrare vittorioso, proprio allora sarà sconfitto.

I credenti quindi sono chiamati a sperare nella salvezza di Dio. Essi devono saper attendere la venuta ultima (parusia) del Signore, mediante una operosità positiva, confidando nell’annuncio gioioso di un Dio che li ha scelti “per il possesso della gloria del Signore Gesù” (v. 14).

7. Infine in 2 Ts 1, 7-10 *la parusia è legata a un giudizio di rovina o di salvezza*.²⁹ Tuttavia la formula più espressiva, con linguaggio esistenziale e non apocalittico, del modo in cui avverrà il giudizio Paolo la esprime altrove: “Dio giudicherà i segreti (κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτά) degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio Vangelo [l’annun-

zio della giustificazione e della riconciliazione operata da Cristo]” (Rom 2,16). E il criterio del giudizio non sarà l’ira di Dio, poiché mediante la morte redentrice di Gesù Cristo i credenti sono sottratti da un giudizio di condanna (“giustificati nel sangue di Cristo, siamo salvati dall’ira” Rom 5, 9).

4. La parusia come signoria di Cristo in 1 Cor 15, 20-28

Il brano di 1 Cor 15, 20-28 si apre con una tesi che riprende e specifica il vs 12 del cap. 15 che affermava: “Se si annuncia che Cristo è risorto dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non c’è risurrezione dei morti?”. Paolo vuole affermare che la risurrezione dei morti è fondata sulla risurrezione di Gesù; e il ragionamento è questo: dal momento che Lui è risorto, anche coloro che “sono in Lui” (fanno corpo con Lui) risorgeranno. E perciò Gesù risorto “è primizia di coloro che sono morti (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμένων)”:

I vv. 21-22 intendono spiegare che vi è un nesso di causalità tra il Cristo risorto e coloro che gli appartengono, spiegando che Gesù Cristo è “primizia (ἀπαρχή) di coloro che sono morti e ... in lui riceveranno la vita” (vv. 20. 22). Ne dà la spiegazione servendosi del confronto tra Adamo e Cristo: come Adamo è principio attivo della morte, così il Cristo è principio attivo della vita. In questo parallelismo Adamo-Cristo è operante l’idea giudaica che la personalità di un capostipite determina l’azione e il destino di coloro che appartengono alla sua stirpe. Il primo Adamo è il rappresentante dell’umanità naturale e peccaminosa sottoposta alla morte; il secondo Adamo, Gesù Cristo, è il rappresentante dell’umanità redenta, erede della vita gloriosa del suo Signore. L’analogia tra le due figure consiste nel fatto che in ambedue i casi il rappresentante esercita un

30. 1 Cor 15, 20-28: “Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti.²¹ Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti.²² Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita.²³ Ognuno però al suo posto: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo.²⁴ Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo avere ridotto al nulla ogni Principato e ogni Potenza e Forza.²⁵ È necessario infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi.²⁶ L’ultimo nemico a essere annientato sarà la morte,²⁷ perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi. Però, quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa.²⁸ E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anch’egli, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti.

effetto determinante su quelli che gli appartengono.

L'espressione "primizia" poi è sinonimo di "primogenito" ed ha un'origine culturale: le primizie indicavano il primo raccolto del campo o il primo bestiame nato che si offriva a Dio, perché la terra promessa abitata da Israele era esclusiva proprietà di Jahvé. Il dono che il popolo faceva a Dio di ogni genere di primizia attestava la proprietà di Dio sulla terra e ne propiziava la fecondità. Per questo, la primizia anticipa e, per così dire, implica la benedizione e il dono di un raccolto abbondante, di un bestiame numeroso o di una famiglia ricca di figli. Sotto questo aspetto la qualifica di Cristo risorto come "primizia dei morti" evidenzia non solo che è il primo, ma anche la sovrabbondanza feconda di vita nuova che scaturirà da Lui. E di conseguenza, Paolo può sottolineare: come c'è solidarietà nella morte a causa (διὰ) e in (ἐν) Adamo, così ci sarà anche solidarietà nella risurrezione in forza (διὰ) e in (ἐν) Cristo.

I vs 23-24 illustrano le quattro tappe che preparano l'affermarsi del Regno di Dio e la portata cosmica della salvezza inaugurata dalla risurrezione di Cristo secondo un ordine ben stabilito della manifestazione parusiaca. Si manifesterà per primo: 1) la primizia che è Gesù Cristo e, quindi, 2) quelli che "sono di Cristo", "quando il Cristo consegnerà il Regno a Dio Padre". In quel momento della consegna del regno si compirà la fine e il fine (τὸ τέλος). 3) Tale evento della consegna del Regno è preceduto dalla sconfitta delle potenze celesti annientate e rese definitivamente inoffensive. La triade "principato, potestà e potenza" è riferibile ad ogni forma di dominio, celeste o umano, che si contrappongono al Cristo, i quali devono essere sottomessi alla sua signoria, che è presentata come assoluta e universale. 4) Da ultimo sarà annientata anche la morte, la dominatrice incontrastata dell'universo.

Quando Cristo avrà portato a termine il compito di sconfiggere tutte le potenze ostili al Dio creatore di vita, ponendole sotto la propria signoria, anche il Figlio si sottometterà a Colui che gli ha messo tutto nelle mani.

La sottomissione del Figlio al Padre va intesa in chiave storico-salvifica e non con il registro ontologico-metafisico (come ha fatto ereticamente Ario) come se si trattasse di una subordinazione nell'essere. Gesù Cristo non è un Dio accanto a Dio, bensì la sua identità personale scaturisce dalla relazione filiale che intrattiene con Dio Padre, e perciò la sua persona, in quanto egli è generato dal Padre, esiste affinché il Padre venga riconosciuto e sia santificato; e il suo Regno si realizzi; e la volontà del Padre si compia nel Figlio. Il Figlio infatti è tutto relativo al Padre e in

ciò esprime la sua personalità divina: suo compito è trascinare tutta la realtà creata nell'orbita del Padre. La signorìa di Cristo è assunta all'interno dell'universale signorìa del Padre, quando "Dio (il Padre) sarà tutto in tutti". Così la fede escatologica di Paolo si condensa intorno a Gesù che trascina tutta la creazione nel rapporto con il Padre, superando la frattura esistente tra mondo e Regno di Dio, tra storia ed eternità.

5. Le tre apocalissi sinottiche (Mc 13. Mt 24-25. Lc 21)

Le tre apocalissi sinottiche (Mc 13. Mt 24-25. Lc 21)³¹ si ispirano al genere letterario delle apocalissi (canoniche ed extra canoniche), ma il loro contenuto è caratterizzato dal messaggio del NT. L'apocalittica cristiana infatti, rispetto agli scritti apocalittici giudaici, ha una differenza fondamentale: l'attesa degli avvenimenti finali e del mondo nuovo in Dio *non è semplicemente rimandata al futuro*, ma è accompagnata dalla certezza che tutto ciò che avverrà ha già una sua realizzazione anticipata nella persona di Gesù Cristo nella sua morte e risurrezione.

Questo rende avvertiti a *non cogliere le immagini come "parole predittive", quasi descrivessero quello che deve avvenire nel futuro. Si tratta piuttosto di parole "allusive".* I testi evangelici sotto forma apocalittica *non sono un'anticipazione visionaria di come sarà la fine del mondo, ma che ci sarà la fine del mondo*, e questo passerà attraverso un giudizio che separerà il bene dal male. Questi testi dunque sono la proclamazione profetica della salvezza e del giudizio escatologico. Per cui si può dire che *l'apocalittica cristiana è di carattere profetico.*

1. Marco nel cap. 13 fa da apripista delle narrazioni sinottiche: la forma è apocalittica, ma il messaggio originale è di speranza e vigilanza.

31. J. DUPONT, *Le tre apocalissi sinottiche*, Dehoniane, Bologna, 1987.

32. A conclusione dello studio sulle apocalissi sinottiche J. Dupont emette questo giudizio: "L'insieme degli insegnamenti di Gesù sicuramente avvertono che i tempi sono brevi, ma non favoriscono i calcoli sul calendario degli avvenimenti futuri e vanno in un'altra direzione rispetto alle previsioni di cui si compiacevano gli autori delle apocalissi. ... I primi cristiani si sono rivolti alle Scritture e alle precisazioni che vi potevano trovare circa gli avvenimenti della fine del mondo. Questa ricerca li poneva subito di fronte alle preoccupazioni di una tradizione apocalittica che era molto in voga in certi ambienti del giudaismo. Su questi testi alcuni potevano trarre alimento per le illusioni apocalittiche più insensate, gli altri per uno scetticismo suscettibile di mettere in pericolo la speranza cristiana e la stessa fede. Gli avvenimenti legati alla rivolta giudaica, dovevano naturalmente contribuire al turbamento degli animi. E' in que-

sto momento che Marco compose, nel cap. 13 del suo Vangelo, l'unico lungo discorso che attribuisce a Gesù, e che costituisce la solenne conclusione del ministero pubblico, alla vigilia della passione. Vi riunisce i disparati materiali che si utilizzavano in ambiente cristiano per parlare del ritorno di Cristo e ai quali gli avvenimenti della Giudea avevano conferito una rinnovata attualità. Egli cercò di costituirne un insieme coerente, in una prospettiva prima di tutto pastorale, facendo di questa pagina un avvertimento contro illusioni nefaste, ma anche un appello alla vigilanza che esige dai cristiani un'autentica fedeltà al messaggio evangelico": J. DUPONT, o. c. 155-156.

33. B. CORSANI, *L'apocalisse e l'apocalittica nel Nuovo Testamento*, EDB, Bologna, 1996, pp. 86-87.

34. Narriamo qui le tensioni tra il mondo "pagano" di Roma e la fede del popolo giudaico.

Secondo Filone di Alessandria, nel 40, Caligola avrebbe tentato di far collocare una statua con le sue fattezze nel tempio di Gerusalemme, sostenendo di essere un dio e pretendendo di essere venerato. Chi si fosse opposto sarebbe stato mandato a morte. All'ordine imperiale si sarebbero opposti i Giudei, comunicando al legato di Siria che Caligola, per realizzare il suo progetto, avrebbe dovuto annientare l'intero popolo in quanto la legge e i co-

Matteo e Luca hanno ripreso la pagina di Marco apportandovi ognuno il segno delle proprie preoccupazioni. Matteo (24) le ha dato un *maggiore risalto complessivo, arricchendo la scena con diversi insegnamenti di Gesù* che inculcavano nei discepoli un atteggiamento di vigilanza concreta e attiva. Luca (17, 20-37) *ne ha attenuato la nota di minaccia*, per darle un accento più incoraggiante.

"Una delle caratteristiche di Mc 13 - osserva B. Corsani ³³ - è che *alle parole apocalittiche alterna quelle esortative*. Sono proprio queste ultime che l'evangelista deve aver inserito nel tessuto del brano apocalittico che costituiva la sua fonte. ... Le esortazioni a badare a se stessi, a non lasciarsi sedurre, a stare attenti, a vegliare - particolarmente fitte verso la fine del capitolo - si sommano a quelle che *insistono sull'indeterminatezza dell'ora escatologica*. L'ora vera nessuno la conosce. E anche quando si moltiplicassero quei segni (guerre, carestie, terremoti) questo non sarà che *un inizio*. L'unico atteggiamento corretto è quello della *vigilanza*: i credenti devono vegliare, esercitare un sano discernimento, rendersi conto che *l'attesa anche prolungata non li chiama né alla disperazione, né alla passività, bensì a una operosità fattiva*, come i servi della parabola che attendono il ritorno del loro padrone. ... Con questo si intuisce che *l'intento di Marco era di distogliere i suoi lettori dalla febbre escatologica suscitata da qualche propagandista di teorie apocalittiche radicali*, teorie che identificavano l'assedio di Gerusalemme e la sua prevedibile caduta con la vigilia della fine del mondo. L'interesse dunque di Marco stava in queste raccomandazioni e *i passi apocalittici gli servivano solo come punto di partenza per un'esortazione all'impegno e alla sobria speranza*".

In ultima analisi, queste tre apocalissi gettano una luce sul destino finale della storia umana, mettendo in primo piano una serie di esortazioni circa l'atteggiamento che i discepoli devono avere.

2. Se il contesto della narrazione del capitolo 13 di Mc (che è per così dire la falsariga che Mt e Lc seguono) è caratterizzato da un orizzonte di tipo apocalittico/catastrofico con il racconto di fatti drammatici che precederanno la fine della storia, al suo centro però vi è il discorso di Gesù che è un messaggio di grande consolazione:

Mc 13, 24-32: “In quei giorni, dopo la tribolazione, il sole si oscurerà e la luna non darà più il suo splendore e gli astri si metteranno a cadere dal cielo e le potenze che sono nei cieli saranno sconvolte. Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria. ... Così anche voi: quando vedrete accadere queste cose, sappiate che egli è vicino, è alle porte. ... non passerà questa generazione prima che tutto questo avvenga. Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno”.

La parola di Gesù non ha nulla di minaccioso, ma è carica di speranza. Il destino finale di coloro che saranno rimasti fedeli fino alla fine anche nella persecuzione (Mc 13, 29) sarà un “vedere la potenza del Figlio dell’Uomo”, cioè un rendersi conto che quel Figlio fattosi Uomo ha riscattato l’umanità intera attraendola a Sé manifestando in tal modo la propria signoria. Tale destino poi non è lontano, ma “alle porte” (Mc 13, 29). I credenti non devono lasciarsi ingannare da chi dice: è qui, è là (Mc 13, 21-23): esso è garantito dall’azione sovrana del Figlio dell’Uomo, che agisce come Risorto nella storia. E’ Lui che guida l’evento che chiuderà la storia. I credenti non sono in balia di eventi minacciosi della storia, ma sono custoditi e protetti dalla presenza del Cristo risorto, signore e padrone di tutto l’universo. “Quando questo accadrà?” (Mc 13, 4): di fronte a questa domanda il Vangelo è discreto e reticente:

“Quanto poi al giorno o all’ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli del cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre” (Mc 13,32=Mt 24, 36).

Anche per Matteo il destino finale della storia e l’inizio del mondo futuro coincide con l’avvento

stumi vietavano di porre nel Tempio immagini di divinità. Seguì la morte di Caligola nel 41. Dopo il 44, secondo Giuseppe Flavio, subentrarono altre cause a rendere difficile il rapporto tra romani ed ebrei. Tra queste il malgoverno dei prefetti romani e la crescente avversione dell’aristocrazia laica e sacerdotale sempre più corrotte. Tali condizioni avrebbero accresciuto la certezza di essere nel periodo di tribolazione pre-messianica. Nel ‘66 d.C. il procuratore della Giudea, Gessio Floro, pretese che fossero prelevati diciassette talenti dal Tempio e, trovando una forte opposizione da parte degli ebrei, mandò avanti i propri soldati, che provocarono la morte di 3.600 persone. Le frange ebraiche più radicali diedero inizio alla guerra occupando Masada, sterminandone la guarnigione romana. La rivolta si estese anche a Gerusalemme. Floro inviò duemila cavalieri. I rivoltosi, guidati da un certo Menahem, incendiarono gli edifici romani della città. Il sommo sacerdote del Tempio, Anania, venne assassinato fuori città. Menahem venne ucciso a sua volta. I pochi seguaci scampati fuggirono a Masada. A Cesarea Floro fece uccidere tutti i Giudei della città, circa diecimila, fatto che fece estendere la ribellione a tutta la Giudea settentrionale. Allora la XII legione; guidata dal prefetto Cestio, partendo da Tolemaide si diresse verso Gerusalemme, dove

si stava svolgendo la festa delle capanne. Molti Giudei giunsero dalle regioni circostanti in soccorso dei rivoltosi e obbligarono i romani a ritirarsi frettolosamente. I rivoltosi diedero poi ad Eleazaro la guida della rivolta. Quando Nerone (37-68 d.C.) venne informato della sconfitta subita in Giudea inviò varie legioni sotto la guida di Vespasiano. Questi con suo figlio Tito iniziò a conquistare le città della Galilea del nord, vincendo tutte le resistenze. Al sud invece scoppiò una guerra civile tra i rivoltosi Zeloti e Idumei, che sparse una grande quantità di sangue. Vespasiano optò per lasciare che la guerra civile dilaniasse per due anni la Giudea. Quando nel 68 Vespasiano fu acclamato imperatore, lasciò il figlio Tito per concludere la campagna di Giudea. Nel 70 Tito circondò Gerusalemme, offrì più volte la resa, ma i rivoltosi si rifiutarono sempre. Con un terribile assedio, Tito ridusse prima alla fame la città, poi vi entrò con le truppe, senza che mai i rivoltosi accettassero la resa, finché prima distrusse il tempio e poi rase al suolo l'intera città ("non vi rimase, pietra su pietra"), lasciandovi solo alcune torri a presidio del luogo. I giudei o furono uccisi o, i più giovani, furono portati a Roma preda di guerra e venduti come schiavi. La storia è raccontata, secondo un punto di vista parziale, nel *De bello judaico*,

del Figlio dell'Uomo. Sarà un avvento improvviso: "Come la folgore viene da oriente e brilla fino a occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo" (Mt 24, 27), e glorioso: il Figlio dell'Uomo assume la funzione di Re escatologico che decide del destino della storia con la sua azione giudicante verso tutti gli uomini, i quali, proprio tutti, dovranno soggiacere al giudizio della storia che avrà come criterio "il servizio di carità verso i fratelli più piccoli" che il giudice riterrà come fatto o non fatto a sé (Mt 25, 31-46).

Infine Luca sottolinea l'incertezza circa il tempo della venuta del Signore e mette in guardia i discepoli ad essere vigili e a perseverare:

"State bene attenti che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni della vita e che quel giorno non vi piombi addosso improvviso; come un laccio esso si abatterà sopra tutti coloro che abitano sulla faccia di tutta la terra. Vegliate e pregate in ogni momento, perché abbiate la forza di sfuggire a tutto ciò che deve accadere, e di comparire davanti al Figlio dell'Uomo" (Lc 21, 34-36).

5. LA PARUSIA NEL VANGELO DI GIOVANNI

Nel Vangelo di Giovanni, l'incontro definitivo di vita nuova con il Signore è già dato nel presente e nella stessa esistenza si attualizza il giudizio (Gv 5, 24; 12, 31; 16,11).

"Chi crede nel Figlio ha la vita eterna" Gv 3, 36; 6, 40;
 "... l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna" Gv 4, 14; "Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno" Gv 6, 51)

"In verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita. In verità, in verità io vi dico: viene l'ora - ed è questa - in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno. Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso anche al Figlio di avere la vita in se stesso, e gli ha dato il potere di giudicare,

perché è Figlio dell'uomo. Non meravigliatevi di questo:” (Gv 5, 24-27).

In Giovanni l'escatologia viene presentata come già realizzata. Forse si può dire che l'escatologia assume una “dimensione esistenziale”, nel senso che per Giovanni *il centro del tempo non si colloca oltre questo tempo, ma all'interno di esso; e soprattutto nel rapporto con l'evento di Cristo*, poiché la “vita eterna” consiste precisamente in questa relazione con la Presenza del Signore nella storia che ci rende “figli”:

“Noi già fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è ancora stato rivelato”: 1 Gv 3, 29.

Non esclude l'ultimo compimento, ma è *scomparso lo scenario apocalittico*, anche se ne sono rimaste le tracce. Vi è infatti una risurrezione dei morti e l'incontro con il Figlio dell'Uomo, giudice universale:

“Viene l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e usciranno, quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna” (Gv 5, 28-29)

Queste considerazioni orientano a pensare la parusia in termini relazionali di legame definitivo del credente con il Cristo risorto. Perciò la parusia non va interpretata come “un nuovo mistero del Salvatore”, ma piuttosto come il pieno e definitivo svelarsi nel mondo della sua signoria di risorto sperimentata già nella vita presente attraverso la vita sacramentale.

La parusia perciò è una realtà già in atto che si attua nei sacramenti della Chiesa, e al tempo stesso è una realtà nel futuro, perché deve essere portata a compimento in noi. E' già in atto in se stessa, ma deve ancora avverarsi perché ai nostri occhi “velati” l'universo è ancora “sottomesso alla caducità” (Rom 8, 20) e avvolto nelle pieghe del mondo irredento.

da Giuseppe Flavio, che fu, prima un comandante dell'esercito giudaico, e poi, vista la disfatta della rivolta ebraica, nel 68 si consegnò ai Romani e collaborò con loro per convincere i rivoltosi ad arrendersi e risparmiare Gerusalemme dall'eccidio. La sua fedeltà ai Romani gli ottenne il titolo della gens Flavia.

In conclusione, dobbiamo dire che nei racconti della parusia va considerato primario la realtà dell'incontro e rapporto definitivo con il Signore risorto. Gli aspetti propriamente figurativi e descrittivi o cosmografici sembrano facilmente interpretabili a livello di mezzi espressivi importati dalla letteratura dell'ambiente apocalittico dell'epoca.

Di conseguenza i cosiddetti segni premonitori della venuta di Cristo possono essere letti in due modi. Per alcuni segni è chiaro che sono rivestimento letterario: il sole che si oscura, le stelle che cadono o la venuta anticipata di Elia (che il NT applica al Battista: Mc 9,12-13= Mt 17, 10-12). Per altri segni - distruzione di Gerusalemme (Lc 21, 24), la venuta dell'anticristo (1 Gv 2, 18), l'apostasia dei cristiani (2 Tess 2,1) - c'è da interrogarsi se il criterio-guida di lettura di questi eventi non sia quello della profezia *ex eventu*. In questo caso più che fatti "premonitori" da cui dedurre il "quando" della parusia, abbiamo indicazioni che descrivono tensioni caratteristiche del tempo della Chiesa: 1. la fede della Chiesa messa prova con il sorgere delle prime eresie e il compito della vigilanza; 2. il contrasto con il giudaismo e la distruzione di Gerusalemme quale segno della fine della storia antica.

Nello stesso tempo, questi segni favoriscono l'atteggiamento credente di riporre fiducia nella forza sovrana del Signore risorto che domina la storia, secondo la linea ottimistica del libro dell'Apocalisse (Ap. 12, 10-11; 19, 11-20; 22, 2-4), di cui ora analizziamo brevemente i testi.

35. Ap. 12, 10-11: "Ora si è compiuta la salvezza, la forza e il regno del nostro Dio e la potenza del suo Cristo, perché è stato precipitato l'accusatore dei nostri fratelli, colui che li accusava davanti al nostro Dio giorno e notte. Ma

6. APOCALISSE 12, 10-11; 19,11-12; 22, 2-4

1. Il racconto del "drago rosso" dell'inizio del capitolo 12 dell'Apocalisse (che tenta di divorare, ma inutilmente, il bambino, la donna e i suoi discen-

denti) s'interrompe per lasciar posto a una scena celeste: la visione di una battaglia nella quale satana è sconfitto e l'intonazione di un canto liturgico che celebra la vittoria di Dio (Ap 12,10-11).³⁵

Questo inno liturgico celebra un fatto e dà un avvertimento. Il fatto: satana è vinto e la grande svolta è avvenuta. Analoga convinzione presente in Lc 10, 18 (“Vedevo satana cadere come folgore dal cielo”) e in Gv 12, 31 (“Ora il principe di questo mondo sarà cacciato fuori”). Lo hanno vinto Dio, il Cristo con la sua morte e risurrezione e i martiri con la loro testimonianza. Poi l'avvertimento alla comunità cristiana: ci sarà difficoltà “guai a voi terra e mare”, perché satana continua la sua opera di seduzione. Ma è un avvertimento di consolazione, perché in radice è già vinto ed il tempo che gli è concesso è breve.

2. Consideriamo ora altre due visioni apocalittiche che segnano la vittoria finale del Cristo e il suo presentarsi nella storia finale del mondo (Ap 19, 11-20; Ap 22, 2-5).

*Apocalisse 19, 11-20.*³⁶

Il racconto è strutturato su un triplice “io vidi” (Ap 19, 11.17.19), introdotto da un “aprirsi del cielo”. E' dunque una scena da guardare, mentre il precedente dramma della caduta di Babilonia (Ap. 18) era narrato sul registro dell'udire, come una sinfonia da ascoltare con voci e cori.

“L'aprirsi dei cieli” è uno stereotipo apocalittico per indicare la visione di una realtà che non appartiene alla terra. Subito dopo è raccontato, in un rapido succedersi di quadri come in una sequenza di scene da osservare come fosse un film, il soggetto principale: *l'entrata in scena del vincitore della storia su un cavallo bianco ed il suo esercito*. Chi sia il soggetto è detto sia dai nomi “Fedele e Verace” (il Cristo può tardare a venire, ma è fedele, poiché è la Verità) e “Verbo di Dio”

essi lo hanno vinto grazie al sangue dell'Agnello e alla parola della loro testimonianza, e non hanno amato la loro vita fino a morire. Esultate, dunque, o cieli e voi che abitate in essi. Ma guai a voi, terra e mare, perché il diavolo è disceso sopra di voi pieno di grande furore, sapendo che gli resta poco tempo”.

36. Apocalisse 19, 11-20. “Poi *io vidi* il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; colui che lo cavalcava si chiamava Fedele e Veritiero: egli giudica e combatte con giustizia. I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui. È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è: il Verbo di Dio. Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni. Egli le governerà con scettro di ferro e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa di Dio, l'Onnipotente. Sul mantello e sul femore porta scritto un nome: Re dei re e Signore dei signori. *Vidi* poi un angelo, in piedi di fronte al sole, nell'alto del cielo, e gridava a gran voce a tutti gli uccelli che volano: “Venite, radunatevi al grande banchetto di Dio. Mangiate le carni dei re, le carni dei co-mandanti, le carni degli eroi, le carni dei cavalli e dei cavalieri e le carni di tutti gli uomini, liberi e schiavi, piccoli e grandi”. *Vidi* allora la bestia

e i re della terra con i loro eserciti, radunati per muovere guerra contro colui che era seduto sul cavallo e contro il suo esercito. Ma la bestia fu catturata e con essa il falso profeta, che alla sua presenza aveva operato i prodigi con i quali aveva sedotto quanti avevano ricevuto il marchio della bestia e ne avevano adorato la statua. Ambedue furono gettati vivi nello stagno di fuoco, ardente di zolfo”.

(il Cristo è la Rivelazione di Dio, che manifesta agli uomini tutto ciò che Dio è: cf Gv 1, 1-18), ma soprattutto dal suo mantello intriso di sangue (la carne umana del Cristo morto croce e risorto). Non è più il bambino che deve fuggire di fronte al dragone (Ap 12, 5), ma il cavaliere che lo abbatte: il riferimento è alle due venute del Cristo, in cui la seconda non fa che mostrare ciò che la prima venuta, nella piccolezza e povertà, nascondeva.

Poi si parla della battaglia, ma essa è vista con una sequenza dall'alto, poiché è data per scontata la vittoria e si passa subito alla narrazione della sconfitta della “bestia e del suo falso profeta, che ha sedotto gli uomini” e “dei re della terra”: per questo, prima che la battaglia inizi, sono già invitati gli avvoltoi a cibarsi dei cadaveri degli sconfitti. Evidentemente non interessa la logica delle sequenze: siamo in un mondo immaginario. Le immagini con cui è descritto il Cristo vincitore evocano lo splendore, la potenza e la serenità. Le immagini della sconfitta evocano orrore e tormento; la descrizione del banchetto degli avvoltoi è macabra e repellente e si modella su un'analogia visione di Ezechiele (Ez 39, 17 ss).

Vi sono svariati richiami veterotestamentari (visione di cavalli Zc 1, 8; 6,3.6; occhi come fiamma ardente Is 29, 6; spada affilata Is 49, 2; verga di ferro Sal 2,9; pigerà il tino con il vino dell'ira furente di Dio Is 63, 3; lo stagno di fuoco Enoc 90, 24-26) che orientano a interpretare questa pagina come una “rilettura” del giorno di Jahvé, il giorno terribile del rendiconto. Qui il giudizio scende in profondità e si vede chi è il “re dei re”: la memoria va al giudizio dinanzi a Ponzio Pilato dove Gesù affermò di essere re (Gv 18, 37) e lo considerarono un re da burla e lo rivestirono di ridicole insegne regali (Gv 19, 1-3). Ma ora Gesù appare con tutto l'onore che gli compete.

*Apocalisse 22, 1-5.*³⁷

Al centro di questo nuovo quadro sta il trono di Dio. E' dal trono che proviene la voce che proclama: "Ecco io faccio nuove tutte le cose" (Ap 21, 5). E' dal trono che scaturisce il fiume di acqua viva.

L'*immagine del trono* è importante, poiché è un'immagine contrapposta polemicamente ai molti troni che gli uomini innalzano ai potenti e ai falsi dei. La tesi dell'Apocalisse è trasparente: solo il trono di Dio ha diritto di campeggiare nella città dell'uomo, perché soltanto Dio libera e unifica. I troni su cui gli uomini si siedono, quasi per rubare all'unico Signore la sovranità, esprimono la volontà di chi s'innalza per dominare e piegare gli altri al proprio interesse. Il trono di Dio invece si avvicina all'uomo per amarlo e salvarlo: "Io sarò il suo Dio ed egli sarà il mio figlio" (Ap 21, 7).

Poi la *simbologia dell'albero della vita* richiama la Genesi, perché si vuole affermare che l'origine della storia umana e la sua conclusione si ricongiungono. La visione dell'Ap. si ricollega a Gn 2 passando attraverso la rielaborazione che ne ha fatto Ezechiele (Ez 47): dal Tempio scaturisce la sorgente di acqua viva, che cresce fino a trasformarsi in un fiume maestoso, tra due rive di alberi lussureggianti. L'idea che sorregge quest'immagine è chiara: l'acqua che dà la vita scaturisce dal Tempio, cioè da Dio. E' da Dio che viene la vita e il mondo nuovo, non da altro. E questa vita è la comunione con Dio stesso: "contempleranno il suo volto (Ap 22, 4). Se nelle prime pagine della Bibbia l'autore biblico, partendo dalla visione del disordine del mondo creato, è risalito all'indietro per riconoscere la causa di questo disordine e trovandolo nel distacco della creatura da Dio; qui, nell'ultima pagina della Scrittura si rovescia la prospettiva con uno sguardo non più

37. Apocalisse 22, 1-5. "Mi mostrò poi un fiume d'acqua viva, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città, e da una parte e dall'altra del fiume, si trova un albero di vita che dà frutti dodici volte all'anno, portando frutto ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni. E non vi sarà più maledizione. Nella città vi sarà il trono di Dio e dell'Agnello: i suoi servi lo adoreranno; vedranno il suo volto e porteranno il suo nome sulla fronte. Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà. E regneranno nei secoli dei secoli".

sul passato, ma sul futuro: non la nostalgia verso il paradiso perduto, ma la speranza verso il mondo che sta nascendo. E' un annuncio di speranza sul futuro. Il mondo in cui viviamo è sì attraversato dal male che sovente appare così potente, ma è anche un mondo in cui la forza della presenza di Dio sta operando. Ecco il messaggio a cui l'Apocalisse conduce il lettore: il futuro non è un sogno, ma è una realtà che ha le radici già nel qui ed ora. Il futuro non farà che svelare questa realtà già operante nella storia.

IN CONCLUSIONE: LA PARUSIA È GIÀ INIZIATA

La risurrezione-ascensione di Gesù alla destra del Padre è il futuro definitivo della storia della salvezza. *La parusia non è un mistero ulteriore, ma è il pieno attuarsi negli uomini della energia salvifica del Risorto, che li associa definitivamente alla sua risurrezione.*

In tal modo egli porta a compimento l'instaurazione della sua Signoria nel mondo creato e ne compie la sua predestinazione. Tale *dynamis* è già presente ed operante nella storia come missione dello Spirito Santo che trasfigura i credenti in esseri "spirituali" (vale a dire plasmati interiormente dall'azione dello Spirito) e in "figli" in forza della risurrezione operante nel credente come liberazione (*cf* Rom 8).³⁸

H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, cap. XVI: Ciò di cui tutto è in attesa, un'interpretazione di Rom 8, 18-30, p. 285 ss.

Capitolo sesto
LA PARUSIA DI CRISTO COME GIUDIZIO

Collegato con il manifestarsi glorioso del Cristo alla fine del tempo è il giudizio

Il giudizio: un dato della fede

L'accadere del giudizio sulla storia individuale e del mondo intero è un dato universalmente presente nella coscienza di fede della Chiesa come appare chiaramente dalla Scrittura e dai Simboli di fede.

“Ci ha ordinato di annunciare al popolo e di attestare che egli è giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio” (At 10, 42).

In questo testo Pietro annuncia che non solo Gesù verrà come Signore a concludere la storia del mondo e la storia di ogni singolo uomo, ma che la sua parusia sarà un giudizio. Parusia e giudizio sono due aspetti di un unico evento come è espresso in tutti i Simboli di fede antichi:

“Verrà di nuovo nella gloria a giudicare i vivi e i morti” (Dz 6-76).

Alla fine ciascuno si imbatteverà inevitabilmente con il Risorto e in questo incontro sarà valutato per “quello che è” e per “quello che vale”.

Questa espressione del concetto di “giudizio” richiede che si disincagli la precomprensione culturale, e anche popolare, che porta a legare e a confondere “giudizio” con “condanna o punizione”, e quindi con la paura. Invece *il termine giudizio va coniugato con il termine “giustizia”*. La giustizia esprime “il come devono essere le cose” e “le cose che meritano di restare anche se il mondo crollasse”. E dunque il giudizio, posto alla fine della vita personale e del cosmo, ha il compito di portare a galla la verità e di mostrare

1. “Siccome non conosciamo il giorno né l’ora, bisogna che, seguendo l’avvertimento del Signore, vegliamo assiduamente, per meritare, finito il corso irripetibile della nostra vita terrena (cf Eb 9,27), di entrare con lui al banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati (cf Mt 25,31-46), e non ci venga comandato, come a servi cattivi e pigri (cf Mt 25,26), di andare al fuoco eterno (cf Mt 25,41), nelle tenebre esteriori dove ‘ci sarà pianto e stridore dei denti’ (Mt 22,13 e 25,30). Prima infatti di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo ‘davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno il salario della sua vita mortale, secondo quel che avrà fatto di bene o di male’ (2 Cor 5,10), e alla fine del mondo ‘usciranno dalla tomba, chi ha operato il bene a risurrezione di vita, e chi ha operato il male a risurrezione di condanna’ (Gv 5,29, cf Mt 25,46)” (*Lumen Gentium* n. 48). “Aspettiamo come Salvatore il Signore Nostro Gesù Cristo, fino a quando egli, nostra vita, comparirà e noi appariremo con lui nella gloria” (*Sacrosanctum Concilium* n. 8).

ciò che merita di entrare nell'eterno e ciò che ne deve essere escluso. E possiamo subito anticipare che ciò che transiterà nell'eterno (cf Mt 25) saranno gli affetti giusti e le rispettive azioni giuste che ogni uomo avrà coltivato e perseguito e che hanno plasmato la sua persona, perché la stoffa dell'eterno in Dio è la carità e l'affezione.

Il giudizio, evento decisivo per la salvezza

L'azione salvifica di Cristo si attua come "giudizio" in quanto rivela, da una parte, l'esito della storia della libertà umana e, dall'altra, la natura autentica di Dio di essere "misericordia". Il contenuto del giudizio non è tanto il confrontarsi con una "legge", ma con "una Persona": è l'incontro con il volto del Cristo crocifisso, risorto e glorioso, nel quale è disigillato il disegno di Dio di essere noi fatti per essere conformi a Cristo nell'amore (cf Mt 25; Gv 15, 12; 1 Cor 13, 8-12). Di fronte a Lui si vedrà se e quanto è avvenuta la "configurazione" con Lui e quanto ci siamo resi conformi all'umanità amante di Gesù.

L'essere salvati, ovvero l'entrare nella comunione trinitaria, si decide dunque dinanzi a Cristo. E' il rapporto con Lui che determina la salvezza:

"se noi viviamo, viviamo per il Signore (dativo di vantaggio, in relazione a, per il Signore); se noi moriamo, moriamo per il Signore" (Rom 14, 8).

La vita e la morte sono date in rapporto con il Cristo. E poiché Gesù stesso ha preso su di sé il giudizio di Dio portando nella sua morte la conseguenza intrinseca di ogni peccato, l'atto del giudicare sarà un giudizio analogo a quello che Gesù stesso ha sperimentato nella Crocifissione e Risurrezione.

Da una parte, come Gesù ha patito la sofferenza della lontananza del Padre, anche *il giudizio per ogni uomo sarà bruciante e doloroso, poiché renderà chiaro alla coscienza di ogni uomo l'insipienza e la stoltezza del peccato e del tempo sprecato nel male e nel non-amore*. E da un'altra parte, come Gesù è morto a favore dei peccatori, sarà anche *un giudizio che non intende abbandonare il peccatore al "vuoto" del suo peccato poiché "la misericordia ha sempre la meglio nel giudizio"* (Gc 2, 13).

Si può, in chiave esistenziale, rappresentare il giudizio come uno "sguardo penetrante e tagliente" di fronte al quale nulla può essere nascosto e dove, nello stesso tempo, brillerà quell'amore misericordioso e bruciante del Padre che Gesù ha rivelato con la sua esistenza umana.

Pertanto seppure il giudizio coincide con il duplice esito (con la situazione delle creature libere che o accolgono o respingono il Signore), esso

non ha tanto la funzione di dirci quali e quanti saranno i dannati o i redenti, ma di *ricordarci quanto Dio prenda con serietà la libertà umana e quanto la rispetti*. Perciò la verità del giudizio di Dio non deve incutere paura, ma deve stimolare a crescere nella speranza verso Colui che giudica secondo l'amore che ci è stato rivelato nel Figlio Crocifisso.

1. LA RAGIONE S'INTERROGA SE NON SIA NECESSARIO UN GIUDIZIO

Soprattutto in epoca moderna ci si è posto il problema del "silenzio di Dio" di fronte alle situazioni desolanti che l'uomo procura ad altri uomini come i lager, le guerre, le ingiustizie, le violenze e il dolore innocente che hanno umiliato milioni di persone umane. Non solo, anche a livello personale l'uomo sperimenta troppe volte che il malvagio ha la meglio ed il povero e il debole devono subire angherie. C'è chi fa il bene e non viene riconosciuto; c'è chi fa il male e trova fortuna.

Di fronte all'opposta condotta degli uomini, Dio tace e il suo silenzio – che agli occhi dell'uomo pare indifferenza davanti al bene e al male – scandalizza: "perché, vedendo i malvagi, taci, mentre l'empio ingoia il giusto?" (Ab 1, 13).

Il male del mondo, che giorno per giorno si consuma davanti ai nostri occhi, interpella Dio. Ed egli tace. Anche il dolore sconfinato che molte volte l'uomo deve inconsapevolmente subire grida al cospetto di Dio e non riceve risposta. E talvolta cede al pessimismo universale, che in fondo è un atto di sfiducia contro Dio come grida Qoelet:

"Tornai poi a considerare tutte le oppressioni che si fanno sotto il sole. Ecco le lacrime degli oppressi e non c'è chi li consoli; dalla parte dei loro oppressori sta la violenza, ma non c'è chi li consoli. Allora ho proclamato felici

2. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Recco (Ge), 1997. La tesi fondamentale di questo autore è che, *dopo l'orrore di Auschwitz, non si può più "pensare Dio" come prima*. In maniera geniale propone di guardare a Dio con occhi diversi da quelli con cui la millenaria ricerca su Dio lo ha sempre guardato, ossia nella prospettiva del "Dio onnipotente", a cui rivolgersi per risolvere i nostri problemi mondani. Il suo pensiero, basato sulla linea della mistica ebraica, è press'a poco questo. *Perché Dio tace e non interviene di fronte al mondo, quando in questo mondo si consuma il male? E risponde: perché Egli ha voluto offrire all'uomo la pienezza della responsabilità sul mondo dandogli la libertà. "Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza"*. E ne dà questa spiegazione. Nell'atto di creare Dio, l'Onnipotente, l'Infinito, l'Intero rinuncia alla totalità e fa spazio al finito, proprio con un atto libero della sua potenza infinita. Avrebbe potuto non farlo, ma dal momento in cui crea un mondo finito, nel quale egli stesso penetra in quanto causa della creazione che cosa accade? Avviene che Lui si è in qualche modo alienato nel finito, egli si è per così dire "contratto, ripiegato, autolimitato" per

fare spazio al di fuori di sé, in modo che potesse sorgere il vuoto e il nulla, nel quale e dal quale gli fosse possibile creare il mondo. Senza questo ritirarsi in se stesso, nessuna realtà diversa da Lui sarebbe stata possibile al di fuori di Dio. Di più, solo un'ulteriore contrazione di Dio consente alle cose finite di sussistere in se stesse e di non perdere nuovamente l'essere che è loro proprio. ... "Auto-rinunciando dunque alla sua inviolabilità il Fondamento eterno consentì al mondo di esistere. Ogni creatura è debitrice a questo atto di autonegazione e ha ricevuto con essa tutto ciò che può ricevere dall'al di là. Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare" (pp. 38-39). Da questo momento si può dire che Dio ha bisogno degli uomini: noi possiamo sbaragliarlo, dimenticarlo, malmenarlo, ovvero fare delle atrocità nel suo Nome. Egli non può impedircelo con un'azione eclatante perché il Dio biblico non è il *Deus ex machina*, salvo quando ne facciamo un idolo. L'idea che Dio, creando il mondo, ha limitato l'intensità della sua luce affinché le creature possano vivere, crescere e far crescere la creazione, è fondamentale. Senza questa contrazione le creature sarebbero annientate dal brillare infinito di questa luce. Ma da quel momento le creature hanno anche

i morti, ormai trapassati, più dei viventi che sono ancora in vita; ma più felice degli uni e degli altri chi ancora non esiste, e non ha visto le azioni malvagie che si fanno sotto il sole" (Qo 4, 1-3)

Di fronte a questa situazione capovolta, in cui la menzogna sembra trionfare e la verità dei deboli pare schiacciata, dove l'apparenza sembra avere maggior consenso rispetto alla sostanza delle cose, c'è come una stonatura e un dissidio che ferisce che la coscienza. *C'è un'urgenza originaria della ragione umana, la quale esige che il male si mostri per quello che è: insensatezza e futilità; e venga sbugiardato di fronte al bene e che, finalmente, la verità possa trionfare. In una parola, che giustizia finalmente sia fatta.*³

Questa esigenza originaria è innegabile, ma *l'esperienza universale è che la storia non rende giustizia alla verità delle cose*, perché nella storia il più forte vince il debole e il più abile supera l'ingenuo. In fondo e paradossalmente, l'ateismo "postulatorio" dell'epoca moderna non è una semplice negazione di Dio, ma è un grido di protesta contro le ingiustizie del mondo e della storia universale. Un Dio che si assume la responsabilità del mondo e non è capace di impedirne l'ingiustizia, non è un Dio giusto e ancor meno un Dio buono. *E' in nome di questa esigenza di giustizia che si è innalzata la protesta contro Dio e lo si è negato. Non si è però potuto sopprimere l'esigenza della giustizia.*

Negato Dio, l'uomo resta solo in campo e deve assumersi il compito di fare giustizia con le sue mani. Ma *la presunzione dell'uomo moderno di sostituirsi e fare ciò che Dio pare non voglia o non sia in grado di fare è stata presuntuosa ed intrinsecamente inautentica. La riprova è che su tale premessa l'epoca moderna ha generato atrocità ancora peggiori e violazioni della giustizia che mai si siano viste sulla terra (basti pensare ai genocidi*

perpetrati, ai lager e ai gulag, alle guerre insensate, alle disuguaglianze sociali, allo sfruttamento dei popoli ...). *La protesta contro Dio in nome della giustizia non ha raggiunto e non raggiunge il suo scopo. Eppure l'esigenza di giustizia continua a permanere nel cuore umano. Chi la potrà soddisfare?*

E' ancora Dio che rientra, per altra via, in scena. La questione della giustizia rimanda infatti ancora a Lui. *Bene e male non possono avere la stessa ricompensa: cosa che avverrebbe se il Nulla totale fosse la destinazione dell'uomo*, perché il buono e il cattivo, il giusto e l'ingiusto avrebbero lo stesso esito finale. *La ragione implica come sua esigenza interna ineludibile - onde evitare l'irrazionalità della Ragione stessa - che Qualcuno assicuri in maniera assoluta che bene e male non siano trattati alla stessa maniera.* Così l'esigenza di giustizia, totalmente equa, è l'argomento razionale più forte in favore della vita eterna e di un giudizio finale di Dio che faccia prevalere l'equità e il bene sul male.

La giustizia implica infatti che si deve andare oltre questa nostra storia, perché l'esistenza non può giungere a chiarezza solo in forza di una propria dinamica interna, ma deve essere portata alla luce di fronte a un Volto "altro", assolutamente imparziale, capace di abbracciare tutto (anche ciò che la coscienza possa nascondere allo sguardo umano) e con il suo sguardo possa penetrare la storia umana e possa dire: questo è proprio giusto e questo è ingiusto! *L'uomo sente il bisogno di una garanzia di giustizia e verità assolute ed estrinseche che sappiano penetrare la scorza delle azioni umane e sappiano vedere le reali intenzioni nascoste del cuore umano.*

Ciascuno sente il *bisogno di essere garantito nella giustizia da un'istanza superiore*, poiché è sotto gli occhi di tutti che la storia non rie-

la libertà di rifiutarsi di far spazio al loro Creatore, di dimenticarlo, o peggio, di farne un idolo a proprio uso e consumo. Che Dio abbia bisogno degli uomini apre lo spazio all'idea di un Dio che non ha la potenza di cambiare il mondo al posto nostro, non ci costringe. Ci lascia andare, ma spera di trovare, grazie a noi, un posto in questo mondo, anche se la sua attesa sovente resta delusa.

3. "Nell'uomo è radicato un innato senso di giustizia, che non va inteso in senso riduttivo - avere ciò che si è pagato, sapere che il torto subito è stato riparato - ma che si compia la giustizia per la giustizia, per lui, per gli altri, per il tutto. L'esistenza deve entrare nella giustizia: ... questo esige l'uomo, sebbene sappia che tale desiderio va contro lui stesso, perché egli non è solo la vittima, ma anche l'autore dell'ingiustizia. Quando l'uomo si appella alla giustizia, lo fa contro se stesso, e tuttavia deve invocarla. Deve volere che si compia la giustizia, anche se ne andasse della sua vita": R. GUARDINI, *Le cose ultime*, Vita e pensiero, Milano 1997, p. 84.

sce a garantire adeguatamente l'esigenza di giustizia che grida nel cuore umano.

2. IL SENSO DELLA DOTTRINA RIVELATA SU DIO GIUDICE

La rivelazione ci attesta che Dio "attua la giustizia", anche se diversamente dal nostro modo umano di fare giustizia. La compie alla maniera di Dio, sorpendendo la ragione per il suo modo paradossale, abbinando cioè giustizia e misericordia, in modo che giustizia sia fatta, ma sia anche una giustizia che non schiaccia la creatura, poiché Dio è un Padre che ama e intende salvare ogni sua creatura (Gv 3, 16-17).

1. L'uomo immagina che Dio, per essere giusto, dovrebbe, data la sua onnipotenza, intervenire immediatamente nel mondo al manifestarsi di ogni forma di ingiustizia per eliminarla. Un Dio di questo tipo però annienterebbe l'uomo nella sua singolarità, perché gli sottrarrebbe il bene più grande che lo stesso Dio gli ha donato creandolo nella libertà. E con la libertà anche perderebbe anche la capacità di amare: poiché amore e libertà si richiedono reciprocamente. Se Dio intervenisse con una onnipotenza di questo tipo, è vero, non ci sarebbe più nessun male, perché tutto funzionerebbe in modo impeccabile. A quale costo, però? Tutto il mondo umano sarebbe dominato dalla legge della necessità e del determinismo come il mondo infraumano ed inanimato. Che gusto ci sarebbe però agire per necessità come automi ed amare ed essere amati senza lo slancio della libertà? Quale gioia ne verrebbe dall'essere amati per costrizione? Un piccolo atto di amore libero non vale assai di più, in maniera incommensurabile rispetto a tutti gli ossequi servili che miliardi di uomini possono rivolgere a Dio? Dio non ha voluto perdere la possibilità di essere amato da un uomo libero, poiché Dio non vuole essere sopportato, ma desiderato dalle sue creature.

2. Di fronte al vicolo cieco della ragione, *Dio mette in atto un piano alternativo*, riconoscibile solo nella fede cristologica. Decide di coinvolgersi nel dramma della libertà dell'uomo. Nel suo Figlio incarnato si è abbassato alla debolezza dell'umano; ha preso su di sé la sofferenza generata dal peccato del mondo; ha portato nella sua carne di uomo la peccaminosità della libertà umana (Gv 10, 18), accettando la tentazione, la fatica della scelta (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), la paura e l'angoscia di fronte alla volontà del Padre (Mc 14, 32-42). Dio si è mostrato non come il "dio onnipotente", ma come un Dio amante "coinvolto" negli scarti peccaminosi della libertà umana. *Dio dimostra sì di essere onnipotente,*

ma dell'onnipotenza dell'amore. E pertanto non ha semplicemente “chiuso un occhio” sull'ingiustizia del mondo, né l'ha cancellata con un colpo di spugna: l'ha invece “patita” - come noi e più in profondità di noi - nella carne del Figlio.

Quello, dunque, che la ragione fatica a capire [la presenza del peccato, del male, della sofferenza, dell'ingiustizia, della prepotenza nel mondo], la Rivelazione lo spiega: il tocco geniale di Dio è consistito nel prendere su di sé peccato, dolore, morte, vivendo “umanamente” queste forme ingiuste dell'umano nel Figlio fatto carne, per trasfigurarle dall'interno con il suo fuoco d'amore. In tal modo ha mostrato la potenza dell'Amore redentore. Nel Figlio, che muore crocifisso, il Padre rivela il suo volto nascosto ed intimo, di essere l'Amore che condivide la storia della sua creatura, anche se, ai nostri occhi umani, può apparire abbandonata da Dio.⁴ Dio ha rotto il silenzio ed è uscito dalla sua apparente e sconcertante neutralità. Questo giudizio è già da ora visibile come inizio embrionale nel Signore Crocifisso e Risorto, e si manifesterà nel futuro quando tutta la forza redentrica dell'amore del Cristo si manifesterà e porterà a termine la storia della libertà umana.

3. In tal modo *la dedizione a favore dell'altro o il criterio dell'amore* è introdotta nel mondo come il supremo criterio di giudizio. E' quanto emerge dal quadro del giudizio escatologico di Matteo 25, 31-46, in cui l'uomo sarà giudicato sull'amore che, nella sua storia di libertà, avrà espresso nei confronti dei fratelli.

3. LE CARATTERISTICHE DEL GIUDIZIO DI DIO NEL RACCONTO DEL NT

Ora ci domandiamo quali sono i dati con cui il Nuovo Testamento ci presenta il giudizio finale?

4. “Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito [= questo è il modo con cui Dio manifesta la sua identità-verità di essere incondizionata dedizione, che preferisce essere equivocato come impotenza, piuttosto che trasformarsi in dominio sull'uomo], perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio” (Gv 3, 16-18).

1. Universalità del giudizio

5. Questa formula la troviamo nella 1 Pt 4,5: “Dovranno rendere conto a Colui che è pronto a giudicare i vivi e i morti”; in 2 Tm 4, 4: “Ti scongiuro davanti a Dio e a Gesù Cristo, che giudicherà i vivi e i morti”. La stessa formula si ritrova negli scritti post-apostolici (cf Barnaba 7, 2; Policarpo ep. 2,1; 2 Clem 1,1).

Il primo dato neotestamentario sul giudizio è la sua universalità: “Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene sia in male” (2 Cor 5, 10). Questa è la coscienza dei credenti espressa sinteticamente nel Simbolo della fede. “Verrà a giudicare i vivi e i morti”. E questa è una formula ⁵ fra le più antiche del linguaggio cristiano, di uso comune nella prima comunità cristiana.

2. Il giudizio del mondo è già in corso

Un secondo dato neotestamentario circa il giudizio è che esso non è rimandato semplicemente al futuro, ma riguarda anche il presente. Poiché il risorto assiso alla destra del Padre avvolge già nascostamente il mondo con la sua presenza, l'evento di Cristo comincia già da questa vita ad esprimersi come giudizio fino ad arrivare al suo compimento negli eventi finali.

6. “Il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie” (Gv 3, 19). La luce è il Figlio fatto carne (cf Gv 1, 4-5), a cui il Padre “ha rimesso ogni giudizio” (Gv 5, 24). E “il Figlio già da ora dà la vita eterna a chi ascolta la sua Parola e crede in Lui” (Gv 5, 24); mentre “chi non crede è già condannato” (Gv 3, 18-19); e il giudizio è già ora risurrezione e vita (Gv 11, 25).

Questa prospettiva è caratteristica della letteratura giovannea,⁶ dove giudizio, vita eterna e risurrezione non sono realtà rimandate al futuro, ma eventi al presente: Perciò il giudizio del mondo è già in corso a partire dal momento in cui il Padre ha inviato il proprio Figlio; e quello che chiamiamo “giudizio finale” non sarà che la piena manifestazione del giudizio che è già avvenuto nella coscienza umana.

3. Il giudizio avrà come criterio l'amore e la conformità/differenza all'umano di Gesù

7. Mt, 16, 27: “Il Figlio dell'uomo sta per venire nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo le sue azioni”;

Un terzo dato è che il giudizio verterà sulle opere ⁷ compiute con le proprie scelte libere (Mt 16, 27; Rom 2, 6; 2 Cor 5, 10) ed avrà come criterio l'amore di carità verso il prossimo ⁸ (Mt 25, 31-46), e l'adesione nella fede nella Parola di Gesù ⁹ (Gv 12, 44-49). Non ha senso separare questi tre criteri: opere, amore e fede, come se uno solo dei

tre fosse criterio adeguato per giudicare della salvezza.

La contrapposizione tra il criterio giovanneo della fede (Gv 12, 48), quello matteoano dell'amore (Mt 25, 31-46) o quello paolino della "fede indipendentemente dalle opere della legge" (Rom 3, 28) o quello di Giacomo delle opere che dimostrano la fede (Gc 2, 14-26) non ha fondamento, perché fede, amore ed opere sono dimensioni coinvolte nello stesso atto: chi ama, agisce fidandosi; chi opera agisce perché ama e si fida; chi ha fiducia è perché ama e per questo è portato ad operare. Fede, amore ed opere sono dunque complementari e correlate. Scinderle significa rompere l'unità dei comportamenti umani dalla coscienza che li illumina e li guida.

Il giudizio finale pertanto è *il disvelamento della posizione con cui la libertà ha dato forma storica ad una persona, essendosi questa formata nella fede e nell'amore a Cristo attraverso la concretezza delle opere in favore del prossimo*. Il Cristo giudice può riconoscere come conforme a se stesso quella storia personale che si è costituita sulla Sua figura umana: figura filiale di adesione alla volontà del Padre; figura di misericordia verso i deboli e i peccatori; figura di tenerezza verso tutta la creazione. Pertanto *il giudizio è il riconoscimento di simile conformità o difformità*. E in conclusione la possibilità di essere riconosciuti nel giudizio finale dal Cristo dipende dal saperlo riconoscere già ora, mediante la fede, nel volto dei fratelli ed operando a loro favore con amore.

4. Il giudizio sarà misericordioso per chi avrà usato misericordia verso gli altri

Un quarto dato neotestamentario è riassunto da Giacomo: "Il giudizio sarà senza misericordia (ἔλεος; pietà, compassione verso chi soffre) verso

Rom 1, 21-23. 2, 6: "Essi non hanno alcun motivo di scusa perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno scambiato la gloria del Dio incorruttibile con un'immagine e una figura di uomo corruttibile ... il giusto giudizio di Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere"; 2 Cor 5,10 "Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male".

8. Mt 25, 34-36: "Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi".

9. Gv12, 48-49: "Chi mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho detto lo condannerà nell'ultimo giorno. Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire".

chi non avrà usato misericordia: la misericordia ha sempre la meglio nel giudizio” (Gc 2, 13).

Questa sintesi è un dato sostanziale che emerge dai Vangeli e che Gesù ha inserito all'interno del *Padre Nostro* come elemento identificativo del suo messaggio: “Perdona a noi i nostri debiti, come noi li perdoniamo ai nostri debitori” (Mt 6, 12-13). L'elemento viene poi ribadito e sottolineato nell'aggiunta al *Padre Nostro*: “Se voi infatti perdonerete (ἀφῆτε da ἀφίημι: ἀπὸ ἡμῶν = lasciar perdere, passare oltre) agli altri le loro colpe, il Padre vostro che è nei cieli perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli altri, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe” (Mt 6, 14-15). Tutto ciò trova una corrispondenza nelle Beatitudini: “Beati coloro che usano misericordia (ἔλεος), perché troveranno misericordia” (Mt 5, 7).

10. La parabola del servo che non sa condonare un piccolo debito al suo subalterno, dopo che lui era stato sgravato da un debito pesantissimo, non potrebbe essere più chiara nella sua conclusione: “Servo malvagio, io ti ho condonato tutto quel debito perché tu mi hai pregato. Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?”. Sdegnato, il padrone lo diede in mano agli aguzzini, finché non avesse restituito tutto il dovuto. Così anche il Padre mio celeste farà con voi se non perdonerete (ἀφῆτε) di cuore, ciascuno al proprio fratello” (Mt 18, 32-35).

11. H. U. VON BALTHASAR, *L'ultimo atto*, vol. V di *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1986 p. 245.

Diventa così chiaro che *il metro della misericordia usato verso l'altro sarà la misura con cui Dio misurerà la vita di ognuno*. L'amore verso i fratelli durante il tempo della nostra vita, sarà anche la misura del giudizio che Dio eserciterà su di noi alla fine del tempo.¹⁰ “Nel giudizio il Signore cerca ciò che aveva deposto in noi e, se non trova la misericordia a noi donata, non gli rimane da impartirci che un giudizio di giustizia, quello stesso che noi esigiamo dagli altri”.¹¹

5. Varietà di immagini che rimandano ad un sola verità

Infine, non meno importante, ma è necessario accennarlo il giudizio finale è presentato sotto una grande varietà di immagini sia nel NT, sia nella Patristica, e fra queste dominano le immagini forensi: tribunali, accusa, difesa, sentenza (cf Mt 5, 25-26; Lc 18, 1-18; 2 Cor 5, 10). Occorre però premunirsi contro una interpretazione con il metro umano di queste immagini e saper riconoscere

oltre l'allegoria forense, basata sul dare e avere alla pari, un significato esistenziale che va misurato sul giudice (un Dio d'amore) e sulla persona giudicata (una persona umana debole facilmente insidiata dalla potenza del male), che va decodificato ed estratto dalle immagini.

Il giudizio allora, al di là e attraverso le immagini, va interpretato come incontro con Cristo e come auto-illuminazione alla sua luce.

“L'uomo entra con la sua morte nella pura realtà e verità; e occupa ora il posto che gli compete secondo verità. La mascherata della vita, il rifugiarsi dietro apparenze e finzioni, appartiene al passato. L'uomo “è” quello che “è” in verità. In questa caduta delle maschere, che si verifica alla morte, consiste il giudizio. Il giudizio è semplicemente la verità stessa, il suo rivelarsi”.¹²

12. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, o.c., p. 216.

3. LA FORMA DEL GIUDIZIO

Nel Nuovo Testamento non è detto solo che ci sarà il giudizio, ma tutte le espressioni riguardanti la *parusia* ruotano attorno al Cristo che verrà nella gloria. La grande novità del NT è l'*identificazione del giudice con Gesù Crocifisso e Risorto*: egli, con l'evento pasquale, ha già giudicato il mondo e con la sua *parusia* renderà manifesto questo suo giudizio.

1. Incontro con un giudice che ha preso l'iniziativa di giudicare colui verso il quale ha deciso di prendere l'iniziativa di salvarlo

L'aggiunta sorprendente che specifica la novità della fede cristiana è che il Giudice che giudica l'uomo ha preso egli stesso l'iniziativa di salvarlo. Si tratta di un giudice che è morto sulla Croce e ha attirato su di sé ogni forma di ingiustizia e di violenza, facendola esplodere dal suo interno, affinché nessuno ne resti coinvolto e così venga evitato di restarne ferito. Un giudice il cui compito sia solo quello di condannare è il giudice

dell'immagine di giustizia umana, non della Rivelazione cristoogica. La morte di Cristo in Croce è il gesto che sigilla la Rivelazione di Dio e ci mostra un Giudice misericordioso, che giudicherà; e questo giudice - come abbiamo visto sopra - prenderà come misura la stessa misericordia che noi abbiamo usato verso i fratelli. Il giudizio che avverrà nella parusia allora consisterà essenzialmente nel fatto che il Signore Crocifisso si manifesterà nella sua gloria, anche se ora rimane nascosto dietro il velo della storia. Sarà il manifestarsi al cosmo intero dell'energia vivificante della Pasqua.

2. Il giudizio come incontro con lo sguardo del Cristo glorioso

Il momento vertiginoso e centrale in cui la giustizia è stata sovvertita è quando il Figlio di Dio, che è “giustizia, santità e redenzione” (1 Cor 1, 30) è stato “annoverato tra i malfattori” (Is 53, 12) ed è stato crocifisso fuori della porta di Gerusalemme, che pure era la sua vigna e la sua eredità (cf Mc 12, 8). “Ora è il giudizio di questo mondo – dice di sé Gesù nell'affrontare la passione -; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori” (Gv 12,31). Sulla Croce si consuma dunque l'apparente sconfitta di Dio che viene estromesso dal mondo che pure “è suo”.

Ma immediatamente dopo egli inizia a riprenderne il possesso presentandosi risorto ai discepoli. La sorpresa è che non rivolge loro parole di condanna basandosi sulla loro debolezza; non li esclude dal rapporto con sé; anzi è andato a cercarli nel luogo del loro nascondiglio; e tuttavia chiede una rinnovata adesione di fede e di amore della loro libertà, come fece con Tommaso: “Non essere più incredulo!” (Gv 20, 27) e con Pietro: “Mi ami tu?” (Gv 21, 15). Accadrà qualcosa di simile anche al giudizio finale. Lo sguardo di Gesù s'incrocerà con il nostro sguardo e ci scruterà nel fondo dell'anima.¹³

“Quando il Signore della storia ci incontrerà non ascolterà i nostri argomenti, ma guarderà i nostri volti”.

A rendersi manifesto sarà proprio il Cristo Crocifisso-Risorto: egli si presenterà alla vista di tutti e sarà riconosciuto anche da chi non ha voluto saperne di lui, perché si è nascosto dietro alle futilità del mondo e si è lasciato sopraffare dalle sue scorie. Ogni essere, finalmente caduta la maschera che ne impediva la visione, davanti agli occhi giudicanti del Signore risorto apparirà nella sua vicinanza o lontananza dal Cristo, ossia nella propria conformità/difformità rispetto alla “forma cristica” stampata in noi nella Creazione e nel Battesimo.

Questo confronto luminoso con il volto di lui, questo sguardo, a tu per tu, sarà il giudizio. Allora ognuno si renderà conto della propria vita vissuta nella vicinanza o nella lontananza da Cristo. Ci sarà allora: o la gioia del riconoscimento, o il dolore della vita perduta essendo stata vissuta senza di Lui. Sarà allora rovesciato il ricamo della storia e sarà chiaro il disegno di Dio sul mondo, proprio su quel mondo in cui finché si era nel corpo era così difficile - ma non impossibile - ravvisare la bontà, la giustizia e la saggezza di Dio.

In sostanza il giudizio consisterà – secondo l'immagine del velo del tempio che si infrange Mc 15, 38 – nella lacerazione del velo dell'esteriorità (o religiosità antica), cosicché tutta la creazione apparirà denudata agli occhi di tutti, come è nuda e aperta da sempre agli occhi di Dio.

3. Il giudizio come la luce di Cristo che genera un autogiudizio

Un'altra metafora che accompagna il giudizio finale è quella della luce: "Il mio giudizio sorge come la luce, dice il Signore" (Os 6, 5). Cristo che è la luce del mondo (Gv 8, 12) può nel tempo presente venire oscurato (Gv 1, 9-10), ma alla fine la luce eterna dell'Agnello immolato illuminerà tutte le oscurità della storia e del mondo.¹⁴ Il giudizio finale non sarà, allora, che il venire alla luce della posizione che la nostra libertà ha assunto, giorno dopo giorno, di fronte al Signore Gesù e al suo Vangelo. Sarà l'atto con cui il Cristo aprirà i sigilli del libro della storia (Ap 5, 9).

In tal senso il giudizio può essere considerato come un autogiudizio che si compie nel venire illuminati dalla luce di Cristo.¹⁵ Il Cristo, nel suo giudicare, non si sostituisce alla libertà umana, ma la constata e la rispetta. Allora la nostra coscienza sarà trafitta dal dolore e dal timore. E come il

13. Il giudizio pensato come incontro con lo sguardo di Gesù risorto è accennato nei testi neotestamentari: "Ecco viene sulle nubi e ogni occhio lo vedrà; anche quelli che lo trafissero e tutte le nazioni della terra si batteranno per lui il petto" (Ap 1, 7); "vedranno il suo volto e porteranno il suo nome sulla fronte (Ap 22, 4). O ancora come disse Gesù stesso davanti al Sommo sacerdote: "D'ora innanzi vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza venire sulle nubi del cielo" (Mt 26,64). O ancora ai discepoli: "... voi, ora, siete nel dolore; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia" (Gv 16, 20).

14. "Non vi è creatura che possa nascondersi davanti a Dio, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi di colui al quale noi dobbiamo rendere conto" (Eb 4, 13). Questo stesso concetto viene espresso con il simbolo del suono della "tromba finale" (Mt 24, 31; 1 Cor 15, 22; Ap 11, 15), che - come le trombe di Giosué fecero crollare le mura di Gerico: Gs 6, 20 - così demolirà la scena di questo mondo ("Passa la scena di questo mondo" (1 Cor 7, 31), e ciascuno sarà visto con la sua interiore ricchezza o miseria.

15. "Non vi sarà più notte, e non avranno più bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà" (Ap 22, 5). "La città non ha

bisogno della luce del sole, né della luce della luna: la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello. Le nazioni cammineranno alla sua luce, e i re della terra a lei porteranno il loro splendore. Le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno, perché non vi sarà più notte." (Ap 21, 23-25).

15. Qui di seguito alcuni pensieri tratti da H. U. VON BALTHASSAR, *Teodrammatica, L'ultimo Atto*, Jaca Book, Milano 1986, V, 249.

16. cfR. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, GdT 309, Queriniana, Brescia 2005. "Per accedere veramente all'amore di Dio il credente deve accostarsi al mistero della sua ira. Voler ridurre questo mistero all'espressione mitica di un'esperienza umana proiettata su Dio significa misconoscere la serietà del peccato e dell'Amore in Dio." (X. L. DUFOUR, *Ira*, in *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Torino 1971, p. 562). Certamente i sentimenti irati che l'uomo patisce (in questo senso per esprimere la collera umana i LXX e i NT preferiscono usare il termine θυμός) hanno contribuito a leggere il mistero dell'ira di Dio proiettandovi sentimenti umani di collera, ma occorre non confondere le due cose: *l'ira di Dio* (i LXX e i NT preferiscono usare il termine ὀργή) *non ha la stessa origine della collera dell'uomo. Nell'uo-*

Signore Gesù dovette discendere agli inferi prima di salire in paradiso, così ciascuno di noi si sentirà indegno di quello sguardo di tenerezza misericordiosa: sentirà la sua coscienza percossa e umiliata e finalmente ciascuno dovrà ammettere che non è stato lui a meritarsi alcunché; e in forza di questa prostrazione starà con le mani aperte in attesa di quell'abbraccio stringente e doloroso che lo purificherà e lo restituirà pienamente a se stesso.

E' da pensare - alla luce di tutta la Rivelazione - che Dio si mostrerà come l'Abbà pietoso che saprà frugare nella nostra vita umana e trovarvi quegli attimi di verità e carità del nostro cuore, in cui abbiamo sciolto la nostra presunzione e abbiamo servito il suo Figlio nei poveri e nei deboli. E sarà per questo, per questo soltanto, che egli ci inviterà alla comunione con Lui (Mt 25, 31-46), perché alla fine saremo giudicati se "avremo voluto bene" ai fratelli. E l'amore, comunque sia, anche un solo grammo, ha un valore infinito ed eterno, e non può essere distrutto o dimenticato, mai. *Questo ci può fare sperare in un giudizio buono e misericordioso: non possiamo deciderlo, possiamo solo attenderlo. Per questo non si può stare in maniera leggera o presuntuosa di fronte al giudizio di Dio.*

4. La sorpresa del giudizio in Cristo: giustizia unita a misericordia

Nella storia della tradizione l'immagine del giudizio di Dio è stato per lo più *recepito nell'abbinamento con un'idea terrificante*. Fino a pochi decenni fa ogni celebrazione funebre collocava la morte in un contesto temibile, *anziché mostrarla in un contesto di speranza pasquale*. Questo timbro tremendo del giudizio, tradizionalmente espresso nel *Dies irae*, ha senz'altro delle basi bibliche e l'ira di Dio ¹⁶ è parte integrante del messaggio giudaico-cristiano. Con esso si annuncia che *la*

divinità non corrisponde alle nostre proiezioni mentali di un Dio protettivo che soddisfi i nostri bisogni di benessere, ma è un Dio che prende appassionatamente posizione a favore delle vittime e diventa così un Dio esigente e stimolante: un Dio di giustizia. Il Dio della Rivelazione cristologica è un *Dio che sente amarezza per il fatto che il bene viene trascurato a vantaggio del male, perché l'uomo, privilegiando l'ingiustizia alla giustizia, non si conforma all'immagine del Figlio secondo cui è stato creato.* Prova un disgusto che lo porta a *distruggere, mediante un giudizio "di fuoco" (Mc 9,49; Lc 3, 17; 1, Cor 3, 15) tutto ciò che non è verità e amore.* La collera di Dio, espressa sotto la figura del fuoco, non esprime solo la distruzione di ciò che viene bruciato, ma anche la trasformazione in luce e calore di ciò che è bruciato. Al lato negativo del fuoco subentra un aspetto positivo. E pertanto l'ira di Dio va interpretata alla luce della sua misericordia.

Ed è in questa prospettiva che la Parola di Dio presenta la misericordia. Essa non è una pietà a buon mercato, ma non è neanche un giudizio che schiaccia. *La misericordia è un atto di giustizia che tiene conto della debolezza umana. Essa però non tratta indistintamente coloro che hanno operato il bene e quelli che sono stati cattivi: è invece una misericordia che si esercita con la giustizia.* Non si dà misericordia senza giustizia.¹⁷

L'aspetto drammatico della giustizia di Dio si manifesta nel sangue versato dal Figlio più che in una punizione fatta ricadere sugli uomini.¹⁸ Egli si è caricato le colpe, le bassezze e le inerzie dell'uomo, assumendone le conseguenze per risparmiarne a ciascuno il peso della condanna e della punizione. Il giudizio di Dio perciò è racchiuso in quel Figlio che assume

mo è la passione incontrollata che provoca l'ira; in Dio è l'amore per la giustizia e il dolore nel vederla infranta: la collera di Dio è allora la rivelazione della sua giustizia (Rom 1, 17-18). In Dio si coniugano insieme ira e misericordia per amore del suo popolo: "Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti raccoglierò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te, dice il tuo redentore, il Signore. Ora è per me come ai giorni di Noè, quando giurai che non avrei più riversato le acque di Noè sulla terra; così ora giuro di non più adirarmi con te e di non più minacciarti" (Is 54, 7-9). Dal messaggio di Giovanni il Battista fino all'Apocalisse il Vangelo conserva l'ira di Dio come dato fondamentale del suo messaggio. Sarebbe rinnovare l'eresia di Marcione eliminarne l'ira per voler conservare, in opposizione all'AT, soltanto l'immagine di un "Dio buono". La collera di Dio attraversa anche il NT: Gesù infatti non si comporta come uno stoico che non si turba mai. Si comporta con ira verso l'astuzia diabolica dei farisei (Mt 12, 44; Gv 8, 44), di coloro che uccidono i profeti (Mt 23, 33), degli ipocriti (Mt 15, 7); soprattutto si adira contro coloro che non si mostrano misericordiosi (Mc 3, 5). *In Gesù cioè i gesti di collera manifestano il giudizio di Dio sul mondo; e va tenuto contemporaneamente presente che il disegno di Dio è un disegno di misericordia, perché "Dio ha racchiuso tutti gli uomini nella disobbedienza per far misericordia a tutti" (Rom 11, 32) e pertanto l'ira che si abbatte sul peccatore*

non è per una sua condanna, ma per una sua purificazione attraverso l'amore: "Dio, infatti, ha mandato il Figlio nel mondo non per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui" (Gv 3, 17). Gesù assume nella sua persona di Figlio la passione, crocifissione e morte anticipandovi l'ira della fine dei tempi, al fine di liberarne chiunque crede in lui e "bruciare" così l'ingiustizia.

17. "Giustizia e grazia devono essere viste nel loro giusto collegamento interiore. La grazia non esclude la giustizia. Non cambia il torto in diritto. Non è una spugna che cancella tutto così che quanto s'è fatto sulla terra finisce per avere sempre l'identico valore. Contro un tale tipo di cielo e di giustizia ha protestato a ragione, per esempio, Dostoevskij nel suo romanzo I fratelli Karamazov. I malvagi alla fine, nel banchetto eterno, non siederanno indistintamente a tavola accanto alle vittime, come se nulla fosse stato. ... Dio è giustizia e crea giustizia. È questa la nostra consolazione e la nostra speranza. Ma la sua giustizia è insieme anche grazia. Questo lo sappiamo volgendo lo sguardo sul Cristo crocifisso e risorto": BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 44.

18. "È lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia

sulle sue spalle tutto il peccato del mondo. Tutti siamo feriti dal peccato che ci rende colpevoli dinanzi a Dio, per il fatto che, resistendo al suo amore, finiamo per distruggere noi stessi. E questo il Padre lo patisce drammaticamente e ne è addolorato perché siamo figli suoi. (è in questo senso che va compresa l'ira di Dio in stretta unione con la misericordia).

In questo senso il peccato dell'uomo non è totalmente estraneo al giudice: egli non incontra il peccato "dall'esterno" o "dall'alto" per poi condannarlo in maniera neutrale come farebbe ogni giudice umano. Il canone neotestamentario documenta un fatto inaudito: "Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore" (2 Cor 5,21). Il giudice stesso, Gesù, pur essendo senza peccato (Eb 4, 15) ha portato la conseguenza intrinseca del peccato umano e si è lasciato giudicare: ha sperimentato su di sé, morendo in Croce, il giudizio di Dio per mettere così anche il peccatore più misero ed abbandonato a contatto con la misericordia del Padre dei cieli. *Il Cristo che giudica conosce allora - per quanto sta a Lui - soltanto una dedizione incondizionata all'uomo fino ad abbracciarlo e stringerlo a sé, a meno che l'uomo non voglia sottrarsi a tale abbraccio purificatore e chiudersi definitivamente a riccio su se stesso, costruendo così la propria autocondanna.*

Nella narrazione evangelica del padre generoso nei confronti del figlio ribelle, Gesù lascia trasparire lo stile di Dio, assai diverso dal modo di agire dell'uomo che ritiene che il male sia cancellato con la punizione. Questo è il modo con cui il Padre si avvicina al figlio perduto che mette in gioco la propria libertà decidendo di far ritorno a casa (Lc 15). Non gli chiede che cosa abbia fatto nel tempo della lontananza. Non gli lascia nemmeno il tempo per scusarsi. Brucia tutto con il suo amore. Questo è il giudizio di Dio: non fa come se nul-

la fosse stato; semplicemente distrugge con il fuoco del suo amore il male, perché quel figlio ha avuto l'intuito - a partire dalla sua desolazione - di colmare nel dolore la distanza che con il peccato aveva scavato tra sé e il Padre. *Questo ritorno pieno di dolore e di timore è già sufficiente, perché Dio emetta il verdetto di accoglierlo a pieno titolo nella sua casa.*

Qui sta il mistero del giudizio di Dio, che è Padre, e tiene in serbo per tutti coloro che si affidano a Lui con una sorpresa che noi non siamo in grado nemmeno di immaginare (1 Cor 2, 9): la sorpresa della sua misericordia. Questo è il rovescio della nostra mentalità umana: noi facciamo di tutto perché le cose della vita pareggino, pensando che la giustizia consista nel comminare una pena *pari* al male compiuto; ma Dio ha una larghezza di cuore che, senza fare torto agli uni, sa essere generoso con gli altri, come nel caso della parabola dei vignaioli dell'ultima ora (Mt 20, 1-9).

4. A QUANDO IL GIUDIZIO?

La domanda: "A quando il giudizio?" è volutamente mal posta, poiché il mondo di Dio è a-temporale e a-spaziale rispetto al tempo e allo spazio umano.²⁰

1. Il tempo umano è la condizione entro la quale avviene l'evolversi della realtà finita. La quale si sviluppa, partendo dal punto 0: e questo sviluppo in quanto si svolge nella successione di momenti è ciò che noi misuriamo come "tempo" o "durata". La temporalità umana dunque coincide con l'essere finito: è il suo modo di esistere. Tutto ciò che è creato infatti esiste in una durata, cioè nella successione del tempo. Per contro l'essere divino esiste nell'eterno. E l'eternità non va immaginato

per la remissione dei peccati passati mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare Lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù" (Rom 3, 25; cf Gv 3, 17; 12, 47).

19. "Dio ha riconciliato a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione. ... Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore - τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν -, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio" (2 Cor 5,19-21). "

20. Dio evidentemente non vive nella successione del tempo come avviene per noi, ma non si può, analogicamente, postulare in Dio anche un rifluire perennemente da se stesso nell'evento dell'amore trinitario? Questa questione è affrontata da H. U. BALTHASAR in uno studio teologico: *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in *Homo creatus est*, Saggi teologici V, Jaca Book, Milano 2010.

Balthasar risponde positivamente al quesito. "L'evento trinitario nel quale Dio-Padre "concede" (*ein-räumt*) al Figlio ed entrambi "concedono" (*ein-räumen*) allo Spirito Santo di essere lo stesso Dio [nota: questo "concedersi" è - secondo il pensiero di B. - in primo luogo, l'atto di autorinuncia trinitario in cui ciascuna persona divina rinuncia a trattenere "tutto l'essere-Dio" per metterlo a disposizione delle altre persone divine, e l'attività interna delle Tre Persone consiste

nella relazione di comunicarsi reciprocamente, e dunque atto generatore di movimento in Dio]. Questo “concedere spazio (Räum) per l’altro” [nota: “il concedere spazio” è, sotto un altro aspetto, l’atto proprio dell’amore, la cui nota caratteristica sta nell’espropriarsi o come dicevano gli scolastici è *esse in alio et esse pro alio*] è un eterno farsi evento, il cui accadere è “eterno presente”. Questo “eterno esistere nell’altro”, espropriandosi, “si fa evento” in quanto il Padre si rivolge sempre al Figlio ed il Figlio al Padre, e questo movimento è un futuro presente [ossia: il loro futuro è già anticipato nell’atto di darsi reciprocamente]. ... *Che le tre Persone divine si consegnino reciprocamente l’una nelle mani dell’altra è un dono che si rinnova eternamente*. Dunque, per Balthasar, *si può parlare di “tempo” in Dio intendendo però “il tempo” non - come avviene per l’uomo - come “successione di eventi”, ma come il suo eterno movimento nell’Amore, in forza del quale le tre Persone si concedono in un ritmo incessante l’una all’altra. Non si deve pertanto pensare all’eternità come a qualcosa di statico e immutabile. Anzi “Dio ha introdotto il mutamento e la sorpresa nel tempo finito affinché fosse un’immagine del “suo tempo infinito”*. Perciò il termine “vita eterna” (ζωήν αἰώνιον) non è permanente e stabile immutabilità nel presente

come tempo umano “dilazionato indefinitamente che ristagna su se stesso”: *è piuttosto il modo divino di esistere, alternativo e trascendente al mondo umano. Un modo che non è segnato dall’inizio, né dalla decadenza; ma è caratterizzato dal “modo trascendente di esistere” proprio di Dio, che consiste in un movimento sempre nuovo di “generare vita amando”*.

Perciò, con “il giudizio” entriamo nell’eterno, entriamo cioè a contatto con la trascendenza del “modo di essere proprio di Dio, che esiste amando” e, con la nostra finitezza, vi prendiamo parte. Il giudizio pertanto avviene con la nostra morte, poiché con essa entriamo definitivamente a contatto diretto con la realtà trascendente e vitale di Dio Trinità. E Dio sarà lì in quel “tempo di trapasso” ad attenderci e quell’incontro con Lui sarà il nostro giudizio.

Questo è il senso della definizione di Benedetto XII, nella quale si afferma solennemente che

“le anime dei defunti subito (*mox*) dopo la morte” e “prima della riassunzione del proprio corpo e del giudizio universale, le anime che non necessitano di purificazione entrano subito in paradiso, e quelle che sono decedute in stato di peccato mortale attuale subito dopo la morte discendono agli inferi. Tuttavia (*nihilominus*) nel giorno del giudizio finale ogni uomo comparirà davanti al tribunale di Cristo” (DS 1000-1002: *cf* pp. 61-62 di questo testo).

2. *Questa definizione ha formalizzato la separazione del giudizio particolare (o personale) da quello universale (o finale)*. Ma per la Scrittura, sia per l’AT che per il NT, non esiste che un solo giudizio, allo stesso modo che esiste un solo giorno del giudizio di Cristo. ... *La storia della teologia, attraverso uno sviluppo sempre più sistematico della dottrina sullo “stato intermedio”, si è smarrita nella condizione fatale di dover postulare per l’uomo due giudizi, uno particolare dopo la morte e uno universale alla fine del mondo*. Ora però un

simile raddoppio, qualora si intenda parlare seriamente di giudizio, è sia biblicamente sia specularmente inammissibile ... In ogni caso per la Bibbia, che conosce un unico giudizio, il giudizio universale (“Tutti i popoli saranno radunati davanti a Lui”: Mt 25, 32), si deve dire che sarà al tempo stesso anche un giudizio particolare.

Anche il pensiero dei teologi, avvertendo la scollatura tra questi due dati, è andato in cerca di mediazioni. Ad esempio nel Medioevo si pensò a una conservazione temporanea dei buoni come dei cattivi in “camere”, o “receptacula” separati, o stati distinti in attesa del giudizio. Ma *una teologia che rispecchi la rivelazione biblica non può parlare di due “diversi” giudizi, dove “si mette tutto l’accento sul giudizio particolare” di ogni uomo dopo la sua morte e “il giudizio universale sarebbe un’appendice del primo, come una conferma pubblica di tutti i giudizi particolari davanti a tutto il mondo.* Di conseguenza, la soluzione va trovata piuttosto nella direzione di pensare *“che ambedue gli elementi sono da interpretare nella più stretta reciproca prossimità e sono da considerare in qualche modo come due fasi di un unico e medesimo evento generale”, in una tensione dinamica di reciprocità tra loro.*

Su questo pensiero si sono allineati molti teologi. Per esempio, in modo esemplare, ne parla Giacomo Biffi, dicendo:

“La distinzione di due diversi giudizi di Dio: quello particolare riservato al singolo a conclusione della sua vita terrena e quello universale per tutta l’umanità al termine della storia ... incontra gravi difficoltà: la prima è la totale assenza nella Scrittura di questa dottrina “dei due giudizi”. Non che non si parli di un rendiconto individuale. Anzi è ripetutamente insegnato (es. 2 Cor 5,10; 1 Pt 4, 5; Mt 12, 36,16, 27). Ma non è mai considerato un episodio diverso dal giudizio universale. Come uno solo è il Giudice, uno solo è il giudizio. E poi non si riesce a vedere come sia possibile pensare a diversi giudizi successivi per

come a torto è stata equivocata. *Questo essere bloccati nel presente, nel nunc stans, sarebbe una forma perversa ed effettivamente infernale di eternità, in cui non c’è più aria e libertà, né uno spazio aperto per vivere ed agire, in cui manca ogni dimensione “temporale” che permetterebbe il movimento caratteristico del vivere, dell’agire e dell’amare; questo tipo di eternità, o meglio di dissoluzione di ogni forma di temporalità, farebbe ripiombare l’uomo in una staticità immutabile, come un morto/imbalsamato, un essere-chiuso in se-stesso, che è la vera immagine della dannazione.* E’ ben comprensibile che se questa fosse la descrizione dell’eternità gli uomini la temerebbero, perché sarebbe una noia mortale. Dio ha previsto che nel tempo finito ci fossero mutamenti ed eventi, perché ne fosse escluso a priori il pericolo dell’abitudine e della stagnazione nella noia che ne consegue”.

La più grande invenzione di Dio - dice ancora Balthasar - è appunto il tempo umano, nel quale l’amore può dar origine a una pluralità di eventi dentro ad ogni istante, trascinando nel suo lento scorrere milioni di possibilità (cf H.U. VON BALTHASAR, *Il chicco di grano. Aforismi*, Jaca book, Milano 1994, p. 16). Possiamo perciò pensare che il rinnovarsi dell’evento dell’amore in Dio Trinità sia pieno di sorprese e “possa valere anche per coloro che ottengono di partecipare in

maniera immediata dell'essenza del Dio vivente in cielo. Essi potranno per tutta l'eternità, insieme allo Spirito Santo, non solo, approfondire costantemente la conoscenza dei segreti della libertà di Dio nel tempo universale, cioè nel tempo al di là del tempo, in cui vivono, ma, il loro essere l'uno-per-l'altro sarà sempre occasione del rinnovarsi nella sorpresa dell'amore della propria stessa libertà".

21. H. U. VON BALTHASSAR, *Teodrammatica V, L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 299-305.

22. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 224-226.

23. Per quanto riguarda la problematica dello "stato intermedio" rimando al capitolo VII di questo testo, dove viene introdotto il pensiero della Congregazione per la *Dottrina della fede*.

chi, avendo oltrepassato la soglia della morte, è entrato in una condizione che non tollera successione. Insomma l'ipotesi teologica dei "due giudizi cronologicamente distinti", anche se ha avuto una sua validità, in quanto ha messo al riparo della sua scorza due verità contenute nella Rivelazione (e cioè il giudizio finale alla fine del mondo e la retribuzione immediata dopo la morte), è in se stessa grezza e teologicamente imperfetta. ... E' proprio la contemplazione del Signore Gesù che sta alla destra del Padre a sciogliere felicemente questo problema. Se la "gloria" di Cristo, come evento extra-temporale, include tutti gli eventi apparentemente in successione dalla Pasqua alla Parusia, è evidente che con la morte e la risurrezione del Figlio di Dio il "giudizio" è già in atto. Esso è dunque una realtà che, sovrastando tutta la linea temporale, si colloca insieme al termine e al di sopra di ogni momento storico.

Come Dio anche il Cristo è al tempo stesso alla fine della vicenda cosmica, perché essa si conclude veramente in Lui e alla fine della vicenda personale, perché anch'essa sfocia nella sua presenza. Non c'è nessun tratto di tempo, per quanto piccolo, che separi la retribuzione immediata e il rendiconto universale: essi sono l'unico e identico giudizio. ... Al di là della storia, quando crollerà l'impalcatura esteriore di questo mondo, tutti appariranno nella loro relazione con Gesù, secondo il grado di conformità o difformità da Lui: e questo sarà il giudizio. ... *Il giudizio non è dunque un episodio* [appartenente alla nostra storia], *ma piuttosto una dimensione permanente della condizione eterna* [in cui entrano gli uomini con la morte].²²

In altri termini ciascuno si troverà segnato per sempre dal giudizio di Dio, che sancirà la propria condizione eterna di essere più o meno conformi e in relazione amorosa all'umanità gloriosa del Cristo.

3. In forza di questi ragionamenti, per vari teologi la "risurrezione dai morti per ciascuno di noi è immediata" nella morte.²³ Se la morte è morte, allora non appena sopravviene, il nostro "Io", cioè io stesso in persona con tutto quello che sono stato, entra in comunione trascendente con il Cristo che vive risorto nel mistero trinitario. Avviene cioè il giudizio e la retribuzione personale con la risurrezione personale, in quanto di fronte alla

luce trafiggente di Dio sarò svelato a me stesso con tutto il peso della mia storia.

Non di meno (per noi che viviamo nella successione del tempo) ci sarà spazio anche per la consumazione del giudizio universale, perché il “mio Io” si svelerà esaustivamente quando tutto sarà compiuto, perché solo allora giungeranno a compimento non solo i miei pensieri, le mie parole e le mie opere, ma anche tutte le “relazioni” e tutto ciò che queste parole/opere avranno generato in coloro che hanno continuato a vivere nel tempo. Perché ciascuno di noi con la storia delle sue attività umane resta connesso con tutti coloro con cui si è in relazione e con tutti gli effetti postumi che quelle azioni produrranno nella storia: gli atti di una persona sono come un sasso gettato in un lago, le onde che si generano si propagano contagiandosi l’una l’altra fino a che non raggiungono l’ultima riva.

Le relazioni intramondane con tutti gli altri e con tutto il mondo non sono “accidentali” nella costituzione della propria persona, ma sono parte sostanziale di me stesso, poiché anch’io con la mia piccola storia ho partecipato alla storia universale che deve ancora arrivare alla mèta. Soltanto quando la storia universale sarà compiuta, il mio “io personale” apparirà, alla luce dell’amore rivolto ai fratelli - unico criterio del bene e del male (Mt 25, 31-46) -, per quello che veramente è con tutto il peso di quello che ha compiuto e realizzato nelle relazioni con gli altri e con il mondo. Senza le altre persone con cui sono entrato in relazione, non è possibile un giudizio “esaustivo” su di me, capace di tenere conto dell’insieme delle conseguenze dei miei atti e dei miei rapporti. E questo, ovviamente non vale unicamente per me, ma anche per tutti gli esseri umani di tutti i tempi, tra loro inscindibilmente connessi da una rete incalcolabile di rapporti più o meno positivi. Soltanto allora si rivelerà senza più veli Dio “tutto in tutti” (1 Cor 15, 28).

Perciò è vero che partecipiamo *con il nostro “Io” della risurrezione di Cristo immediatamente dopo la morte, ma è altrettanto vero che con lui siamo in tensione finché l’universo non sia giunto alla fine e possiamo dire* - secondo il nostro linguaggio inesorabilmente amalgamato con la successione temporale - *che c’è da “aspettare” che il corpo mortale insieme a quello di tutti “si rivesta d’immortalità”* (1 Cor 15, 53). Soltanto allora anche tutto il nostro essere sarà totalmente giudicato e parteciperà della pienezza della vita comunione in Dio.

Per riassumere, possiamo allora dire che *con la morte ogni uomo è sotto giudizio e raggiunge lo stato della sua definitività, perché la morte defni-*

24. cit. in H. U. VON BAL-
THASSAR, *Teodrammatica V*,
L'ultimo atto, o.c. p. 306
è giudicata da Balthassar
una "formula felice".

sce ciascuno di fronte a Dio nello stato di verità di tutta la sua storia. Ma questo giudizio personale definitivo è anche proteso verso tutto l'arco di tempo in cui la storia umana di tutti gli esseri umani va consumandosi fino a coincidere - come diceva K. Rahner - "con la somma dei giudizi particolari dei singoli uomini",²⁴ cioè con il giudizio universale.

Giudizio particolare e universale, pertanto, vanno sempre *pensati all'interno di una dialettica interna che li tiene internamente legati, per modo che, se si parla di "due" giudizi, lo si fa impropriamente*. Poiché si tratta di un unico giudizio, come uno solo è il giudice ed uno solo - l'amore verso il prossimo quale forma autentica di umanità - è il criterio di giudizio.

25. Sulla storia del purgatorio: cf questo testo a pp. 64-65.

5. LO STATO DI PURIFICAZIONE ULTRATERRENA, CHIAMATO "PURGATORIO"²⁵

26. Is 30,27 "Ecco il Signore venire da lontano, ardente è la sua ira e gravoso il suo divampare; le sue labbra traboccano sdegno, la sua lingua è come un fuoco divorante".

Is 30,30 "Il Signore farà udire la sua voce maestosa e mostrerà come colpisce il suo braccio con ira ardente, in mezzo a un fuoco divorante, tra nubi, tempesta e grandine furiosa".

Is 33,14 "A Sion hanno paura i peccatori, uno spavento si è impadronito dei malvagi. Chi di noi può abitare presso un fuoco divorante? Chi di noi può abitare tra fiamme perenni?"

La morte e il giudizio dunque pongono in una definitività o di salvezza o di dannazione. Tuttavia la Chiesa, pur nella comprensione del dato di fede che con la morte si entra in uno stato definitivo di fronte a Cristo, ha sviluppato il pensiero che la finitezza dell'uomo è sempre inadeguata a questo destino ed esige che vi sia un affinamento dello spirito umano perché possa incontrarsi in maniera trasparente e totale con il Cristo.

Per cui c'è bisogno ancora di purificazione - ossia di togliere tutto ciò che ostacola l'adesione alla forma gloriosa del Cristo - dopo la morte (se usiamo il linguaggio della storia o successione temporale) o nella morte (se usiamo il linguaggio della trascendenza temporale).

Questa condizione di purificazione "ultraterrena" - quando cioè la persona è al cospetto di Dio - è chiamata nella storia del pensiero ecclesiale "Purgatorio".

1. Dove si fonda la dottrina del Purgatorio?

Nella Parola di Dio si narra che, quando la gloria e la santità di Dio afferrano l'uomo, questi vede con chiarezza il delirio di onnipotenza di cui si è nutrito e lo ha portato a mettersi al posto di Dio. Avverte cioè sia la sua indegnità e peccaminosità, sia l'incapacità a fondarsi su stesso. Egli cioè fa l'esperienza che davanti a Dio non può né sussistere, né resistere (cf Is 6, 5; Ez 1, 28). L'uomo si sperimenta davanti a Dio come dentro a un "fuoco che lo divora", un fuoco che lo penetra, lo illumina, lo mette in questione, ma anche lo affina, lo purifica, lo salva.²⁶

Questa percezione dell'uomo di fede dell'AT che presso di Dio si è come divorati dal fuoco istituisce l'idea che di fronte a Dio l'uomo ha bisogno di purificazione.²⁷ Questa esperienza di purificazione davanti a Dio come passando "attraverso il fuoco" è utilizzata anche da san Paolo per indicare quello avverrà nel "giorno del Signore":

"Nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: infatti quel giorno la farà conoscere, perché con il fuoco si manifesterà, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera, che uno costruì sul fondamento, resisterà, costui ne riceverà una ricompensa. Ma se l'opera di qualcuno finirà bruciata, quello sarà punito; tuttavia egli si salverà, però qua-si passando attraverso il fuoco (αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός)" (1 Cor 3, 11-15).

Questo è il principale rimando scritturistico per la fondazione della dottrina dello stato di purificazione ultraterreno. Questa dottrina, nel pensiero cristiano, ha avuto di fatto uno sviluppo più nella pietà ecclesiale che non nella formulazione dogmatica. La pietà del Popolo di Dio infatti, sulla scorta dell'AT (2 Mac 12, 43-46),²⁸

27. Is 6, 1-7: "Io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Sopra di lui stavano dei serafini; ognuno aveva sei ali: con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro, dicendo: "Santo, santo, santo il Signore degli eserciti! Tutta la terra è piena della sua gloria". Vibravano gli stipiti delle porte al risuonare di quella voce, mentre il tempio si riempiva di fumo. E dissi: "Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti". Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e disse: "Ecco, questo ha toccato le tue labbra, perciò è scomparsa la tua colpa e il tuo peccato è espiato".

28. Mac 12, 43-46; "Fatta una colletta, con tanto a testa, per circa duemila dracme d'argento, le inviò a Gerusalemme perché fosse offerto un sacrificio per il peccato, compiendo così un'azione molto buona e nobile, suggerita dal pensiero della risurrezione. Perché, se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti. Ma se egli pensava alla magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano

nella morte con sentimenti di pietà, la sua considerazione era santa e devota. Perciò egli fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato.

29. Sulle indulgenze, la loro storia e il loro significato teologico: cf G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 103-113. La dottrina dell'indulgenza (cf Paolo VI, Costituzione Indulgentiarum docri-na del 1967) è basata su due pilastri. Uno concettuale: il perdono del peccato implica anche il percorso di soddisfazione di una pena, in quanto il perdono del peccato non coincide con il perdono della pena. Ed uno teologico: l'indulgenza attinge all'ordine della Caritas, che costituisce il tesoro della Chiesa, che gli è dato dal mistero della morte/risurrezione di Cristo; per cui per ottenere un'indulgenza non basta il compimento delle opere indulgenziate, ma occorre anche la conversione del cuore e il distacco dall'affetto al peccato.

30. cf G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. pp. 91-102.

31. *Catechismo della Chiesa Cattolica*: 1030 Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio, ma sono imperfettamente purificati, sebbene siano certi della loro salvezza eterna, vengono però sottoposti,

dall'antichità ha sempre avuto la convinzione di poter aiutare i defunti con la preghiera e i riti di suffragio. L'uso di innalzare preghiere a Dio per ottenere la remissione dei peccati dei defunti è molto documentato sia negli scritti dei Padri, come nelle preghiere eucaristiche più antiche, anche se solo più tardi, grazie in particolare all'apporto di sant'Agostino, è stata messa in luce la verità teologica di queste pratiche.

In Agostino fu così viva la convinzione della debolezza umana che riteneva che tutti una volta morti abbiano qualche debito da scontare: e così non gli è stato difficile sostenere la necessità di una purificazione oltre la morte che accompagna il giudizio. San Gregorio Magno e san Cesario di Arles diedero a questo insegnamento agostiniano una versione efficacemente popolare, che si imporrà in tutto l'Occidente e creerà pratiche di suffragio assai varie come compartecipazione alle pene dei defunti sulla base della dottrina del Corpo mistico.²⁹ Queste pratiche prima in dialogo/contrapposizione con gli ortodossi (i latini dopo il *Cur Deus homo* di Anselmo ponevano l'accento sulla necessità dell'espiazione delle colpe quale via per la salvezza; per gli orientali la salvezza è un processo ascensionale di divinizzazione che comporta sì una purificazione, ma non nel senso giuridico di espiazione penale); e infine, all'epoca della Riforma luterana, con la polemica sulle indulgenze, hanno richiesto una presa di posizione della Chiesa.

Deludente al riguardo fu la discussione teologica che si intavolò al Concilio di Trento.³⁰ Il brevissimo *Decreto sul Purgatorio*, emanato il 3 dicembre 1563, si presenta in ultima analisi come un decreto disciplinare, in quanto si è limitato a richiamare i vescovi a vigilare in una triplice direzione: 1. che nella predicazione non si introducessero questioni sottili, ancora incerte dal punto di vista teologi-

co, ma ci si limitasse a proporre la dottrina della Chiesa; 2. che la dottrina del purgatorio non diventasse occasione per pratiche superstiziose o commerci (il riferimento è alle indulgenze, che comportavano spesso mercimonio); 3. che ci si preoccupasse di far compiere con pietà e devozione i suffragi per i defunti (DZ 1820 ss).

2. Come pensare in chiave esistenziale lo stato di purificazione?

In base a quanto già detto, *il purgatorio non è né un luogo, né uno stato definitivo*. Se fosse una sofferenza definitiva sarebbe l'inferno. In questo senso la Chiesa ha sempre ritenuto che fosse un "patimento temporaneo", ma *l'introduzione del concetto di tempo per quanto riguarda le realtà escatologiche non esprime correttamente la realtà, poiché proietta la dimensione umana sull'eterno, nel quale in realtà un defunto entra con la morte*. Giustamente perciò il Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC 1030-1032)³¹ ne parla senza però ricorrere alla nozione di tempo.

Più adeguatamente allora la purificazione delle scorie peccaminose dopo la morte *non è da pensare in termini di durata cronologica delle pene del purgatorio, ma secondo una proporzionalità e intensità del patimento, con cui si soffre per la maggiore o minore alienazione che il peccato ha sedimentato nella storia personale di ciascuno*. Ciò conseguentemente determina maggiore o minore necessità di purificazione, che si attuerà nel misterioso processo della morte attraverso il quale ciascuno verrà purificato, ossia verrà portato alla "piena trasparenza di verità" di fronte a Dio.

Di fatto siamo tutti peccatori. Ed ogni uomo compie azioni cattive e malvagie, o anche omissioni, che distorcono la propria vita avvitanandola su se stessa. Non solo, ma questa vita distorta

dopo la loro morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia del cielo.

1031 La Chiesa chiama purgatorio questa purificazione finale degli eletti, che è tutt'altra cosa dal castigo dei dannati. La Chiesa ha formulato la dottrina della fede relativa al purgatorio soprattutto nei Concili di Firenze e di Trento. La Tradizione della Chiesa, rifacendosi a certi passi della Scrittura, parla di un fuoco purificatore: "Per quanto riguarda alcune colpe leggere, si deve credere che c'è, prima del giudizio, un fuoco purificatore; infatti colui che è la Verità afferma che, se qualcuno pronuncia una bestemmia contro lo Spirito Santo, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro (Mt 12,32). Da questa affermazione si deduce che certe colpe possono essere rimesse in questo secolo, ma certe altre nel secolo futuro".

1032 Questo insegnamento poggia anche sulla pratica della preghiera per i defunti di cui la Sacra Scrittura già parla: « Perciò [Giuda Maccabeo] fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato » (2 Mac 12,45). Fin dai primi tempi, la Chiesa ha onorato la memoria dei defunti e ha offerto per loro suffragi, in particolare il sacrificio eucaristico, affinché, purificati, possano giungere alla visione beatifica di Dio. La Chiesa raccorda anche le elemosine, le indulgen-

ze e le opere di penitenza a favore dei defunti: [...] Non esitiamo a soccorrere coloro che sono morti e ad offrire per loro le nostre preghiere ».

32. A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, Antologia redatta da B. Albrecht, Milano, Jaca book, 1975. In alcune pagine di questa mistica si mette in luce il legame tra l'amore di carità e la sofferenza in Dio: "La passione sulla croce è espressione dell'intima carità divina. Dio ha scelto questa espressione per mostrarci il mistero della sua carità. Per potersi rivelare, la carità soffre. ... Quando a noi capita di soffrire abbiamo una gran fretta di trovare conforto, pensando che tutto finirà. ... Cronometriamo ... Ma quando Dio viene nel mondo e soffre per noi porta con sé la misura dell'eternità: si pone a disposizione della croce con la forza della carità eterna. ... Poiché egli è completamente innocente e in lui niente può essere bruciato, egli prende su di sé come combustibile il peccato del mondo e lo brucia su se stesso, nella sua natura umana che il Padre gli ha donato, e soffre per ciascuno di noi. ... La carità diventa passione: Gesù prova il fuoco prima su se stesso, per poter poi portare gli uomini attraverso il suo fuoco dal dolore alla carità" (ib. 135-136; 144-146).

e alienata procura ad altri sofferenza e avvelena la loro vita o persino la distruggono. La luce del giudizio porterà ad evidenza questo male, che è rimasto occultato nelle pieghe di menzogna o di negligenza della vita personale.

Mentre tutto questo verrà *alla luce di fronte a Dio, esso genererà anche dolore e sofferenza per il poco amore vissuto e ci opprimerà che altri siano stati vittime delle nostre passioni e omissioni*. Parlando in metafora, ci afferrerà allora un acuto dolore come una lama affilatissima di coltello nella carne che aprirà tutto il nascosto della nostra coscienza.

In tal senso *l'incontro con il Cristo nella morte è giudizio, che come fuoco d'amore consuma il male e porta a purezza e a splendore l'intimo di ciascuno*. H. U. Von Balthassar, seguendo l'esperienza contenuta in *Mistica Oggettiva* di A. Von Speyr,³² descrive in questi termini il fuoco purificatore:

"Il fuoco è un aspetto essenziale del Dio trinitario, che non tollera e che consuma tutto ciò che non è puro. Il Figlio si è esposto in anticipo per amore a questo fuoco: egli, nel grido della disperazione sulla croce, si è lasciato consumare dal fuoco paterno. ... Dando il Padre via libera a questo fuoco su di noi, il Cristo vi si precipita per primo, affinché io venga attirato nel suo fuoco come fuoco dell'amore. Il purgatorio perciò nasce interamente nel Sabato Santo, quando il Figlio con il suo passaggio attraverso gli inferi porta la misericordia divina nello stato dei giustamente perduti. ... Il purgatorio che noi sentiamo come un atto della giustizia, non è che un atto dell'amore del Figlio, che ci vuole purificare, affinché riesca la sostituzione in cui diventiamo figli del Padre. Avremo paura del purgatorio se non vediamo che è un mistero di amore. ... Il grande trucco del purgatorio è che l'io [la nostra personalità egoista e orgogliosa] viene così disgregato che il Tu [l'Alterità divina] assume a poco a poco contorno in noi; nasce una speranza (che sta tutta nel Signore), nella quale c'è la fine della mia presunzione e il principio della mia resa. Si tratta di togliermi dal mio 'essere presso di me' e che il mio Io venga 'trasferito' in Dio. L'io come contenitore di questo materiale egoista deve bruciare. Il mio Io distrutto nel fuo-

co del purgatorio mi viene restituito da Dio come un 'Io nuovo in Cristo'. ... Per questo, il purgatorio sarà vissuto in totale solitudine: l'anima sarà essenzialmente sola, in una singolarità, pienamente occupata e immersa nell'intenso rapporto con Dio; gli altri uomini non hanno in tutto ciò nessuna parte. ... "³³

Non è necessario ricorrere a un luogo specifico, né alla durata del tempo, per descrivere quello che qui s'intende. *E' l'intensità del dolore, non la sua durata nel tempo e nello spazio, ciò che qui è in gioco.* Quanto più si è di fronte al Cristo, tanto più viene a chiarezza la propria cattiveria e incoerenza con la giustizia ed il bene, e conseguentemente tanto più intenso e struggente sarà il dolore che si prova. *Questo dolore che si sperimenta non è però vissuto come semplice autopunizione di fronte a se stessi, ma è vissuto davanti agli occhi pietosi del Signore, perciò è custodito e purificato dal suo amore misericordioso.*

*La dottrina del purgatorio è perciò consolante dottrina di speranza, poiché ci dice che, per entrare nell'amicizia con Dio e con i fratelli, occorre che l'Io sia aperto e dilatato per ospitare l'immensità di Dio. Se il mio egoismo mi ha chiuso a Dio e agli altri, l'entrare in rapporto con Lui mi procura un ingresso doloroso, che mi brucia e purifica dalle mie incrostazioni e dalle mie chiusure aprendomi a vivere la comunione con Dio e con gli altri, eliminando tutte le resistenze e le opacità che si sono sedimentate nella mia esistenza. Non che Dio voglia farmi male, ma la purificazione è per dilatare la mia capacità di poter raggiungere il fine della mia vita di essere nella *Communio sanctorum* nella piena trasparenza della verità e dell'amore.*

3. L'esposizione di Benedetto XVI (Spe salvi nn. 45-47) sul Purgatorio

“Con la morte, la scelta di vita fatta dall'uomo diventa definitiva – questa sua vita sta davanti al

33. H. U. VON BALTHASSAR, *L'ultimo atto, Teodrammatica*, V, o.c. pp. 310-313. Le espressioni di Von Balthassar non sono citate alla lettera, ma adattate e riasunte.

Giudice. La sua scelta, che nel corso dell'intera vita ha preso forma, può avere caratteri diversi. Possono esserci persone che hanno distrutto totalmente in se stesse il desiderio della verità e la disponibilità all'amore. Persone in cui tutto è diventato menzogna; persone che hanno vissuto per l'odio e hanno calpestato in se stesse l'amore. È questa una prospettiva terribile, ma alcune figure della stessa nostra storia lasciano discernere in modo spaventoso profili di tal genere. In simili individui non ci sarebbe più niente di rimediabile e la distruzione del bene sarebbe irrevocabile: è questo che si indica con la parola inferno. Dall'altra parte possono esserci persone purissime, che si sono lasciate interamente penetrare da Dio e di conseguenza sono totalmente aperte al prossimo - persone, delle quali la comunione con Dio orienta già fin d'ora l'intero essere e il cui andare verso Dio conduce solo a compimento ciò che ormai sono.

Secondo le nostre esperienze, tuttavia, né l'uno né l'altro è il caso normale dell'esistenza umana. Nella gran parte degli uomini – così possiamo supporre - rimane presente nel più profondo della loro essenza un'ultima apertura interiore per la verità, per l'amore, per Dio. Nelle concrete scelte di vita, però, essa è ricoperta da sempre nuovi compromessi col male - molta sporcizia copre la purezza, di cui, tuttavia, è rimasta la sete e che, ciononostante, riemerge sempre di nuovo da tutta la bassezza e rimane presente nell'anima.

Che cosa avviene di simili individui quando compaiono davanti al Giudice? Tutte le cose sporche che si sono accumulate nella loro vita diverranno forse di colpo irrilevanti? O che cosa d'altro accadrà? San Paolo, nella Prima Lettera ai Corinzi, ci dà un'idea del differente impatto del giudizio di Dio sull'uomo a seconda delle sue condizioni. Lo fa con immagini che vogliono in qualche modo esprimere l'invisibile, senza che noi possiamo trasformare queste immagini in concetti - semplicemente perché non possiamo gettare lo sguardo nel mondo al di là della morte né abbiamo alcuna esperienza di esso. *Paolo dice dell'esistenza cristiana innanzitutto che essa è costruita su un fondamento comune: Gesù Cristo. Questo fondamento resiste. Se siamo rimasti saldi su questo fondamento e abbiamo costruito su di esso la nostra vita, sappiamo che questo fondamento non ci può più essere sottratto neppure nella morte. ...* In questo testo, in ogni caso, diventa evidente che il salvamento degli uomini può avere forme diverse; che alcune cose edificate possono bruciare fino in fondo; che per salvarsi bisogna attraversare in prima persona il "fuoco" per diventare definitivamente capaci di Dio e poter prendere posto alla tavola dell'eterno banchetto nuziale.

Alcuni teologi recenti sono dell'avviso che *il fuoco che brucia e insieme salva sia Cristo stesso, il Giudice e Salvatore. L'incontro con Lui è l'atto decisivo del Giudizio. Davanti al suo sguardo si fonde ogni falsità. È l'incontro con Lui che, bruciandoci, ci trasforma e ci libera per farci diventare veramente noi stessi. Le cose edificate durante la vita possono allora rivelarsi paglia secca, vuota millanteria e crollare. Ma nel dolore di questo incontro, in cui l'impuro ed il malsano del nostro essere si rendono a noi evidenti, sta la salvezza. Il suo sguardo, il tocco del suo cuore ci risana mediante una trasformazione certamente dolorosa "come attraverso il fuoco". È, tuttavia, un dolore beato, in cui il potere santo del suo amore ci penetra come fiamma, consentendoci alla fine di essere totalmente noi stessi e con ciò totalmente di Dio.*

Così si rende evidente anche la compenetrazione di giustizia e grazia: il nostro modo di vivere non è irrilevante, ma la nostra sporcizia non ci macchia eternamente, se almeno siamo rimasti protesi verso Cristo, verso la verità e verso l'amore. In fin dei conti, questa sporcizia è già stata bruciata nella Passione di Cristo. Nel momento del Giudizio sperimentiamo ed accogliamo questo prevalere del suo amore su tutto il male nel mondo ed in noi. Il dolore dell'amore diventa la nostra salvezza e la nostra gioia. È chiaro che la "durata" di questo bruciare che trasforma non la possiamo calcolare con le misure cronometriche di questo mondo. Il "momento" trasformatore di questo incontro sfugge al cronometraggio terreno – è tempo del cuore, tempo del "passaggio" alla comunione con Dio nel Corpo di Cristo. Il Giudizio di Dio è speranza sia perché è giustizia, sia perché è grazia.

Se fosse soltanto grazia che rende irrilevante tutto ciò che è terreno, Dio resterebbe a noi debitore della risposta alla domanda circa la giustizia – domanda per noi decisiva davanti alla storia e a Dio stesso.

Se fosse pura giustizia, potrebbe essere alla fine per tutti noi solo motivo di paura. L'incarnazione di Dio in Cristo ha collegato talmente l'uno con l'altra - giudizio e grazia - che la giustizia viene stabilita con fermezza: tutti noi attendiamo alla nostra salvezza "con timore e tremore" (Fil 2,12). Ciononostante la grazia consente a noi tutti di sperare e di andare pieni di fiducia incontro al Giudice che conosciamo come nostro "avvocato", *paràkletos* (cf 1 Gv 2,1)".

4. Un pensiero sulla fine

34. B. WELTE, *Morire, la prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008, p. 68-69.

Quando tutto sarà compiuto, dice la Scrittura, allora “Dio - facendo eco all’AT (Is 25, 8) - asciugherà le nostre lacrime” (Ap 21, 4). Ogni lacrima! Le lacrime piante, in cui a volte il dolore riesce a sciogliersi, così come le molte lacrime amare non piante, che spesso restano chiuse negli aridi e talvolta pietrificati abissi del cuore. Una miracolosa mano confortevole si poserà su di noi e ci accarezzerà lieve e tenera fin nelle recondite profondità, negli abissi e nei sottofondi del cuore, fin nelle nascoste sorgenti delle lacrime piante e non piante. E sarà capace di guarire e liberare tutto nel silenzio e nella pace della grande luce di Dio. E insieme giungerà su di noi il giudizio e la giustizia. Non sarà tuttavia né la giustizia di questo mondo, né un giudizio terreno. Non sarà la giustizia terrena che non può mai essere del tutto giusta. Giungerà sulle nostre povere vite quella meravigliosa Giustizia che tutto sa e tutto comprende, ed è giusta con tutto ciò che potrà esserci nella nostra disordinata anima. Sarà quel miracolo di giustizia che finalmente dividerà ciò che è giusto da tutto l’ingiusto”.³⁴

Sarà la fioritura della misericordia, che come fuoco brucerà nel dolore tutte le incrostazioni del nostro peccato.

Capitolo settimo
**ESISTENZA CRISTIANA NELLA MORTE:
MISTERO DI TRASFORMAZIONE**

La morte nell'esperienza dell'uomo toglie senso a tutto e solleva la questione di quale senso possa ancora avere la vita umana. Contro di essa l'uomo non può nulla ed essa rimane velata dal mistero. Noi vediamo sempre gli altri morire, ma in realtà il morire è sempre qualcosa che ciascuno deve assumersi in proprio. Non solo, ma la morte non può semplicemente essere rimandata, poiché, a ben vedere, essa non entra fulmineamente come un ladro alla fine della vita, ma abita già ogni momento dell'esistenza a partire dall'istante in cui l'uomo nasce. Essa però, nel suo culmine, è anche il momento di verità dell'esistenza umana.¹

**1. La morte, evento universale,
ma estraneo all'esistenza**

Nonostante che la morte sia nostra compagna di viaggio, essa rimane "estranea" alla nostra esistenza, come dimostra l'angoscia che proviamo di fronte ad essa. L'uomo è fatto per vivere, non per morire. La forma "umana" della vita "vuole", cioè porta inciso nel suo DNA, che ci sia ancora della vita, sempre. Quella che si è vissuto non basta mai. Non solo però quantitativamente, ma qualitativamente. Per cui la morte porta con sé sempre un trauma. Non c'è naturalezza nella morte. Per questo c'è una differenza abissale tra la caducità di una foglia, o di un animale, e la morte di un essere umano. Foglia e animale muoiono naturalmente, esaurito il loro ciclo vitale. Questi esseri (pianta o animale) "periscono", ma "non muoiono" – direbbe Hegel – nel senso che obbediscono alla legge che regola il ritmo della natura, per la quale "tutti abbiamo i giorni conta-

1. "Ho sempre creduto che l'istante della morte sia lo scopo della vita ... l'istante in cui per una frazione infinitesimale di tempo penetra nell'anima la verità pura, nuda, certa, eterna": S. WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1984, p. 37.

ti” (Sir 17, 2; 37, 25). Ma dove sta la differenza? La differenza è che noi “contiamo” i giorni di vita, mentre l’animale o la pianta non li conta. *La morte tocca la coscienza, è un’esperienza della vita.* La struttura ontologica dell’essere umano porta inscritto nel desiderio insopprimibile di immortalità il segno di una tensione dell’essere che lo trascina a pensarsi oltre se stesso. Sulla linea di questa tensione antropologica s’inserisce la fede in Cristo, che può dare sicurezza alla sopravvivenza del proprio futuro. Il desiderio di sopravvivenza è come un *a-priori* su cui s’innesta la fede nella risurrezione.

La fede nella sopravvivenza radicata nella ragione

Pertanto, quando la Rivelazione cristologica svela il destino di risurrezione come orizzonte dell’esistenza umana non presenta un messaggio irrazionale, disomogeneo rispetto alla ragione. Certo, la ragione non può fondare la speranza del futuro umano, né può dedurlo dal proprio desiderio. Non basta desiderare qualcosa, perché la cosa desiderata sia reale. Tuttavia è la vita stessa con il suo dinamismo di tensione alla sopravvivenza ad essere reale e, quindi, l’uomo è realisticamente aperto ad accogliere una eventuale Parola divina o soprannaturale, che assicuri il destino positivo del suo futuro.

La Rivelazione presenta appunto il *Logos di Dio come principio di vita*: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ... ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (In principio era il Verbo ... in Lui era vita” (Gv 1, 1.4). Il Logos è generatore di vita, perché generato eternamente alla vita. A contatto con Lui fluisce anche nell’uomo la vita eterna, così come nella sua storia umana la gente, stando con Lui, si sentiva rigenerare a vita nuova. Ecco allora che la tensione all’immortalità dell’animo umano diventa efficace proprio quando è a contatto con il Cristo. Se non fosse “afferrata” da Lui - nella Sua morte e risurrezione - il desiderio di sopravvivenza si ridurrebbe a un desiderio giusto, ma inefficace.

“Se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, sapendo che Cristo, risorto dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui” (Rom 6, 8-9).

Nella morte può avvenire la definitiva”conformazione” a Cristo

Il Cristo risorto dunque illumina tutta la parabola umana e apre la porta al rapporto definitivo con l’eterno. E’ Lui che porta a compimento il pellegrinare di ciascuno “sulla scena del mondo” nei vari passaggi che segnano la sua assimilazione al Signore Gesù: la nascita, il battesimo e l’eucaristia, l’amicizia con Lui nello Spirito Santo, la fede e la carità, la ricon-

ciliazione e il perdono, l'immersione nel mondo con il lavoro nella solidarietà con tutti coloro che s'incontrano nell'esistenza ed infine la morte.

Per fare un esempio, forse un po' semplicistico, l'ultima pennellata che un pittore dà al suo quadro è quella che mette termine al dipinto; ma questo termine non decreta la fine del quadro, bensì il suo compimento. Se accettiamo questa analogia, possiamo cogliere la stessa ambivalenza anche riguardo al termine della nostra esistenza.

Tutte le vicende della nostra esistenza umana sono momenti che danno forma alla nostra assimilazione a Cristo, in modo da poter "essere afferrati" da Lui e, con Lui, entrare in quella relazione beatificante e amorosa con il Padre, da cui tutto ha preso e continua a prendere inizio. E la morte è l'ultima pennellata della storia personale con cui assumiamo la forma totale di Gesù Cristo in noi. Questa è la speranza e la promessa cristiana.

1. LA COMPRESIONE DELLA MORTE NELLA SACRA SCRITTURA

La Scrittura tratta la morte con forte realismo. Non viene presentata come amica, ma come "l'ultimo nemico" (1 Cor 15, 26) che viene reso inoperante dalla vittoria del Signore (1 Cor 15, 55), il cui pungiglione (κέντρον, dal sanscrito "forare", dunque che punge, che ferisce) è il peccato (1 Cor 15, 55-56).

La morte nell'Antico Testamento

Questa è anche la comprensione veterotestamentaria della morte, dove si dice che è entrata nel mondo per l'invidia dello spirito del male, il diavolo (Sap 2, 24; 1, 13-14). La morte non è - alla maniera del pensiero greco - la separazione di corpo e anima, e quindi la liberazione di

2. “C’è speranza per l’albero: anche tagliato si rinnova e i suoi germogli non cessano di crescere; se sotto terra invecchia la sua radice e al suolo muore il suo tronco, al sentire l’acqua rifiorisce e mette rami come giovane pianta. Invece l’uomo muore e resta inanimato; il mortale spira, e dov’è mai? Come un’acqua che viene meno dal mare e come un fiume che si prosciuga e dissecca, così è l’uomo che giace non si alzerà più, finché durano i cieli non si sveglierà né più si desterà dal suo sonno” (Gb 14, 7-12).

3. “Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano; le creature del mondo sono portatrici di salvezza, in esse non c’è veleno di morte, né il regno dei morti è sulla terra” (Sap 1, 13-14).

4. “Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!” (Gen 3, 19).

quest’ultima dai lacci del corpo che la imprigionano, ma è la spaventevole fine dell’uomo, quale entità unica ed integra.²

Esiste però l’idea di una certa sopravvivenza nello Sheòl, dove i morti hanno una pura esistenza umbratile. Simile inconsistenza dipende dal fatto che Jahvé non si prende cura dello Sheòl, poiché è un Dio dei viventi e non dei morti. Sia l’Antico che il Nuovo Testamento comprendono l’uomo realisticamente come totalità e vedono quindi la morte nella sua tragicità di essere dissoluzione dell’essere umano. Per questo la morte suscita orrore.

Questo evento però non è pura fatalità naturale che sfugge all’onnipotenza di Dio, né è evento originario, poiché Dio è creatore, ed ha creato l’uomo per la vita.³

La morte è subentrata con il peccato per una decisione della volontà libera e sovrana di Dio, che ha sancito la volontà dell’uomo di volersi fare “dio” secondo la lusinga dello spirito del male. E come se Dio avesse detto: “Visto che vuoi essere come me, guadagnati la vita ed esperimenta che cosa vuol dire che tu non sei capace di darti la vita”.⁴

Sapendo dunque che la morte è nelle mani di Dio, il credente può rivolgersi a Lui e pregare di liberarlo dalla situazione di morte. E’ una delle preghiere più insistente dei salmi: “Salvami, perché nella morte non c’è nessuno che si ricordi di te; chi nello Sheòl potrebbe lodarti?” (Sal 6, 5 ss).

La morte nel Nuovo Testamento

Il NT recepisce questa comprensione della morte come evento di dissoluzione che incombe sulla vita, tuttavia lo integra con quello della grazia. Dio ha immesso nel processo vitale la morte, ma ha aggiunto un secondo intervento che, senza annullare il primo provvedimento, lo trasforma

dall'interno, poiché nella morte del Figlio introduce nell'umanità un nuovo principio di vita.

E' nel dono dello Spirito ⁵ che l'uomo può trasformare se stesso e diventare "omogeneo" al Cristo: e grazie al suo soffio vitale può partecipare della vita eterna, la vita nella gloria, in cui il Cristo vive con il suo corpo glorioso:

La liberazione dalla tirannia del peccato e l'infusione della libertà del suo amore nel dono dello Spirito Santo (ἀγίος: a-terreno, cioè divino), non avviene per una evoluzione naturale o per un principio evolutivo interno al processo stesso della vita, ma per un intervento dell'onnipotenza di Dio che, nella morte di Gesù, fa nascere dalle macerie della biologia una nuova figura di uomo. E' il tema caratteristico del NT che parla di risurrezione dell'uomo in Cristo nel battesimo, come descrive san Paolo (Rom 6, 3-5).⁶

"Battesimo" vuol dire connessione della morte del credente con la morte di Cristo. Con esso si entra nel cambiamento di segno che la morte di Cristo introduce nel mondo: non più l'annientamento come esito finale, ma la vita nuova nella risurrezione. Il battesimo pertanto è una nuova generazione, come un parto. La nostra morte corporale, in quanto immersa nel principio di risurrezione dell'amore di Cristo Crocifisso e Risorto, è come un venire disincagliati da ciò che ci trattiene legati alla terra, per dare origine alla vita di risurrezione o meglio, secondo l'immagine neotestamentaria sia di Gesù (Gv 12, 24) che di Paolo (1 Cor 15, 44), è il passaggio dallo stato di seme alla condizione di nuovo germoglio. *Come nel rapporto seme-pianta non vi è distacco o separazione, ma trasformazione grazie al principio vitale che connette le due forme fenomeniche del seme e della pianta: così avviene anche nel processo del morire.* Il nostro corpo, grazie al principio vitale dello Spirito del Cristo risorto, dà continuità nel-

5. "In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quello che è nato dalla carne è carne, e quello che è nato dallo Spirito è spirito. Non meravigliarti se ti ho detto: dovete nascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito" (Gv 3,5-8).

6. "Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione" (Rom 6, 3-5).

la trasformazione del nostro Io dalla vita terrena alla vita celeste o eterna o trascendente.

In fondo la morte è la realizzazione del battesimo. Il battesimo infatti è rapporto ontologico con il Cristo: è l'essere coinvolti nella tenerezza del suo amore, effuso con il suo Santo Spirito, che si stringe a noi e ci stringe a sé, volendo fare tutt'uno con noi. Abbracciato e stretto a Cristo il battezzato ha in sé il principio della vita risorta.

Secondo questa visione la morte nel suo aspetto più profondo non è tanto il dissolvimento della realtà umana, quanto l'ultimo passo che Dio fa fare all'uomo per realizzare l'uomo nell'autenticità del suo disegno originario.

7. "L'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti. Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. La capacità di riflessione, il ragionamento, la creatività, l'interpretazione, l'elaborazione artistica ed altre capacità originali mostrano una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico. La novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu. A partire dai testi biblici, consideriamo la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto" (PAPA FRANCESCO, *Laudato sii* n. 64).

3. La comprensione cristiana della morte

Per il materialista,⁸ la morte è il disfacimento dell'essere o, al massimo, il suo pensiero si rifugia nell'idea di entrare nei cicli della reincarnazione o di permanere nella memoria degli altri o della società. La morte della persona immaginata così appare però come rifugio o scappatoia mentale. L'uomo infatti vuole sussistere per sé, nella sua personalità unica e irripetibile. E la morte si presenta come dissoluzione del soggetto vivente e riduzione alla dimensione cadaverica.

Non è così per il cristiano, il quale pure vede la morte nel suo dramma reale, ma la interpreta all'interno della potenza creatrice di Dio. Per il cristianesimo *l'essere-uomo non è pura e generica biologia, ma esiste in forza di un Dio Creatore che l'ha voluto all'esistenza e gli ha dato un volto personale con cui entrare in dialogo.*

In altri termini per il credente la vita è abbarbicata alla radice della volontà di Dio che l'ha creata e continua a crearla per amore, e perciò la vita e la morte sono all'interno di questa relazione creatrice che abbraccia e tiene ancorate a sé vita e morte

dell'uomo.

Per arrivare a questa conclusione la mente umana procede attraverso una riflessione sulla vita la quale porta in sé il desiderio insopprimibile di permanenza nell'essere: desiderio che - come già abbiamo accennato - funziona da premessa su cui s'innesta la ragionevolezza della Rivelazione che annuncia per l'uomo un destino di risurrezione in Cristo.

2. L'APPROCCIO DELLA RAGIONE RIGUARDO ALLA SOPRAVVIVENZA DELL'UOMO

Se la morte fosse l'ultima parola sulla vita e se il nulla totale incombesse sull'uomo, il senso presente della sua vita sarebbe profondamente compromesso. Il cuore umano si sente ribellare all'idea che la sua vita svanisca nel nulla.

Vi sono due esperienze umane, quella dell'amore e l'esperienza etica dei valori, che portano con sé il rimando ad un'esigenza che la persona sopravviva oltre la morte. Le esaminiamo.

L'esperienza affettiva tra persone porta in evidenza la singolarità insostituibile della persona amata. Non accetteremmo di far nascere un amore e una vita, di alimentarli nella prospettiva cosciente di un loro fallimento: non riusciremmo a sopportare la fatica e le frustrazioni della vita sul presupposto certo di un fallimento totale.

Ed ugualmente, nell'esperienza etica lo spirito umano patirebbe grave ingiustizia se ad una vita votata al bene con sacrificio corrispondesse una ricompensa identica a quella di chi ha giocato egoisticamente le possibilità che la vita gli ha dato. Possibile che chi si è sacrificato per il bene sprofondi nel nulla assoluto esattamente come chi si ha trascorso la vita nel godimento delle sue passioni? Se l'orizzonte della vita fosse il nulla e il vuoto, per che motivo impegnarsi nei valori morali?

8. La tesi dell'opzione materialista, che intende spiegare l'essere umano (e il cosmo) ricorrendo al Caso è una pseudosoluzione. Infatti questa tesi che sostiene che l'uomo (e l'universo) sia frutto della casualità trasferisce sul Caso, riconosciuto come principio generatore, quello che il teismo attribuisce a Dio. Con una differenza però, che mentre il teismo pone all'origine della spiegazione dell'uomo un principio intelligente e ordinatore, la tesi contraria è contraddittoria poiché intende spiegare il finissimo e incontrollabile ordine che guida la realtà umana (e universale) con un principio irrazionale, appunto il caso.

Da queste due semplici osservazioni di esperienza si intuisce che nell'uomo che riflette c'è una percezione insopprimibile: che la vita, per non essere assurda ed irrazionale, deve avere una qualche forma di sopravvivenza. Possibile che gli affetti vissuti e per i quali ci si è sacrificati siano annullati dalla morte? Possibile che una vita spesa nel bene, sia fallimentare? *Una coscienza umana può aderire all'opzione negativa dell'esistenza, ma è un'opzione: scelta che contrasta vivacemente con la spinta positiva della vita.*

Intuire la necessità di una sopravvivenza oltre la morte è come una scintilla dello spirito: alla cui luce, sia pure nella penombra del mistero, traspare una certa qual necessità della sopravvivenza personale allo sfacelo biologico. Se l'esperienza empirica ci mette di fronte alla morte come rottura e processo degenerativo di un organismo, l'esperienza dello spirito sente l'esigenza fortissima di una certa qual sopravvivenza, sempre sentita nella storia di tutte le civiltà umane. La ragione infatti non riesce a rassegnarsi ad un esito nullificante dell'esistenza. Il fatto che l'uomo a differenza dell'animale, non soltanto sappia di dover morire, ma elabori diversi modi di vedere la sua morte, significa che la morte come evento dell'evoluzione e come dato della finitezza dell'essere, non è affatto per lui qualcosa di "naturale", in qualunque modo avvenga.

Pertanto la morte come conclusione della forma umana di vita è percepita come "un'ingiustizia", cioè arriva sempre prematuramente, sempre anticipatamente, (anche per un vecchio), perché l'energia della vita preme perché ci sia ancora vita.

La tesi dell'immortalità dell'anima

Su questa dinamica il pensiero greco ha elaborato la tesi dell'immortalità dell'anima con questo ragionamento: poiché l'anima è di natura spirituale, e dunque è irriducibile alla materia, non può essere sottoposta alla corruzione delle cose materiali. Dunque l'uomo in quanto dotato di anima spirituale è immortale.

Questa formulazione, basata sulla ragione, è antecedente alla fede cristiana e non coincide con il messaggio del cristianesimo. Essa tuttavia ha il pregio di farci vedere fin dove possa portare la ragione che s'interroga senza pregiudizi sul senso della vita: l'uomo in forza del suo essere "cosciente" non può corrompersi come la materia. Questa è un'urgenza della ragione.

Tuttavia, questa formulazione pur esprimendo una esigenza giusta non è ancora soddisfacente, poiché soffre di spiritualismo e di idealismo.

L'uomo infatti non è riducibile ad anima spirituale. La sua anima spirituale ha "informato" - attraverso rapporti, scelte, affetti, attività - un corpo, sì da rendere tutto ciò parte integrante della sua persona, costituendone una storia personale, unica, insostituibile ed irripetibile. Ora è *esattamente l'evidenza del dissolvimento di questa entità storica, singolare, visibile a costituire il dramma della morte. Chi potrà darci la certezza della sopravvivenza dell'uomo nella totalità della sua singola personalità umana come "spirito incarnato"?*

Da questo punto di vista, la ragione si trova incapace a dare spiegazioni soddisfacenti: come possiamo infatti produrre un argomento unicamente razionale che permetta di dire con certezza che la persona umana sopravvive "corporalmente" dopo la morte biologica nella continuazione della sua vita singola, unica ed insostituibile, e non soltanto nella continuazione della specie o nel ricordo grato di coloro che l'hanno amata?

Il mistero della sopravvivenza dell'uomo alla morte può ricevere un'illuminazione soltanto se collochiamo il problema all'interno di una considerazione globale sulla vita umana.

La sopravvivenza alla morte in una considerazione sulla nascita

Osserviamo: nessuna persona possiede da se stessa la propria esistenza, ma la possiede in forza di un "dono", cioè di una volontà che la fa esistere, poiché nessuno esiste in forza di un suo volere. Coloro che ci hanno generato sono stati strumenti di una vita sconosciuta a loro stessi: essi hanno posto gli atti della vita, ma la vita è sgorgata secondo una movenza misteriosa. Ponendo gli atti generativi da un uomo e una donna è stata generata una "persona", che è molto di più del prodotto della biologia di quegli stessi atti. C'è dunque sempre uno "scarto" fra l'azione del generare ed il suo esito. Da un maschio e una femmina coinvolti nell'atto generativo nasce un "altro" che non è la copia dei due, ma è diverso. E' un essere fronteggiante, autonomo, non un replicato. Questa differenza costituisce il fondamento della dipendenza dell'uomo da una Volontà non-sua, ma dal disegno di Dio-Creatore. L'uomo non è solo "generato" nella sua fisicità (che noi chiamiamo "corpo") attraverso i genitori, ma è anche "creato" da Dio nella sua interiorità spirituale (che noi chiamiamo "anima").

Di conseguenza, poiché non esistiamo in forza di una nostra volontà, dobbiamo interpellare quella Volontà che sta all'origine della nostra vita per conoscere il nostro destino.

9. “Di fronte alla morte, l’enigma della condizione umana diventa sommo. L’uomo non solo si affligge al pensiero dell’avvicinarsi del dolore e della progressiva dissoluzione del corpo, ma anche, ed anzi di più ancora, per il timore che tutto finisca per sempre. Ma l’istinto del cuore lo fa giudicare rettamente, quando aborre e respinge l’idea di una totale rovina e di un annientamento definitivo della sua persona. Il germe dell’eternità che porta in sé, irriducibile com’è alla sola materia, insorge contro la morte. Tutti gli sforzi della tecnica, per quanto utilissimi, non riescono a calmare le ansietà dell’uomo: infatti il prolungamento della longevità biologica non può soddisfare quel desiderio di vita ulteriore che sta dentro, invincibile, nel suo cuore. Ma se qualsiasi immaginazione viene meno di fronte alla morte, la Chiesa, invece, istruita dalla Rivelazione divina, afferma che l’uomo è stato creato da Dio per un fine di felicità oltre i confini della miseria terrena. Inoltre la morte temporale dalla quale l’uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato, insegna la fede cristiana che sarà vinta, quando l’uomo sarà restituito nell’integrità perduta per sua colpa, dall’onnipotenza e misericordia del Salvatore. Dio, infatti, ha chiamato e chiama l’uomo a stringersi a Lui con tutta intera la sua natura in una comunione perpetua

La ragione illuminata dalla fede in Dio intuisce il destino eterno della persona umana

Continuando il ragionamento possiamo dire. Se dunque Dio ci ha tratto dal nulla, dandoci un’esistenza caratterizzata da un’esigenza di amore e di felicità senza limite, perché mai dovrebbe poi abbandonarci al nulla assoluto? Se Dio ci vuole come persone, e non come “funzioni” del cosmo, non può volerci che per sempre. Infatti, volere una realtà come “funzione” significa volerla finché non abbia concluso il ciclo di ciò a cui serve; poi non vi è alcuna difficoltà ad abbandonarla. Le “cose” si trattano così. Ma volere un essere come “persona”, significa volerla nell’amore di una gratuità che la rende preziosa ed unica, desiderabile ed amata, non voluta in funzione di altro, ma per se stessa. Volere un essere come persona, significa amarla per sempre, perché l’amore è energia totalizzante, che abbraccia tempo e spazio per l’eterno. Per questo, *l’amore di Dio creatore che “vuole” una persona, e la trae dal nulla amandola nella gratuità, la crea con un destino eterno. In questo, Dio ha inventato un escamotage divino: volendo egli creare un interlocutore e non potendolo creare eterno pari a sé, ha creato un essere finito; ma un essere finito può non cessare mai di cominciare.*

Queste intuizioni della mente umana sono convalidata dalla testimonianza della Rivelazione cristiana, la quale svela appunto che il disegno di Dio sull’uomo è di volerlo per la vita eterna. L’attestazione della fede nella vita eterna si presenta dunque come profondamente accordata alla ragione, e quindi ragionevole.

4. QUANDO UN UOMO MUORE, CHE COSA AVVIENE?

Per considerare correttamente la morte occorre pensarla all’interno del processo vitale. Per prima cosa non va considerata come l’ultimo evento che

spigne la vita, ma come il maturare di una vita che progredisce nella sua evoluzione biologica e spirituale. Ogni essere vivente si trasforma continuamente: di mutazione in mutazione, di nascita in nascita. Anche *l'essere umano si ritrova sempre rinnovato attorno al nucleo della sua persona, di cui la coscienza personale è testimone*. Di istante in istante l'uomo, come tutti gli esseri viventi, muore e si rinnova nella vita pur rimanendo sempre se stesso. Di fatto l'essere umano è un essere in continua trasformazione e, si può dire che la trasformazione è il suo modo di essere vivo. Egli passa da uno stato ad un altro nel corso della vita. Là dove non ci fosse sviluppo e trasformazione non ci sarebbe vita. E' all'interno di questo mistero di trasformazione che si deve collocare anche la comprensione della morte, la quale va considerata come l'atto ultimo della maturazione di un essere umano.

Biologicamente la morte è un processo

I progressi della scienza medica e in particolare della rianimazione hanno consentito di riconoscere con sempre maggiore precisione il momento dell'insorgenza della morte. Tuttavia permane all'interno della ricerca medica un duplice orientamento. Il primo è di coloro che tendono ad identificare la morte dell'intero organismo con la perdita definitiva dell'attività della sola corteccia cerebrale, con la proposta di ritenere "vivi" solo coloro che hanno capacità cognitiva. Altri si oppongono a questa definizione di "morte encefalica" sostenendo che la vita cessa solo quando si interrompe in modo definitivo l'attività cardio-circolatoria.

In ogni caso ci sono almeno tre criteri di accertamento della morte. Il primo è il criterio anatomico con la devastazione traumatica del corpo. Il secondo è il criterio cardio-circolatorio, che si

con la incorruttibile vita divina. Questa vittoria l'ha conquistata il Cristo risorgendo alla vita, dopo aver liberato l'uomo dalla morte mediante la sua morte. Pertanto la fede, offrendo-si con solidi argomenti a chiunque voglia riflettere dà una risposta alle sue ansietà circa la sorte futura; e al tempo stesso dà la possibilità di comunicare in Cristo con i propri cari strappati alla morte, col dare la speranza che essi abbiano già raggiunto la vera vita presso Dio" (*Gaudium et Spes*, n. 18).

10. “Io non debbo trattarmi come il morto di domani per tutto il tempo che sono in vita. Ho la speranza, nell’istante della morte, di uno squarciamento dei veli che dissimulano il fondamento nascosto sotto le parvenze storiche. Proietto così non un dopo-la-morte, ma un morire che sia l’ultima affermazione della vita. L’esperienza mia di una fine della vita si nutre di quest’auspicio profondo di *fare dell’atto del morire un atto di vita*. ... Il morire deve essere pensato *sub specie vitae*, e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto, né utilizzi il vocabolario heid-deggeriano dell’essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte”: P. RICŒUR, *La critica e la convinzione*, Jaca book, Milano 1997, pp. 218-219.

“Nessuno è moribondo quando sta per morire. Egli è vivo, e c’è forse un momento - io lo spero per me stesso - in cui di fronte alla morte i veli di questa lingua, le sue limitazioni e le sue codificazioni, si cancellano per lasciare che si esprima qualcosa di fondamentale, che forse allora è dell’ordine dell’esperienza. La vita di fronte alla morte prende una V maiuscola, e questo è il coraggio di essere vivi fino alla morte. Penso tuttavia che si tratti di esperienze rare, forse simile a quelle vissute dai mistici”: P. RICŒUR, *Vivo fino alla morte*, Effatà, Cantalupa (To), 2008, pp. 7-8.

basa sul fatto che un arresto del circolo sistemico della durata superiore a 20 minuti porta alla cessazione irreversibile del recupero della funzionalità cerebrale e di tutti gli altri organi. Il terzo è il criterio neurologico, che si basa sul fatto che l’encefalo, cioè il complesso degli organi nervosi intracranici: cervello, cervelletto e tronco cerebrale costituiscono l’elemento indispensabile per il mantenimento dell’unitarietà funzionale dell’organismo.

In definitiva, la morte può essere definita come la perdita totale ed irreversibile dell’unitarietà funzionale di un organismo vivente. Ovviamente la morte non estingue in modo istantaneo e globale l’attività di tutte le cellule, per cui sul piano biologico si deve riconoscere che la morte avviene in un processo involutivo che colpisce gradualmente le cellule dei diversi tessuti, in base della loro diversa resistenza alla carenza di ossigeno.

In pratica si può dire che la morte avviene quando l’organismo cessa di “essere un tutto”, mentre il processo del morire termina quando tutto l’organismo è giunto alla completa necrosi.

Nell’atto del morire vi è ancora una prestazione umana: “Vivo fino alla morte”

In fondo tendiamo sempre a “cosificare” tutto, ed anche la morte, poiché “biologicamente conosciamo la persona viva e subito dopo ne constatiamo il cadavere, il prima e il poi, ma della morte non sappiamo nulla. Accertiamo, monitoriamo, descriviamo il processo biologico del morire, sappiamo molto sul prima, e possiamo analizzare il dopo, ma dell’evento della morte in sé nessuno conosce nulla”.¹¹

Il processo del morire dell’uomo, però, non è solo un evento della biologia. E’ prima di tutto e soprattutto *un evento umano*, nel quale l’uomo porta a evidenza tutto il suo passato raccogliendolo in unità e vivendolo in modo unico e personale.

L'uomo nella morte, dunque, continua ad avere una "prestazione umana" da svolgere, perché "il vecchio arrivato al suo penultimo respiro è, se ancora respira, lontano dalla morte quanto un neonato: certo gli restano solo tre secondi da vivere, ma noi lo sapremo solo dopo. I vecchi, almeno sotto questo aspetto, sono lontani dalla morte quanto i giovani e i giovani sono vicini quanto i vecchi".¹¹ *Fino all'ultimo battito di vita può dire di sé quello che nella sua libertà vuole essere: e in quel momento la sua prestazione umana consiste, ancora una volta, nella capacità di amare.* In questa capacità una persona si è esercitata, più o meno a lungo, vivendo nel tempo ed ora si trova ancora nella condizione di potersi esprimere nell'amore, ovvero in quell'atteggiamento in cui non è proteso a difendere se stesso, ma ad aprirsi al Mistero di Dio che gli viene incontro.

L'uomo che muore è avvolto nel mistero esattamente come la persona vivente. L'evento del morire è sfuggente poiché è personale, unico, irripetibile e insostituibile; e questa unicità affiora chiaramente alla coscienza personale quando si è coinvolti in prima persona nell'esperienza della morte di una persona amata, di un figlio, di un coniuge, di un genitore, di un amico. Per questa misteriosità dell'atto di morire è necessario un profondo rispetto di fronte ai morenti e sapere che possiamo essere loro vicini mostrando il nostro affetto, anche se ai nostri occhi può sembrare che non percepiscano la nostra presenza e il nostro atteggiamento.

5. LA MORTE COME SEPARAZIONE DELL'ANIMA DAL CORPO? RIFLESSIONE E SIGNIFICATO DEL CORPO UMANO

L'antropologia filosofica contemporanea è sostanzialmente d'accordo nel rifiutare la concezione della morte interpretata e descritta come "separazione" tra anima e corpo. Simile separa-

11. A. PESSINA, *Il soggetto e la morte*, in *Communio*, n. 233, luglio-agosto 2012, p. 27.

12. V. JANKELVITCH, *La morte*, Einaudi, Torino, 2009, p. 266.

zione di derivazione platonica, fatta propria dal razionalismo cartesiano, non trova riscontri nel mondo biblico e non corrisponde ad un esame antropologico realista.

Una lucida denuncia della diversità tra la visione greca della “anima immortale”, tipica del dualismo, e la visione neotestamentaria della “risurrezione del corpo” è avvenuta in ambito luterano all’interno del progetto di recuperare le radici semitiche nella concezione dell’uomo sfrondando delle sovrapposizioni ellenistiche.¹³ In realtà questa operazione è di matrice ideologica, poiché non necessariamente “l’originario” riflette la verità meglio del pensiero con cui quest’originario ha potuto arricchirsi nella storia.

13. O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo testamento*, Paideia, Brescia, 1970 (Prima edizione 1956).

Pertanto più che di contrapposizione con una reciproca esclusione di una delle due tesi (immortalità dell’anima e/o risurrezione del corpo), occorrerebbe considerarle in maniera integrata. Pertanto non è da sottovalutare il pensiero greco con la tesi dell’immortalità, in quanto è stata una profonda sterzata contro il materialismo epicureo. E forse può esserlo ancora di fronte al materialismo moderno. *Con la tesi dell’immortalità dell’anima si intendeva e s’intende sostenere che l’uomo non si riduce alla decadenza della sua biologia, ma in lui vi è una continuità che permane al di là del tempo e della morte.*

In ogni caso, oggi la teologia, anche se non accondiscende a questa netta “contrapposizione”, è diventata più avvertita nel recepire la definizione di morte descritta nei termini di “separazione dell’anima dal corpo” e riconosce che questa definizione, fino a qualche decennio fa diffusa nella teologia, nella catechesi e nell’immaginario collettivo, è più debitrice al pensiero platonico che al pensiero neotestamentario. Pur mantenendo la distinzione (non: “separazione”) fra elemento corporeo empirico-visibile

(che nella morte diventa inoperante e passivo), ed un elemento spirituale-trascendente (che assicura una linea continuativa del soggetto che muore), oggi è quasi unanimemente riconosciuto che i due elementi non possono essere considerati separati e contrapposti, ma si devono considerare in una certa qual relazione anche nella morte. Il motivo sta nella concezione di *corpo umano*¹⁴ che la riflessione fenomenologica (Husserl, Merleau-Ponty, M. Henry) ed esistenzialistica (Marcel) hanno introdotto nel pensiero contemporaneo. Questa riflessione orienta ad evitare gli estremi di un materialismo biologista e di un spiritualismo disincarnato. D'altra parte nel magmatico sommovimento dell'odierna fisica e dell'odierna cosmologia, persino la materia¹⁵ e l'universo non sono più quelli di una volta. Che cosa effettivamente sia l'essere materiale non è meno enigmatica di quella dell'essere spirituale.¹⁶

Il corpo umano in rapporto con la coscienza

Nasce a questo punto il bisogno di determinare con maggiore chiarezza l'identità della persona umana nella sua diversità corporea e spirituale. Lo facciamo con le parole di Romano Guardini.

“Noi sperimentiamo la nostra vita come un atto. A tal punto che essere vivi ci sembra la stessa cosa che porre atti (muoversi), la realtà stessa ci appare come atto (agire). Sperimentiamo tutto ciò che è il nostro essere come attività [...]. Ci troviamo coinvolti in un continuo agire e divenire [...]. Tutto il nostro vivere lo sperimentiamo come un continuo mutamento [...]. La nostra forma diviene, si sviluppa, cresce, decresce, deperisce. La nostra forma muta continuamente. [...]. Noi sperimentiamo la vita come flusso, la cui forma appartiene al modo di esperire la nostra esistenza [...]. La vita stessa è mutamento continuo; perpetuo diventare altro e quindi “un passare”. La consapevolezza che la vita è atto e fluire può diventare così forte da condizionare tutta la concezione dell'essere”.

14. Già Baruch Spinoza si domandava: “Che ne sappiamo di che cosa può un corpo? Nello Scolio alla seconda proposizione della terza parte dell'*Ethica*, Spinoza scrive: “Nessuno, [...] fino adesso, ha conosciuto la struttura del corpo tanto accuratamente da poter spiegare tutte le sue funzioni”. Oggi i neurobiologi si interrogano sempre più della straordinaria e armonica unità di corpo e di mente (CH. JAQUET, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Ed. Mimesis, Sesto San Giovanni 2014).

“Chiedete a chiunque di indicare quale sia la parte del corpo a cui deve la sua intelligenza e con tutta probabilità vi indicherà la testa. È comprensibile: per secoli, dal “cogito ergo sum” di Cartesio all'era del computer, questo è ciò che ci è stato insegnato. Tuttavia, abbiamo fatto tutti qualche esperienza che ci ha fatto capire l'incomparabile forza del “non pensare”. Avete mai suonato il pianoforte senza dovervi concentrare nel ricordare le note giuste, o dato ascolto alle sensazioni “di pancia” mentre dovevate prendere una decisione importante? E non avete mai dimenticato come si va in bicicletta, vero? Tutti questi casi dimostrano che è ora di smettere di trascurare il ruolo del corpo nell'acquisizione della conoscenza e di esplorare come cervello e corpo insieme ci diano quella che consideriamo l'intelligenza esclusiva de-

gli esseri umani”: SIMON ROBERTS, *L'intelligenza del corpo. Che cosa sa il nostro corpo che noi non sappiamo*, Feltrinelli, Milano 2024.

15. “La materia si presenta sotto specie estremamente diverse; ma quali che siano le apparenze, anche se della più grande compattezza, la sua intima struttura si rivela discontinua e particellare. Ogni corpo, cioè, è costituito da minuscoli complessi edifici, le molecole, staccati l'uno dall'altro ma legati fra loro da forze più o meno intense a seconda che la materia sia nello stato solido o in quello fluido. Nei fluidi, nei quali i legami sono più tenui, le molecole si muovono disordinatamente, urtandosi continuamente e percorrendo quindi cammini a zig-zag. Nei solidi il reciproco legame fa sì che le molecole non siano, come nei fluidi, libere di muoversi l'una rispetto all'altra, ma oscillino intorno a posizioni di equilibrio. La molecola è formata da atomi, uguali o diversi a seconda che si sia in presenza di corpi semplici o composti. In primissima e molto grossolana approssimazione un atomo può essere pensato come una minuscola sferetta, il cui diametro è così piccolo (dell'ordine di 10^{-10} m, molto inferiore quindi alla lunghezza d'onda della luce), che è impossibile vedere atomi e molecole con luce ordinaria.

Il numero degli atomi contenuti in un grammo di materia risulta dell'ordine di 10^{21} - 10^{24} . Numerosissime altre particelle instabili, di breve vita media, si sono manifestate nel corso di proces-

si nucleari e subnucleari: si considerano costituenti ultimi della materia le particelle elementari (i *quark*, i *leptoni* e i *bosoni* mediatori delle interazioni fondamentali. ... I progressi della fisica atomica e subatomica, insieme con l'affermarsi della teoria della relatività, hanno imposto una profonda revisione dei concetti donde traevano origine talune proprietà, quali l'estensione, l'impenetrabilità, la conservazione ecc., fino a ieri considerate come peculiari e caratteristiche della materia. Quanto alla conservazione della materia (o conservazione della massa), *la teoria della relatività, mettendo in luce la sostanziale equivalenza tra ciò che chiamiamo “materia” e ciò che chiamiamo “energia”, ha portato a una profonda modificazione e generalizzazione del principio corrispondente di conservazione. Tale principio generalizzato di conservazione e l'inerzia, valendo indifferentemente per i corpi di dimensioni ordinarie e per le particelle che li costituiscono, sono da considerarsi come proprietà fondamentali della materia.*

Si definisce “corpo materiale” un corpo ordinario, esistente nel mondo naturale empirico; e in meccanica “punto materiale” è la schematizzazione di un corpo materiale, allorché la piccolezza relativa delle sue dimensioni può farlo considerare puntiforme. *Considerando la materia nel suo aspetto statico, si parla massa materiale (o massa inerte) in contrapposizione a massa gravitazionale* (<https://www.treccani.it/enciclopedia/materia/>).

treccani.it/enciclopedia/materia/).

16. A livello di scienza empirica vi è una forte discussione circa il rapporto tra mente e cervello, tra coscienza e fisicità corporea. Federico Faggin, nato a Vicenza e poi trasferitosi nella Silicon Valley, con le sue invenzioni dal microprocessore al touchscreen è lo Steve Jobs italiano, che ha rivoluzionato la tecnologia e il mondo in cui viviamo. Nel libro F. FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022, dopo anni di studi e ricerche avanzate ha concluso che c'è qualcosa di irriducibile nell'essere umano, qualcosa per cui nessuna macchina potrà mai sostituirci completamente. “Per anni ho inutilmente cercato di capire come la coscienza potesse sorgere da segnali elettrici o biochimici che arrivano al cervello dall'esperienza sensitiva, e ho constatato che, invariabilmente, i segnali elettrici possono solo produrre altri segnali elettrici o altre conseguenze fisiche come forza o movimento, ma mai sensazioni e sentimenti, che sono qualitativamente diversi... È la coscienza che capisce la situazione e che fa la differenza tra un robot e un essere umano... In una macchina non c'è nessuna ‘pausa di riflessione’ tra i simboli e l'azione, perché il significato dei simboli, il dubbio, e il libero arbitrio esistono solo nella coscienza di un sé, ma non in un meccanismo”. Questo pioniere della rivoluzione informatica (biografia scientifica in F.

“Eppure, non esiste il puro fluire. Perché vi possa essere il fluire, questo deve per lo meno contenere in sé qualcosa di statico; quantomeno l'identità di ciò che fluisce e l'invarianza nella stessa direzione, anche se il tratto è breve. Così il vivo fluire contiene necessariamente un elemento del significato opposto: la durata, lo stato. Di fatto poi l'auto-esperienza del vivere evidenzia anche un altro aspetto. Noi scopriamo di esser qualcosa di costruito; una struttura stabile”. Perché “il nostro essere e la nostra coscienza contengono il dato immutabile della costruzione, della forma fissa, della struttura che si afferma e che è capace di resistenza. Ci percepiamo come un mondo, come un ordine di misura fissa, come tensioni che si mantengono a vicenda in uno stato duraturo. E questo in tutto, perfino nel nucleo della persona, che appare come un centro strutturale, punto fermo di riferimento, titolo di possesso duraturo, forma, “volto”. Infatti vita è stato; vita è struttura; vita è solidità. L'inquietudine occidentale fa coincidere la “vita” con il “movimento”. In realtà vita è anche la maestà e la tranquillità del riposare, dello star fermo [...]. E' l'inconfondibile identità della figura e del volto. La vita è tanto più viva, quanto più profonda è la calma, più solida è la condizione, più imponente l'ergersi, più ampia ed immobile la volta che dall'alto sovrasta; più chiaro il volto, più indistruttibile la figura. Così ci sperimentiamo come qualcosa che dura; come identità che nel mutamento si conserva; come persistente continuità nel fluire; come figura che permane nel fondo di ogni trasformazione. Proprio in ciò consiste la forza vitale e si mostra la vita: non mutare; vincere la transitorietà; imporsi nel fluire; rimanere se stessi nel cambiamento”.¹⁷

Queste parole di Guardini mostrano come nell'autocoscienza umana vi sia la consapevolezza di una polarità tra qualcosa che in noi fluisce e qualcosa che rimane. Possiamo caratterizzare questi due elementi come la sintesi di ciò che possiamo individuare in ciascuno di noi e che caratterizza la nostra individualità corporea e spirituale. *Non due elementi separati, ma dialetticamente operanti a costituire la nostra identità personale. Si tratta pertanto di escludere un rigido “dualismo” di orientamento platonico e cartesiano; e, nello stesso tempo, riconoscere nell'uomo una “dualità conciliata” nell'unità della persona umana.*

FAGGIN, *Silicio. Dall'invenzione del microprocessore alla nuova scienza della consapevolezza*, Mondadori, Milano 2020) ha messo radicalmente in discussione la teoria di molti scienziati (materialisti) che definiscono la coscienza umana come “epifenomeno” del cervello e, quindi ci descrivono l'uomo come macchina biologica analoga ai computer, tralasciando di considerare tutti quegli aspetti che non rispettano i paradigmi meccanicisti e riduzionisti: “*Se ci lasciamo convincere da chi ci dice che siamo soltanto il nostro corpo mortale, finiremo col pensare che tutto ciò che esiste abbia origine solo nel mondo fisico. Che senso avrebbero il sapore del vino, il profumo di una rosa e il colore arancione?*”. Finiremmo col pensare che i computer, e chi li governa, valgano più di noi”.

17. R. GUARDINI, *Opposizione e opposti polari. Abbozzo d'un sistema della teoria dei tipi* [1914], in Id. *Scritti di metodologia filosofica*. Opera Omnia I, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 93-97.

18. La parola 'corpo' fa riferimento a realtà differenti che vanno precisate. Per 'corpo anatomico e/o biologico' intendiamo il corpo come dato di realtà: è il corpo visitato dal medico, misurato dal sarto, numerato nelle statistiche. Un corpo senza biografia o relazioni. Un corpo reificato, che viene chiamato 'corpo fisico', 'corpo anatomico', *Körper* (Husserl). Esiste però anche un'altra realtà che chiamiamo ugualmente "corpo" ma indica altro e viene specificata con termini quali: 'corpo vissuto' (Merleau-Ponty), *Leib* (il corpo vivente di Husserl).

Questo 'corpo vissuto' non va confuso con l'immagine del corpo che ognuno elabora a partire dal corpo riflesso allo specchio. Il corpo cui fa riferimento il 'corpo vissuto' riguarda il corpo 'sentito' dal soggetto. Diversamente dagli animali, noi umani abbiamo una percezione intima e implicita del nostro corpo che non coincide con il 'corpo reale'. 'Avere un corpo' riguarda il corpo visibile, mentre 'essere un corpo' riguarda il corpo invisibile. Esiste uno scarto tra questi due modi di intendere il corpo: è da questa differenza del corpo vissuto dal corpo reale che si genera ogni malessere a diversi gradi di intensità. L'esperienza intima che noi abbiamo di tutto il nostro corpo come unità e come parti è quello che si può chiamare 'schema corporeo vissuto'.

Partendo da questi dati, la fenomenologia da una parte ha sviluppato l'interesse per il corpo in rapporto alla coscienza e all'identità della persona, *sottraendo la concezione del corpo umano al predominio della biologia indotto dalle scienze mediche e in genere empiriche di stampo ottocentesco e positivista*, secondo la logica cartesiana della separazione di *res extensa* e *res cogitans*.¹⁸

Il corpo umano infatti è quello spazio in cui l'anima si riflette e si comunica. Dire "corpo" vuol dire linguaggio, comunicazione, incontro con l'alterità, relazioni, affetti. *Il corpo è un crocevia dove l'uomo incontra ciò che gli è esterno e stabilisce un rapporto con esso.* Il corpo perciò è il punto d'attacco dell'interiorità umana con il mondo o meglio ancora è il mondo toccato dallo spirito che s'intreccia con esso, al punto che possiamo dire che *l'uomo è "un'anima corporeizzata"* oppure, detto in altro modo, un'identità spirituale che si radica in "*un corpo umanizzato*". E' in questa direzione che va letto il pensiero di san Tommaso che considera *l'anima "forma corporis"*, nel senso che l'anima "modella" un corpo essendone la "forma"; ossia, principio che fa tutt'uno con il corpo in una unità inscindibile al punto che *la coscienza umana si sperimenta integrata nel corpo in modo da poter dire: "Io sono il mio corpo", ed inversamente nella propria corporeità ci si sperimenta in modo da poter dire: "Io sono la mia anima"*. Detto in altro modo: *Io sono quell'autocoscienza spirituale che può pensare il mio corpo nell'unità della mia persona e, attraverso ad essa, entrare in dialogo libero con Dio e con gli altri.*

Pertanto *la concezione del corpo come sola struttura organico-biologica è riduttiva e incapace di considerare il corpo dell'essere umano.* E di conseguenza il corpo va considerato come condizione attraverso cui si istituisce la coscienza e si dischiude la libertà. Per questo, la considerazione del

corpo umano non può essere ridotta unicamente alla sua biologia. Il materialismo tecnocratico contraddice la profonda realtà del corpo umano:

“All’inizio dell’epoca moderna s’è formato il dogma secondo cui il cristianesimo è nemico del corpo. Ma sotto questo linguaggio è inteso il “corpo dispoticamente autonomo”, cioè quello dell’antichità, o del Rinascimento, o del nostro tempo (materialista). In verità è solo il cristianesimo che ha osato riferire il corpo alla profondità intima della vicinanza con Dio”.¹⁹

A favore di questa tesi che il corpo umano non si riduca unicamente alla materia, o meglio che questa funzione sia “integrata”, facendo cioè tutt’uno, con le funzioni di coscienza quali l’intelligenza, la volontà e la libertà, è la concezione della materia quale è interpretata dalla fisica quantistica, che si colloca nel superamento della fisica galileiana (o classica).

Questi pensieri si raccordano con il centro della Rivelazione cristiana, nella quale la fede riconosce che Dio nel Figlio ha assunto realmente *ex Maria Virgine* un corpo umano. Dal punto di vista teologico cristiano infatti occorre prendere sul serio che cosa voglia dire che Dio ha “preso carne umana” in Gesù.^{19 bis}

Dio nel mistero insondabile della sua vita trinitaria porta in sé un atteggiamento o un modo di amare - una passione d’amore - che ha a che fare da sempre con l’umano, con la nostra realtà di persone umane sue creature, perché l’uomo è creato nel Figlio e perché il Figlio ha portato nel grembo di Dio l’umanità glorificata. Non solo l’uomo dunque è “*capax Dei*”, ma anche Dio è “*capax hominis*”. A questi livelli vertiginosi conduce al fede cristiana. Per questo Tertulliano oserà dire che “la carne e il cardine/perno della salvezza” (*Caro cardo salutis*), perché è proprio nella carne umana del Figlio che avviene l’incontro del Dio invisibile con l’uomo carnale.

Questa esperienza intima dell’assimilazione interiore del proprio corpo si forma lentamente dall’infanzia: man mano il bambino diventa consapevole dell’unità del suo corpo, della temporalità (il corpo è lo stesso ieri, oggi e domani), della spazialità (il corpo occupa spazio fermo e in movimento), dell’attività (il corpo è capace di agire). Questo ‘schema corporeo vissuto’ si forma lentamente e implicitamente man mano che il bambino riceve conferma empatica dai genitori sui suoi vissuti corporei, man mano che sperimenta l’essere toccato con amore e rispetto e la possibilità di esplorare altri corpi. Quanto più grande è lo scarto tra ‘schema corporeo vissuto’ e corpo anatomico’ tanto più si avranno disagi o blocchi nell’essere-nel-mondo e nel tessere relazioni.

19. R. GUARDINI, *Il Signore*, Vita e pensiero, Milano 1964 5 [1934], p. 512.

19 bis. “Il corpo, e soltanto esso,” Il corpo, infatti, e soltanto esso, è capace di rendere visibile ciò che è invisibile: lo spirituale e il divino. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall’eternità in Dio, e così esserne segno”. Giovanni Paolo II, Ca. Esso è stato creato per trasferire nella realtà visibile del mondo il mistero nascosto dall’eternità in Dio, e così esserne segno” (Giovanni Paolo II, Udienza 20 febbraio 1980)

Superamento dell'immagine di persona come coscienza pura

Sotto un aspetto opposto, la fenomenologia ha inteso superare anche la visione astratta e spiritualista della coscienza "pura" alla maniera kantiana ed hegeliana (= slegata cioè dalla corporeità e dalla sensibilità). La concezione "spiritualistica" dell'uomo infatti considera la coscienza in maniera assoluta (ossia slegata dal corpo) e antecedente alle forme corporee con cui essa si determina, come se la sensibilità del corpo non incidesse sulla coscienza.

Oltrepassando queste due derive (quella platonica-cartesiana e quella kantiana), la fenomenologia moderna mette in evidenza che *i vissuti di coscienza* - come il percepire, il ricordare, l'immaginare, il riflettere, il pensare - *sono sempre "vissuti" del soggetto connotati corporalmente.*

Il "mio" corpo è infatti intriso di soggettività, *è un corpo-soggetto, non è solo uno 'schema', né qualcosa che io "ho", né uno strumento estrinseco alla mia interiorità, poiché "io sono anche il mio corpo"* (Marcel). Se qualcuno bussa alla porta e si domanda: "Chi è?", può accadere di sentirsi dire: "Sono io!". Chi risponde: IO" non intende "il mio spirito" e neppure "il mio corpo", ma significa l'uno e l'altro in una unità originaria e indivisa. Quell'"io" sgorga da una profondità, nella quale spirito e corporeità, sono così uniti che unica parola basta per espirarli tutti e due.

Distinzione (e non separazione) tra "corpo vissuto" e "corpo anatomico"

Queste osservazioni fenomenologiche rendono necessaria la chiarificazione che vi è una distinzione tra *'corpo vissuto e mondanizzato'* [in tedesco *Leib*; in italiano "corpo umano"] e *'corpo anatomico e biologico'* [in tedesco *Körper*]. I due termini esprimono una differenza fondamentale, che determina - come direbbe R. Guardini - una "opposizione polare".

L'uomo infatti si muove costantemente fra i *due poli dell'aver un corpo e dell'essere un corpo. Il corpo non è mai del tutto oggettivabile, perché mentre sente o vede le cose, le sente e le vede nella coscienza di essere senziente.* E al polo opposto, l'uomo attraverso il suo corpo, il suo sentire, il suo pensare, il suo volere e operare, si percepisce come soggetto della propria storia. Proprio per questo, va escluso che l'uomo esista in senso riduttivamente biologico (materialistico), come particella anonima del mondo ed uno degli elementi di un processo casuale e/o deterministico del cosmo.

Da punto di vista metafisico *"corpo biologico" e "anima spirituale"* possono essere pensati *distinti, ma non sono separati.* Non sono due elemen-

ti, o enti, che danno origine a “un composto” di cui il corpo è il contenitore e l’anima ciò che lo riempie. Sono piuttosto “fattori” che concorrono a plasmare un “soggetto-persona”, con una coscienza propria ed una libertà individuale insostituibile che danno origine a una storia unica ed esclusiva riassunta nella singolarità di “una” persona umana.

Funzioni della corporeità umana

Ora la corporeità umana svolge nell’unità della persona due funzioni. Prima di tutto nel “corpo umano” si condensa l’espressività di tutto quello che un soggetto sceglie in libertà. Così il corpo esprime e connota “la presenza” di un soggetto. La corporeità ci dice che l’essere umano è presente qui ed ora. Quando una persona muore, si dice che “non c’è più”, e con ciò si intende dire che “è venuta meno la sua presenza” per coloro che evidentemente continuano ad essere nell’esperienza tempo-spazio della terra. Non c’è più una relazione diretta, esplicita, visibile, empirica, fruibile con questa persona.

La seconda funzione della corporeità è che con essa si dice una presenza accessibile e comunicabile ad altri. Possiamo dire che “il corpo umano” si iscrive nella struttura originaria dell’essere-persona sotto l’aspetto che esso rende possibile la relazione dell’uomo non solo con se stesso, ma anche con gli altri, con l’Oltre/Altro, e dunque possiamo dire che il corpo è la struttura relazionale della libertà di un soggetto umano.

Certo questa “presenza” a volte è negata o può negarsi, e quindi viene resa inattuabile, in quanto la persona, essendo libera, può anche sottrarsi al contatto, al rapporto e all’incontro; può rifiutare di entrare in collegamento all’altro o di accogliere l’altro. Ed in questo caso la cor-

20. Vorrei fare una nota. In che cosa si differenzia un “fattore” da un “elemento”? Appelliamoci alla metafora della matematica. Il numero dieci si genera con una molteplicità di “fattori” numerali: $6+4$; 5×2 ; $3 \times 3 + 1$... ecc. Questi numeri non sono elementi o enti: sono fattori, cioè entrano a “fare” o a costituire il numero in questione. Così la realtà umana che esiste è il soggetto/persona, l’Io personale, i cui fattori sono appunto l’anima spirituale (o spirito) e il corpo biologico. L’Io personale è inestricabilmente uno con il corpo; e nella misura in cui questa unità di corpo e anima agisce nella storia della sua libertà costruisce un “Io umano/persona unica e insostituibile”, che può essere pensato come “corpo umanizzato” oppure come “anima corporeizzata”.

21. Ad esempio quando uno mente si sottrae all'altro, ma il volto non può guardare l'altro a cui si mente senza un lieve rossore in volto o un certo imbarazzo nel guardarlo che gli fa abbassare lo sguardo. Un volto teso, duro, mostra una interiorità negativa e sofferente; un viso sorridente mostra un'interiorità cordiale, coinvolta, gentile; una carezza mostra un affetto altrimenti difficile da esprimere; una lacrima lascia intravedere l'avvilimento o il dolore dell'animo. E questo mostra quanto siano unite interiorità di coscienza e corporeità.

22. K. RANHER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 19-20.

Sulla questione dell'anima separata ci sono alcune affermazioni che merita ricordare. "La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un *elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'io umano, pur mancando del complemento del suo corpo, sussista. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola "anima":* CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni di escatologia*, n. 3 (1979). Non si usa il linguaggio di "anima separata", ma in realtà è ciò che si intende usando l'inciso "mancante del complemento del suo corpo". La COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE del 1990 è invece più

corporeità fa da schermo e impedisce l'incontro, ma è difficile sottrarsene completamente, poiché il corpo lascia sempre trasparire segnali di cui non si riesce a nascondere pienamente l'interiorità.²¹

Può un'anima umana sussistere da sola?

Stante questo recupero di una visione unitaria (olistica) dell'essere umano, l'interpretazione della morte come semplice separazione dell'anima dal corpo diventa di difficile comprensione. Se nell'atto di morire avviene la separazione dell'anima dal corpo come può l'anima umana avere una autosussistenza senza il corpo, dal momento che l'anima umana è sempre relativa al corpo di un singolo essere umano, per cui non c'è anima senza corpo umano e non c'è corpo umano senza anima? Come può la persona umana nella sua spiritualità, cioè nella sua anima o interiorità, persistere stante che è separata dal corpo? L'anima umana è differente da un puro spirito: essa è incarnata in un corpo.

Questa problematica ha messo in crisi il pensiero manualistico di scuola radicatosi nei secoli passati. Per risolvere questo problema della "anima separata", autosussistente senza il corpo dopo la morte, K. Ranher²² ha offerto una ipotesi per riconsiderare l'evento della morte.

Basandosi su una reinterpretazione della visione tomistica che presenta l'anima come "forma sostanziale del corpo" critica l'affermazione della morte come "semplice separazione dell'anima dal corpo" - quasi che interessasse solo una parte della persona lasciando indifferente l'altra - e *suggerisce di pensare che nella morte l'anima assuma una dimensione pan-cosmica*. Con questa tesi egli intende affermare che nella morte, il soggetto umano starebbe in rapporto con la materia "in senso generico" in termini cosmico-universali. E cioè, in occasione della morte,

proprio in forza della relazione sostanziale dell'anima con "quel" corpo che ne ha fatto un individuo concreto e singolo, avverrebbe sì una separazione, ma nello stesso tempo l'anima raggiungerebbe una comunione con il centro stesso dell'universo (o "cuore dell'universo"): comunione che nella vita terrena le era preclusa, perché limitata da un corpo "specifico e singolo". Nella morte dunque vi sarebbe allora un pieno coinvolgimento dell'anima e del corpo, in quanto anche l'anima entra in una relazione diversa con il cosmo in attesa di recuperare la relazione individuale con il "suo" corpo.

In sostanza Ranher ipotizza che, dopo la morte, l'anima spirituale si trovi in una condizione separata dal suo corpo "singolo", ma non potendo sussistere completamente separata dalla materia stabilisca una relazione con l'universo.

La debolezza di questa teoria, che vuole liberare l'idea della morte come separazione dualistica di anima e corpo, non risolve il problema, giacché l'anima - stando proprio alla tesi tomistica da cui Ranher è partito - non può essere "forma" dell'universo come lo è del "singolo corpo" a cui ha dato "forma sostanziale" durante l'arco della vita terrena.

6. IL PROBLEMA DELLO "STATO INTERMEDIO"

La fenomenologia del corpo umano, che esclude di poter considerare l'anima spirituale e il corpo umano come due elementi separati, ha messo in questione presso i teologi la semplificazione dell'affermazione secondo cui, nella morte, solo l'anima sta di fronte a Dio-giudice nella condizione di beatitudine o in una condizione di condanna (escatologia individuale), mentre il corpo è cadavere affidato alla terra in attesa del ricongiungimento con l'anima nella risurrezione finale (escatologia finale).

esplicita nel sostenere l'idea della sopravvivenza dell'anima separata in attesa del suo ricongiungimento con il corpo parlando di una "escatologia delle anime" (CTI 1990 n. 11,3). E ancora: "L'anima, anche in quanto separata, compie atti personali d'intelligenza e di volontà. ... l'anima separata è una realtà ontologicamente incompleta e, dall'altra, è cosciente" (CTI 5, 4). Ma questa è una questione di antropologia filosofica, non teologica. E dunque non è vincolante. Anzi da un punto di vista antropologico risulta carente.

23. Il contenuto di questo testo dogmatico, nonostante la modalità definitoria con cui si esprime, *va ritenuto di fede solo nel suo nucleo centrale, mentre il linguaggio è debitore del tempo storico* in cui è espresso; e pertanto “non è vincolante in modo assoluto, ma molto vicino alla fede, cioè *Sententia fidei proxima*” (J. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, Queriniana, BTC 164, Brescia 2013, p. 269). Segno che non sia vincolante in modo assoluto è il fatto che la *Congregazione per la Dottrina della Fede*, nel suo intervento su alcune questioni concernenti l’escatologia del 1979, *non menziona la Costituzione Benedictus Deus di Benedetto XII; e quindi ne attenua la portata dogmatica per quanto riguarda la formulazione. La Costituzione infatti “non intendeva definire l’anima separata, ma solo che con la morte l’uomo raggiunge subito il compimento del suo destino e lo esprime nei termini storicamente comprensibili nel suo tempo”* (G. GRE-SHAKE, *Benedictus Deus*, LThK II, 198-199.)

Ciò che viene messo in discussione è la visione di uno “stato intermedio” tra il momento della morte con relativo giudizio particolare e la risurrezione della carne nel giudizio finale. Questa questione fu messa in discussione per la prima volta dalla teologia protestante all’inizio del XX secolo, in particolare nell’ambito tedesco, e poi si è propagato in ambito cattolico.

Per impostare il problema sullo “stato intermedio” occorre partire dal dato della fede. Come già ricordato, la Costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII²³ afferma come contenuto della fede che

1) “subito (*mox*) dopo la morte” e “prima della riassunzione” del proprio corpo nel giudizio universale, le anime che non necessitano di purificazione entrano subito in paradiso, mentre quelle che sono decedute in stato di peccato mortale attuale subito dopo la morte discendono agli inferi.

2) e “tuttavia” (*nihilominus/non di meno*) nel giorno del giudizio finale ogni uomo comparirà davanti al tribunale di Cristo (DS 1000-1002).²³

Tenendo conto di una corretta ermeneutica del linguaggio il nucleo centrale della definizione di fede afferma che la morte pone subito in uno stato definitivo o di beatitudine come *visio Dei* oppure di dannazione. Se *la definizione dogmatica lascia intendere l’esistenza di un giudizio particolare e di un giudizio universale, non dice però come queste due entità si rapportino tra loro*; e l’avverbio *nihilominus* tradisce una certa incertezza nell’esposizione, che *lascia irrisolta la relazione tra i due giudizi*.

Questa Costituzione, alla quale nulla di sostanziale verrà aggiunto nel magistero successivo, rappresenta la presa di posizione magisteriale più solenne sulle “due escatologie”: quella individuale, incentrata sull’immortalità dell’anima e tipica della concezione greca, e quella universale della risurrezione dei corpi alla fine della storia, tipica della

concezione giudaica. Da qui si è consolidata per molti secoli la *dottrina insegnata nel catechismo e in uso nei manuali teologici che, dopo la morte, l'anima separata dal corpo è sottoposta al giudizio particolare e sussiste in uno stato intermedio in attesa del giudizio finale quando avverrà la risurrezione dei corpi*.

Questa interpretazione è la semplificazione di un testo che, da una parte intende essere di definizione della fede, e dall'altra, appare incerto. Per questo vari teologi ritengono che *siamo davanti a un testo che va ermeneutizzato* alla luce delle categorie del tempo servendosi delle quali è stato scritto.

La concezione dello stato intermedio ha buoni agganci biblici e patristici

Il modo tradizionale di esprimere questa fede sul destino ultimo della persona umana dopo la morte espresso nella linea delle due “escatologie”, individuale e finale, è già riconoscibile nel NT, soprattutto in Luca nella storia del ricco epulone e Lazzaro (Lc 16, 19-31) e nella promessa di Gesù al buon ladrone (Lc 23, 43).

La loro coesistenza si trova anche in san Paolo.²⁴ Nelle prime lettere, quando ancora Paolo attendeva la parusia come avvenimento imminente che lo avrebbe colto in vita, ragionava unicamente in prospettiva universale (1 Ts 4, 15.17; 2 Ts 1, 7; 1 Cor 15, 51-52); poi man mano che in lui è subentrata la convinzione che la morte l'avrebbe colto prima della parusia comincia ad esprimersi con termini di “stato intermedio”, dicendo che anche se non sa quando avverrà il giudizio universale, egli vive da subito nella relazione con Cristo (Rom 13, 11; Ef 2, 5. 8) e che per lui “il vivere è Cristo e il morire un guadagno” (Fil 1, 21) tanto che lo scioglimento dal corpo per “essere con Cristo sarebbe assai meglio” (Fil 2, 23).

24. Paolo non si sforza di armonizzare queste due visioni. Egli concentra l'attesa intorno all'evento dell'incontro con il Cristo, per cui nemmeno la morte lo può separare dal suo amore (cf Rom 8, 38-39). Unito in Cristo, Paolo si vive già nella dimensione escatologica e il futuro non sarà che la continuazione di questo “essere in Cristo”. Nella Patristica continua l'attestazione di entrambe le linee escatologiche, che tendono a divergere sempre più tra loro differenziandosi notevolmente, soprattutto con la “cosmologizzazione” dell'escatologia, vale a dire proiettando sul mondo futuro la realtà terrena di spazio e di tempo. Per Giustino, per esempio, esiste un “luogo” intermedio che accoglierà le anime secondo i loro meriti, prima del giudizio universale (Dial. Trif. 5, 3). All'opposto Ignazio ritiene che i martiri abbiano accesso diretto al Padre, non riuscendo a concepire per loro un passaggio intermedio (Adv. Haer. IV, 33, 9). Cipriano pensa che paradiso ed inferno si apriranno solo nel giudizio finale (Lett. 58, 10). Per Agostino il giudizio finale apporterà soltanto un sovrappiù di gioia ai beati e di pena per i dannati (De civ. Dei, XX, 15), ma non precisa quale sarà la condizione dei defunti prima del giudizio finale.

25. *Doc. Congregazione Dottrina Fede 1979 n. 3*: “Dopo la morte sopravvive e sussiste un elemento spirituale, dotato di coscienza e volontà; ed in tal modo l’io umano sussiste, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola “anima”, consacrata dall’uso della S. Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani”.

I termini della questione sullo stato intermedio

In sostanza la fede annuncia che già nella morte la persona umana si trova in una condizione definitiva di beatitudine o di dannazione. E tuttavia la “consumazione” di questo stato avverrà soltanto alla fine del mondo con la risurrezione della carne. Detto questo, come interpretare questa duplicità?

1. Una linea di pensiero, *quello tradizionale nella Chiesa, afferma che “l’anima umana separata dal corpo in quanto spirito immortale” è in grado autonomamente (senza il corpo) di essere in una sussistenza tale da poter emettere gli atti dello spirito umano di conoscenza e di volontà/amore, come costitutivi della persona umana.* In questa prospettiva, di marca intellettualista avvenuta in epoca medioevale, gli atti che producono la beatitudine celeste sono: conoscere (*visio*), amare (*amor, caritas*) e gioire (*gaudium, fruitio*). Nella concezione tomista, poi, prevale la “*visio*”; nella concezione scotista e bonaventuriana lo “*amor*”. Di fatto però, a seguito della recezione medioevale dell’intellettualismo aristotelico, il paradigma di *visio* come *theoria* e *conoscenza intellettuale* ebbe la prevalenza e fu accolto nelle dichiarazioni dogmatiche come la *Benedictus Deus*. Resta però da interrogarsi se nell’entusiasmo della “visione immediata dell’essenza di Dio” non si sia *dimenticato che la dimensione corporea e sensitiva non è accidentale nell’uomo e se non ci sia stato il rischio che la dottrina platonica della “contemplazione delle idee” abbia trionfato sulla teologia dell’incarnazione.*

Vanno in questa linea gli interventi della *Congregazione della dottrina della fede*, già accennati, su questioni riguardanti l’escatologia del 1979-1992. con queste parole.

Si noti però che il testo della Congregazione parla in maniera sfumata di “elemento spirituale, dotato di coscienza e volontà” senza usare il ter-

mine “anima separata”, pur alludendovi nel dire “pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo”. Va pure notato che nei testi dogmatici non vi è mai la dicitura “anima separata”, anche se la si lascia intendere poiché questi testi in filigrana seguono la mentalità antropologica intellettualista di tipo aristotelico-platonico.

2. Una seconda linea di pensiero teologico intende rendere anche il corpo umano partecipe della beatitudine o della dannazione, senza però rimandarlo alla fine del mondo e quindi anticipandola nella morte. In particolare è stata in auge negli anni Ottanta del secolo scorso la teoria della “risurrezione nella morte”, la quale nella sua forma più radicale fa coincidere nella morte dell’uomo il consumarsi anche della escatologia finale.²⁶ Il dibattito ha visto una prima fase, che è quella di GRESHAKE-LOHFINK, a cui risponde la Congregazione della Dottrina della fede nel 1979; e una seconda fase di GRESHAKE - KREMER (1986).²⁶ In questa seconda fase, nella quale vengono discusse le obiezioni e viene rimotivata la tesi, Greshake sostiene che il paradigma interpretativo della risurrezione nella morte “non esclude di poter usare il concetto di anima. Si deve solo ammettere un concetto più ampio di anima intesa come “soggetto animato”, nel senso di includere in esso anche la corporeità. In tal caso l’uomo intero dopo la morte è nella beatitudine presso Dio, ma deve ancora aspettare il compimento del “corpo totale di Gesù Cristo”, di cui egli è membro, e a ciò perviene quando tutta la sarx torna a Dio”. Pertanto il compimento pieno del singolo avviene soltanto “nella relazione con la creazione intera”.

3. In questa seconda versione della *Resurrectio mortuorum* del 1986 Greshake-Kremer riabilitano dunque il concetto di “anima” in legame con la corporeità, sostenendo che “il compimento dell’uomo non può essere pensato soltanto come

26. GRESHAKE G.- LOHFINK G., *Naberwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Escatologie* [Attesa imminente, Resurrezione, Immortalità. Studi in escatologia cristiana], Freiburg - Basel - Wien 1976; GRESHAKE G. - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* [Resurrezione dei morti. Sulla comprensione teologica della risurrezione corporea], Darmstadt 1986.

compimento dell'anima separata; vi deve essere implicato anche il compimento del corpo che ha lavorato nell'ambito del mondo e in rapporto ad altri". Da questa interazione anima-corpo i sostenitori di questa tesi deducono: a. che l'ipotesi della "risurrezione nella morte" vuole mettere in evidenza che la beatitudine/dannazione che sopravviene nell'atto della morte non può essere limitata all'anima separata. Con la morte, storia e mondo non vengono semplicemente lasciati alle spalle, ma essendo intrecciati nella singola anima umana, si deve pensare che "nel compimento della morte l'anima porta in sé il corpo glorioso risuscitato". Evidentemente qui "corpo" non va inteso come il "cadavere biologico", ma nella visione della fenomenologia del corpo di cui abbiamo parlato sopra.

b. Nello stesso tempo, però, "risurrezione nella morte" e "risurrezione nell'ultimo giorno" non sono due eventi successivi, che accadono uno dopo l'altro, ma sono collegati insieme da un "unico processo dinamico". *La risurrezione del singolo è un "essere presi" all'interno del corpo risorto di Cristo ("essere in Cristo") che, a sua volta, resterà incompiuto finché l'ultimo essere umano non entri a farne parte come membro del Christus totus.*

3. Alla fine, alla parusia finale, la risurrezione della carne non va pensata come rianimazione fisica di un cadavere, come se questo fosse un'appendice o rivestimento dell'uomo che era rimasto separato dall'anima; ma va pensato all'interno dell'unificazione e glorificazione di tutto il creato in Cristo nella linea di Rom 8 e di 1 Cor 15, 28.

"Una sintesi delle due linee è molto difficile. ... il Magistero lascia alla teologia il compito di raccordarle. Molti teologi criticano la "duplicazione" degli eventi escatologici che finisce per prospettare uno stato di beatitudine di "seconda classe", riservata all'anima senza corpo che si troverebbe in uno stato incompleto, e uno stato di beatitudine "di prima classe" estesa anche al corpo".²⁷

27. E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010, p. 264.

28. Varie teorie sullo stato intermedio.

1. La teoria della “morte totale”. Il primo a sostenere l'idea che con la morte biologica muore l'uomo intero, rinunciando all'idea di immortalità dell'anima fu il teologo luterano Paul Althaus, che nel 1922 definì la morte come “uscita verso il Nulla”. Egli argomentava la sua tesi in chiave di teologia luterana in questi termini: poiché la salvezza è opera di Dio senza la cooperazione umana e poiché la nozione escatologica neotestamentaria di “nuova creazione” è ben attestata, questa nuova creazione non sarebbe tale se l'anima continuasse a persistere immortale dopo la separazione dal corpo. Pertanto, affinché Dio sia protagonista di una “nuova creazione” bisogna che vi sia un annientamento totale. Soltanto in questo modo attraverso una “creazione *ex novo*” dell'uomo intero si salvaguarda l'iniziativa divina della salvezza senza che l'uomo vi concorra dall'interno della propria natura: cosa che avverrebbe se si attribuisse alla natura umana l'immortalità dell'anima. Questa teoria gode, in genere, del favore dei teologi della Riforma ed è in linea con la propensione del pensiero protestante di *de-ellenizzare* il pensiero cristiano. Tuttavia va criticata perché trascura l'idea di continuità dell'identità personale dell'essere umano tra questa vita e quella ultraterrena, che invece è caratteristica della Scrittura.

2. La teoria del “sonno dell'anima”.

Questa teoria, accennata già da Lutero, il quale ritiene che il “seno di Abramo” - di cui parla Luca nella parabola del ricco epulone - vada sostituito con il “seno di Cristo”, dove le anime dormono in pace, fino al giorno del giudizio, è sostenuta da O. Cullmann, altro teologo luterano. Egli sostiene che l'attribuzione al cristianesimo dell'immortalità dell'anima significhi la vittoria del Fedone di Platone sul Paolo della 1 Cor 15 (O. CULLMANN, o.c. p. 10). Pertanto ritiene che tra la morte individuale e la risurrezione al fine della storia dei corpi non permanga affatto un'anima separata e vi sostituisce questa idea: “Il cristiano morto possiede lo Spirito, sebbene ancora dorma e attenda la risurrezione del corpo che sola gli conferirà vita piena e vera” (O. CULLMANN, o.c. p. 55). La critica a questa posizione è che reintroduce l'idea di immortalità dell'anima sotto altra forma, quando dice: “L'uomo senza il corpo fisico, in quanto possiede lo Spirito Santo, è più vicino al Cristo di prima, poiché la carne terrena legata al corpo terreno è un ostacolo all'espandersi dello Spirito Santo, mentre siamo ancora in vita” (O. CULLMANN, o.c. p. 54). Non solo, ma è in contraddizione con la Scrittura che parla di “vita eterna” data da subito (*cf* Vangelo di Giovanni) e con la Tradizione che riconosce che i credenti sono in comunione vitale con i defunti mediante la preghiera.

3. La teoria della morte “come inizio di risurrezione”.

Il Catechismo Olandese nella sua prima versione (1969), formulata da Schoonenberg, proponeva di abbandonare la tesi dell'anima separata e di abbracciare più decisamente l'antropologia biblica che “non considera mai l'anima priva di una qualche corporeità”, per cui sostiene che subito dopo la morte del singolo “inizia qualcosa di nuovo, come la risurrezione del nuovo corpo”.

4. La teoria della “simultaneità di morte, risurrezione e parusia”. Un'altra teoria sostenuta da Lohfink e G. Greshake (1976) accede all'idea che non ha senso parlare di “tempo” quando una persona entra con la morte nell'eternità, per cui *la risurrezione avviene già nella morte e non c'è alcuna distanza o separazione tra l'escatologia individuale e quella collettiva*. Questa teoria approda ad una tesi più radicale, cancellando il giudizio finale a vantaggio del giudizio immediato dopo la morte. Per cui questa teoria sostiene che non ci sarà una “fine del mondo” reale, perché “la fine del mondo” avviene ogni volta che ognuno muore e la storia del mondo si compie gradualmente nella morte-risurrezione dei singoli: il singolo sperimenta, nella propria morte-risurrezione, anche il compimento del mondo e della storia. Questa *teoria è stata poi ripresa e affinata*

come già è stato detto nel 1986 da G. Greshake con J. Kremer.

5. La teoria della “simultaneità di morte e risurrezione e giudizio, però ex parte Dei” (G. Biffi, J.L. Ruiz de la Peña). Un'altra ipotesi simile alla precedente va nella direzione di simultaneità degli eventi escatologici individuali e collettivi, facendo però leva sulla “fuoriuscita dal tempo” nella condizione oltre la morte. Questa proposta, basata sull'a-temporalità, *mantiene sia il giudizio immediato che quello finale, ma li fa coincidere tra loro solo ex parte Dei.*

29. G. COTTIER, *La resurrection des corps: un problème philosophique?* in *Nova et Vetera*, 78(2003)1-2, pp. 18-19.

30. C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella teologia, oggi*, in *Rassegna di Teologia* 21(1980) pp. 102-115.

31. E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. o.c.*, p. 274, nota 62.

32. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia* (1990), 2.1.

La difficoltà di raccordare queste due linee escatologiche ha generato nell'ambito teologico varie teorie,²⁷ alla cui base però sta un problema di antropologia filosofica ossia del modo di intendere la “realtà umana”.²⁹

4. L'intervento della *Congregazione per la Dottrina della Fede* (17 maggio 1979) va nella linea della separazione dei due momenti escatologici. Questa posizione della *Congregazione per la Dottrina della fede* - come ha dimostrato C. Ruini³⁰ - esclude la proposta di intendere la “risurrezione nella morte” qualora vengano unificati in uno i due momenti escatologici. Non è invece esclusa la seconda formulazione di Greshake-Kremer e quella di Biffi-La Peña, nelle quali, pur facendo esse coincidere l'evento escatologico personale nella morte con la risurrezione, non sopprime il compiersi definitivo dell'escatologia alla fine della storia.

“Nessun teologo comunque, oggi, ripropone lo stadio intermedio ricalcando semplicemente il modello scolastico e manualistico, anche se il Catechismo della Chiesa Cattolica sembra ricadervi” (CCC n. 997). Un maggiore sforzo ermeneutico - osserva E. Castellucci -, almeno nel linguaggio, sarebbe stato desiderabile”.³¹

In ogni caso occorre essere prudenti nell'esprimere queste teorie nella prassi pastorale come suggerisce la *Commissione teologica Internazionale* del 1990:

“L'esperienza pastorale insegna che il popolo cristiano ascolta con grande perplessità omelie nelle quali, mentre si seppellisce un cadavere, si afferma che quel morto è già risorto. Bisogna temere che tali omelie esercitino un influsso negativo sui fedeli, poiché possono favorire l'attuale confusione dottrinale. In questo mondo secolarizzato, nel quale i fedeli sono attratti dal materialismo della morte totale, sarebbe ancora più grave aumentare le loro perplessità”.³²

In ultima analisi, ciò che fa problema è una questione di filosofia antropologica. Può un'anima spirituale che ha informato per tutta l'esistenza

un corpo umano sussistere in maniera autonoma, senza il supporto corporeo, dopo la morte? Coloro che sostengono lo stato intermedio ritengono - come abbiamo visto - che “l’anima separata compia atti personali di intelligenza e di volontà”: ma una simile anima è quella di un essere totalmente spirituale come gli angeli, più che un’anima umana.

c) Tentativo di reinterpretare la dottrina dello “stato intermedio”

Tentando di concordare queste visioni, si potrebbe forse pensare che con la morte il “corpo biologico” (*Körper*) giunge al suo compimento e si distacca dall’interiorità spirituale (“anima”) della persona. Ma questa condizione dell’anima nella morte non è disincarnata, perché la dimensione umana del corpo vissuto (*Leib*) è intrinsecamente legato alla storia che l’anima ha inteso con quel suo corpo terreno, e perciò non è necessario - nel parlare di permanenza dell’anima spirituale dopo la morte - considerarla “completamente separata” dalla corporeità umana, poiché comunque questa è coinvolta nella spiritualità dell’anima.

Se nella morte il corpo biologico (*Körper*) entra nel circuito della materia che si dissolve in quanto cadavere, non altrettanto si può dire del corpo vissuto (*Leib*) che è integrato nella storia personale della singola anima umana. Quello che nella morte sussiste pertanto può essere pensato come “l’Io umano e personale con la sua storia” il quale, “incorporato” al Cristo morto e risorto, sta di fronte Dio nel giudizio. In questo senso si potrebbe dire quanto l’autore B. P. Prusak,³³ propone al termine delle sue ricerche, e cioè che si possa *ipotizzare una posizione mediana tra le posizioni estreme sullo stadio intermedio*.

33. B. P. PRUSAK, *Bodily resurrection in Catholic Perspectives*, in *Theological Studies* 61 (2000) pp. 64-105; cf. E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, o.c. pp. 279-280.

1. Nel momento del trapasso non è un'anima separata, intesa come ente spirituale indipendente dal corpo a sopravvivere alla morte; ma *sopravvive una "anima incorporata", o meglio un soggetto personale che porta in sé "concentrate nella sua corporeità" la ricchezza delle relazioni costruite nell'esistenza terrena e di tutta la sua storia in bene e in male che ha realizzato nella sua vita terrena.*

E' il concetto di corpo come *Leib* che qui è in gioco. I vissuti di coscienza, il valore delle azioni libere, le relazioni e gli affetti della storia personale restano impressi nel corpo vissuto ne hanno impregnato l'anima, essendo diventati parte integrante dell'identità personale. E' precisamente questa "identità personale" che viene giudicata nella morte e viene accolta nell'abbraccio del Cristo Risorto e sostenuta nell'essere integrata in Lui, oppure si perde distanziandosi definitivamente da questo abbraccio.

2. Nella morte l'anima così incorporata (o l'Io storico e personale di ciascuno) è già nella relazione con il Cristo risorto al cui cospetto è giudicata. In questa visione è assicurata la partecipazione alla vita eterna non di un'anima "separata", ma di un'anima arricchita di quel "corpo umanizzato (*Leib*)", che è parte integrante dell'anima spirituale, e in questa condizione già gode della pienezza del mistero trinitario.

Si potrebbe pensare a questa metafora. Un violinista si serve del violino per suonare la sua musica. Il violinista ha bisogno del suo violino per far esistere la musica. Violino, musicista e musica sono interconnessi e non si danno separatamente. Se il violino si rompe la musica non può più essere suonata. Ma domandiamoci: la musica che ha preso vita durante l'esibizione del musicista può continuare ad esistere nella realtà se il violino è rotto? Ammettiamo per ipotesi che ci sia un supporto, come un DVD o un file su cui è stata registrata la musica suonata: allora quella musica può esistere indipendentemente dal violino, in quanto ha trovato un altro supporto che fa da intermediario.

Possiamo dire, fuori metafora, che la persona umana, legata nel Battesimo al Signore Gesù Risorto, ha registrato tutta la musica della vita nel suo corpo umanizzato mediante un'anima che ha amato e sofferto per amore. Con la morte il corpo, diventato cadavere in via di decomposizione, non suona più; ma quanto ha suonato è già registrato sul supporto di quel suo "corpo umanizzato" che si è sempre più conformato a Cristo risorto mediante i sacramenti e la vita cristiana della carità. Il Cristo risorto, allora, è il principio che fa da supporto all'anima che si è travasata modellando quel "corpo umanizzato", alla stessa maniera che quella musica resta "incorporata" nel DVD, o file musicale, che le fa da sostegno.

Non è forse questo il senso della Rivelazione quando lascia intravedere un'escatologia già realizzata nelle parole di san Paolo o di san Giovanni? "Io sono persuaso che né morte né vita, ... né presente né avvenire ... né alcuna creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore" (Rom 8, 28). "Io sono la risurrezione e la vita: chi crede in me, anche se muore vivrà e chiunque vive in me non morrà in eterno" (Gv 11, 25-26).

3. Nel prosieguo della riflessione si deve anche dire che "l'anima incorporata" - cioè diventata tutt'uno con la storia del suo corpo - lascia dietro di sé il riverbero delle sue azioni e decisioni nel bene e nel male, le quali continuano ad influenzare il mondo umano e la storia, un po' come le onde del mare che si sospingono l'una con l'altra verso la riva. Da questo punto di vista "l'anima incorporata" va considerata - ex parte hominis - "in attesa" della trasformazione di tutta la materia creata nella gloria del cosmo intero alla fine della storia (cf Rom 8, 19-23).³⁴ Il raggiungimento della pienezza avverrà quando tutti saranno risorti. Il defunto si trova pertanto in uno stato (appunto lo stato intermedio), *connotato da un'attesa da inten-*

34. Rom 8, 19-23: "L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità - non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta - nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo".

dersi non come “pacco postale” che aspetta di essere consegnato, ma *propriamente come “tensione del processo di trasfigurazione totale in Cristo Risorto”*.

Il credente che muore dunque è subito unito al Cristo risorto o anche respinto da Lui; ma, in Lui e al cospetto di Dio-Trinità nel giudizio, egli è contemporaneo allo svolgersi della storia che va compendosi sotto l’attrazione amorosa dello Spirito Santo fino a che egli vi parteciperà pienamente con il completamento di tutta la storia umana alla fine del mondo.

L’attesa contenuta nel concetto di “stato intermedio” coinvolge la dimensione umana che riguarda il “corpo biologico” e la fine della storia per il mondo, poiché la materia del corpo è parte del mondo; ma è “attesa” solo *ex parte hominis*, che vive nel tempo.

4. Questo modo di interpretare lo stato intermedio come “uno stadio transitorio” del corpo biologico in vista della sua partecipazione al “corpo totale del Cristo risorto” nella risurrezione finale in cui tutto il creato parteciperà alla gloria “di cieli nuovi e di terra nuova non è in contrasto né con il dogma del purgatorio, né con la prassi dell’intercessione per i defunti, né con l’unità sostanziale di anima e di corpo nell’unico soggetto.

In conclusione, è bene ricordare che questa nuova vita, che Gesù ha promesso è certa sulla sua Parola: il modo, tuttavia rimane totalmente fuori del nostro spazio sperimentabile, per cui occorre essere ben consci dei limiti delle nostre affermazioni. Le quali procedendo come estrapolazioni intuitive dal mondo presente, non traggono certezza di verità dal ragionamento, ma dal loro raccordo con la Rivelazione. Il tutto ci sarà chiaro quando saremo di là, dove “quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo: queste cose Dio ha preparato per coloro che lo amano (1 Cor 2, 9).

7. TEOLOGICAMENTE LA MORTE È UN TRAPASSO NELLA SPERANZA IN DIO CREATORE

Se ora guardiamo il soggetto vivente che s'appressa alla morte non possiamo slegarlo dal fatto che la sua *vita è coinvolta in un rapporto vitale con la paternità di Dio*. In forza di che cosa infatti un soggetto vivente sussiste nel tempo? In forza di un Dio che lo vuole. La domanda che teologicamente l'uomo si pone allora è: *questo Dio che dall'inizio ha abbracciato la vita umana di una persona fino alla morte, dandole sostegno vitale, che anzi l'ha scelta come partner a cui comunicarsi personalmente nella figliolanza divina, può ora abbandonarla alla dissoluzione del nulla? O non si offrirà piuttosto come suo futuro?*

Spontaneamente viene da pensare che il Dio che ha eletto un soggetto umano alla comunione con sé sia anche il futuro della sua persona. Ma possiamo esserne certi? A permettere il superamento di questo fossato è *la virtù della speranza*, la quale trova la sua certezza non in un ragionamento, ma nell'affidamento alla potenza creativa di Dio rivelatasi, come principio dinamico nell'atto di dare origine al mondo e ad ogni singola persona umana e, in modo folgorante, facendo risorgere Gesù. *Alla volontà di Dio di comunicare la sua energia creatrice all'uomo non potrà opporsi nulla, né la morte, né la fine del mondo.*

La speranza cristiana esprime precisamente la certezza che la vita dell'uomo è nelle mani buone di Dio. Perciò quel Dio che "si ricorda" dell'uomo mentre egli svolge nel tempo la sua storia umana, è anche quel Dio che "si ricorda" dell'uomo nel momento in cui il suo corpo "finito" viene meno a questo mondo. *Che Dio "si ricordi" è atto creativo di Dio che mantiene in vita effondendo continuamente nel mondo il suo Spirito, il cui soffio vitale è la garanzia della vita eterna.*

Perciò qualunque affermazione sul mistero della morte non è oggetto di una conoscenza anticipata del futuro. Sperare è un'attività diversa dal conoscere. Colui che conosce constata, argomenta, definisce, deduce. Il conoscere è orientato verso risultati chiari, univoci, il più possibile conclusi. Chi spera invece, pur constatando nella realtà contraddizioni, fratture, abissi, oscurità e persino assurdità, non chiude la possibilità di un cambiamento e del sorgere di una realtà nuova. Sulla base di chi e di che cosa?

Sulla base che la propria esistenza è tenuta insieme da un Amore che l'ha voluta alla vita e che, nella fede cristologica, sappiamo essersi mostrato in tutta evidenza come Amore, orientato a far sì che la creatura umana "abbia la vita e la abbia in abbondanza" (Gv 10, 10). In altre parole la fede

cristiana non spera che avvenga questo o quello, bensì *confida in una definitiva comunione con Dio in Gesù Risorto e, insieme, vengano risparmiate dalla nullificazione tutte le forme di legame che hanno costituito la sua storia e la vicenda umana universale.*

Chi spera sa che il Dio della vita può - e Gesù assicura che lo farà - dare la vita oltre la morte perché il suo cuore è pienamente radicato nella certezza dell'amore di Dio.

*“Chi vive di speranza, non spera nel paradiso come attendersi un mondo beato, ma spera in Dio, il quale, in quanto da noi raggiunto e ottenuto, è il paradiso, cioè la realizzazione piena di tutte le aspirazioni alla patria e alla comunicazione personale, all'amore. O ancora, il credente non ha paura dell'inferno, ma teme di non incontrare Dio e di essere per tutta la vita isolato e solo: questo è appunto l'inferno. Chi spera non attende neppure un giudizio nel senso di un grande azione di contabilità generale inscenata alla fine dei tempi, ma sa che deve rispondere di sé e della propria vita di fronte a Dio e agli uomini, e che questa responsabilità è per lui - che è sempre stato ed è colpevole - qualcosa di opprimente e di angosciante. In questo senso chi spera non attende il giudizio e il purgatorio come un evento semplicemente rimandato alla fine o come uno spazio in cui dovrà stare, ma attende l'incontro purificatore e chiarificatore con il Dio che giudica, come pure l'incontro con gli altri esseri umani, con i quali ha bisogno di ricevere e di dare riconciliazione. In questo senso l'incontro autentico e personale con Dio e con i fratelli e le sorelle “è” il giudizio e il purgatorio”.*³⁵

35. G. GRESAKE, *Vita, più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Queriniiana, Brescia 2009, p. 27-28.

Va sempre ricordato che il Dio in cui il credente spera è il Dio trinitario: quel Dio cioè che è vita nell'amore che attrae e avvolge tutto ciò che entra nel suo ambito: cioè l'io personale con la sua storia umana e tutto il cosmo opera delle sue mani.

8. CRISTOLOGICAMENTE LA MORTE È L'ABBRACCIO TRAFIGURANTE OFFERTO DA CRISTO ALL'ESSERE UMANO

Lo svolgimento della riflessione sul futuro dell'uomo non può essere tuttavia limitato al

fondamento teologico di Dio Creatore. Propriamente e specificamente il cuore della riflessione escatologica si trova nella cristologia. E' nel destino di morte e risurrezione di Gesù Cristo che va inserita anche la morte e il futuro dell'esistenza umana, come dice Paolo: "Aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso (μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ)" (Fil 3, 20-21).

"Con la morte il nostro io terreno viene tolto via dal centro per far posto, là nel proprio centro umano, all'essere di Cristo. ... Il puro vuoto creato da questa liberazione dal sé, che si verifica nella fede, viene preso e riempito dal Cristo e dal suo Spirito, che ci conferma che noi siamo con il Figlio figli del Padre, conrelazionali mediante lo Spirito col Figlio, così si realizza in noi l' *imago Trinitatis*".³⁶

Morte come compimento della predestinazione in Cristo

Essendo l'uomo "predestinato in Cristo",³⁷ l'ora della morte va pensata come il decisivo momento critico della libertà, in cui l'appello dell'amore divino che incessantemente si è curvato sulle miserie dell'uomo durante tutta l'esistenza assume ora una risonanza complessiva e singolare nel quadro di quell'esistenza individuale che si conclude in modo definitivo.

Se questo momento fosse affidato soltanto alla nostra libertà ci sarebbe da temere. E ancora di più lo sarebbe se fosse affidato a un giudice contabile. In realtà, in esso risuona quella grazia che risplende in tutta l'opera della salvezza del Cristo e che nella morte diventa ancor più luminosa per la decisività del momento.

"Che cosa si consegna con la morte? Proprio niente di meno che tutto. Tutto ciò che una persona ha costruito nella sua vita prestazioni, capacità, relazioni, autorevolezza, tutti gli scopi che si è prefissa, sperando e pre-

36. H.U. VON BALTHASSAR, *Teodrammatica V, L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1985, p. 286.

37. Sul tema della predestinazione degli uomini in Cristo: "Dio ha predestinato gratuitamente, efficacemente, tutti gli uomini a divenire figli suoi nel suo Figlio Gesù Cristo, mediante lo Spirito. ... Tale predestinazione si attua quando essi si lasciano associare a Gesù Cristo, cioè *con*-formano la loro libertà (nelle relazioni in cui essa si esprime e cresce), mediante lo Spirito, alla vicenda della libertà di Gesù. Ciò spiega perché la predestinazione non è incompatibile con la dannazione". F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 158-159.

38. B. WELTE, *Morire, la prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 37. 64.

occupandosi per essi, tutte le decisioni che ha preso insieme con le loro conseguenze positive o negative, tutte le preoccupazioni e tutti i sogni, tutto ciò che il grande mondo vivente fa di noi degli "uomini": ebbene, tutto ciò scompare e viene portato via e risucchiato nel buio della morte e non ne resta più niente ... Ma Gesù ha promesso la beatitudine ai "poveri": e chi è più povero davanti a Dio di colui che, morendo, non solo deve lasciare ogni suo possesso, ma anche qualunque possibilità di disporre dei suoi sensi, del suo corpo, di tutto?"³⁸

La promessa di Gesù di ricercare e prendersi sulle sue spalle la pecorella smarrita nel labirinto del nulla dove si è persa, trova il suo punto oggettivo di forza nella grazia di Dio cristologicamente connotata. Questa, nell'evento della morte per la drammaticità della situazione, non può essere che particolarmente intensa, poiché in questo evento si consuma irreversibilmente quella predestinazione in Cristo, in cui l'uomo da sempre e in ogni momento è stato pensato dalla paternità di Dio.

Nel percorso del morire si attua definitivamente infatti tutto il destino dell'uomo di essere essenzialmente relazione nel Figlio di Dio incarnato, morto e risorto. E questo lo è sempre in modo gratuito, totale e assoluto, al punto che nessuna creatura è veramente se stessa se non nella "ricapitolazione" [nell'essere legata come al capo] in Lui. Ora questa predestinazione in Cristo trova il suo compimento irreversibile nella nostra morte.

Ma come viene ad evidenza l'essere predestinati a Cristo nella morte? Per uno sviluppo intrinseco allo sforzo umano? No. *La nostra morte trova il suo chiarimento soltanto nella morte e risurrezione del Cristo. E' questo l'evento originario, o il principio genetico, che suscita la speranza circa il compimento della predestinazione in Lui di ogni creatura.* Con la sua morte Gesù ha assunto in modo assoluto la prova decisiva della morte in tutta la sua durezza al fine di predisporre la possibilità per noi tutti di stare, a nostra volta, di fronte alla

prova decisiva abbracciati a Lui. *Non si muore soli, si muore nella compagnia di Cristo*. La morte di ogni uomo è *pre-compresa* nella morte del Cristo e nel suo sacrificio per amore. Chi si affida a Lui, con Lui discende negli inferi per risalire alla luce della risurrezione. *Nella luce di Cristo la morte perciò assume un significato pasquale di transito verso la vita. La morte non ha più il sapore del fallimento, poiché il Cristo l'ha abitata nella sua discesa agli inferi.*

Morte e discesa agli inferi di Cristo Risorto

Questa verità della fede per sé non aggiunge nulla al contenuto salvifico della Pasqua, ma ne esprime significativamente la verità. La dottrina della “discesa agli inferi” dice che il Figlio di Dio ha condiviso in totalità l’esperienza della morte umana solidarizzando con gli uomini dentro la morte, assumendone lo stato cadaverico.³⁹ *Si è lasciato cioè sprofondare nell’abisso del Nulla, restando aggrappato alle mani di suo Padre; e portando in tal modo a compimento tutto il movimento kenotico d’amore verso l’uomo, affinché ogni lontananza umana potesse essere toccata e risanata dalla sua grazia:*

“Non è ieri, ma oggi, tutti i giorni, Gesù assume per amore l’umanità intera con il suo peso enorme di miserie e di peccato per farla transitare nella vita stessa di Dio mediante la sua morte e risurrezione. Oggi egli discende agli inferi, negli abissi che il peccato scava in noi, per aprirvi la strada verso l’eterno di Dio. Lui stesso è questa strada aperta che congiunge per sempre il regno dei morti al Regno di Dio”.⁴⁰

Tutto ciò è generosamente offerto. La grazia di Cristo crocifisso per amore viene incontro all’uomo. E’ la sua promessa: “Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me” (Gv 12, 32). Ma non attrae come necessità, bensì nel rapporto dialettico con la libera disponibilità dell’uomo.

39. G. ANCONA, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Città nuova, Roma 1999; H. U. VON BALTHASSAR, *Teologia dei tre giorni*, BTC 61, Queriniana, Brescia 1990.

40. L. LOCHET, *Gesù disceso all’inferno*, Gribaudi, Torino 1990, pp. 112-113.

Simile dialettica non è evidentemente riservata al momento della morte, ma è anticipata in ogni istante della vita sicché diventa esperienza che attraversa tutta l'esistenza di un uomo. Ma *nello sviluppo del tempo c'è inevitabilmente un'ultima volta, in cui verrà riassunto tutto il passato. Si tratta dell'ultimo limite in cui la libertà umana riassume e conferma liberamente, come dall'interno, la propria posizione fondamentalmente elaborata nella storia passata.*

Non per questo però il passato grava come necessità e condizionamento assoluti. Può accadere, essendo la morte un momento di esercizio di libertà che inaugura il passaggio all'eterno, che per grazia avvenga un mutamento rispetto al passato con un assetto di vita totalmente nuovo. Una volta questa ultima decisione di affidarsi alla bontà del Cristo si chiamava - ma la si può ancora chiamare così - "la grazia della buona morte": simile grazia ancora merita di essere invocata, in quanto preghiera sempre nuova ed attuale.

Nel Cristo la morte è il giungere a compimento dell'azione trasformante dello Spirito Santo

41. "Questa vita che vivo nella carne la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me. Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2, 20).

La vita del credente è una vita che è amalgamata con la persona di Gesù. Mediante l'azione intima dello Spirito l'io personale e storico viene unificato con la personalità di Gesù Cristo.⁴¹

Lo Spirito Santo è lo Spirito di Cristo risorto ed è "principio attivo di amore" che vivifica la vita terrena di un uomo, facendogli scoprire l'intima immagine divina che è impressa nella sua umanità. Di conseguenza il cammino spirituale che si compie con la morte è lo svelarsi pieno della vita in Cristo che lo Spirito ha trascritto, quasi inciso, nel nostro Io umano-storico che si è sviluppato nella vita come carità verso gli altri nel mondo.

“Lo scopo della mia vita è che il mio ego cessi di alterare l’immagine originaria e autentica di Dio in me e che io diventi sempre più permeabile al suo Spirito. Confido che la mia vita diventi una benedizione per gli altri e che io stesso diventi una benedizione, se non giro più intorno a me stesso in modo egocentrico e non mi fisso sulle cose che faccio io. Solo allora sono davvero libero. Allora sono capace di amare davvero. Lo scopo ultimo della mia vita può allora essere così riassunto: spero di morire nell’amore di Dio, di portare frutto come Gesù ha promesso a coloro che rimangono in lui e nei quali egli rimane: E so che sarò davvero fecondo solo se lascerò andare il mio ego e diventerò del tutto permeabile all’amore: un amore che scorre in me per fluire agli altri attraverso di me e per rallegrarli”.⁴²

42. A. GRÜN, citato in *Vita pastorale* n. 4/2012 p. 15.

43. B. WELTE, *o. c.* p. 62.

9. L'IPOTESI DI UN'ULTIMA DECISIONE NELLA MORTE?

Segnati dalla predestinazione in Cristo, che cosa accadrà nel processo della morte? In termini generali possiamo dire che esso sarà segnato dalla speranza che Dio come Padre non ci abbandonerà se noi non lo rifiutiamo. Egli, l'*Abbà* raccontato da Gesù, non potrà non vedere in ciascun uomo morente il volto del Figlio amato, morto per noi. Su questa base, sostenuti dalle promesse della Rivelazione, la certezza della fede si esprime con immagini e intuizioni, le quali altro non sono che *tentativi espressivi per dare figura al mistero dell'incontro con il nostro Destino*.

Prima di tutto possiamo immaginare che entrando *nel processo della morte si squarci l'autoillusione che abita la superficie quotidiana della nostra vita ponendoci così di fronte alla nostra verità estrema*.

“Dalla morte fa cenno una potenza misteriosa, lieve ed infinita, che conferisce senso a ogni bene e di fronte a cui finalmente traspare la differenza tra bene e male”.⁴³

Che cosa può mai essere “questa potenza misteriosa” se non un Volto? L'uomo non può fare esperienza veramente umana di sé, nemmeno nell'esperienza della morte, se non nell'incontro

con un volto. *L'uomo infatti è quell'essere che accede alla propria identità rispecchiandosi nel volto di un altro.* Non riesce a capire la verità di sé confrontandosi con qualcosa di anonimo. La moralità, ovvero una decisione pienamente umana, non nasce dal confronto con una regola, perché questa può essere manipolata a proprio vantaggio. Invece *l'essenza della moralità, ossia dell'agire nella giustizia, è provocata soltanto da un volto che ci guarda:* di fronte un volto che ci guarda, infatti, sappiamo, per una remora istintiva, che non possiamo fare il male e, se lo vogliamo fare, dobbiamo nasconderci. *Un volto ci giudica sempre.* Per questo abbassiamo gli occhi quando non vogliamo essere giudicati.

Su questa condizione esistenziale dell'uomo è possibile allora immaginare come ha fatto L. Boros, seguendo un'ipotesi già sviluppata da P. Glorieux,⁴⁴ che l'uomo

“nella sua morte ... venga messo a confronto con il Signore del mondo. Questa è l'ora della sua scelta definitiva. Cristo gli sta davanti luminoso e splendente. Lo chiama a sé con la forza del suo amore di redenzione. E l'uomo deve decidersi. Da lui stesso dipende il giudizio. Cristo rimane eternamente con le braccia aperte. Se l'uomo sceglie di porsi contro Cristo, ciò non scalfisce per nulla il suo amore. Sarà questo stesso amore a bruciarlo in eterno, avendolo egli respinto per tutta l'eternità. Se però l'uomo si decide per Cristo, lo stesso amore diventerà per lui luce eterna, gioia piena ed infinita”.⁴⁵

Quest'intuizione di L. Boros è feconda, poiché permette di cogliere la morte nel rapporto con il Cristo. Al riguardo egli ha elaborato una tesi passata alla storia della teologia come ipotesi dell'ultima decisione (*Endentscheidungshypothese, Ipotesi di decisione finale*),⁴⁶ che - a giudizio di G. Moioli⁴⁷ - ha avuto il merito di movimentare l'ambito escatologico dal suo torpore negli anni Sessanta. A giudizio dei suoi critici però è incapata in alcune carenze di metodo che la rendono difettosa. Ne accenniamo alcune.

44. P. GLORIEUX, *In hora mortis*, in *Mélanges de science religieuse*, 6(1949)185-216; Ib. *Endurcissement final et grâces dernières*, in *NRT* 59 (1932) 865-892.

45. L. BOROS, *Vivere nella speranza*, Queriniana, Brescia 1969, p. 30-31.

46. P. PLATA, *L'ultima decisione dell'uomo. La proposta della Endentscheidungshypothese in Ladislaos Boros*, Cittadella, Assisi, 2005.

47. G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, Glossa, Milano 1994, p. 164.

a) La prima carenza sta nel modo con cui egli ritiene che con la morte si apra la possibilità del primo atto pienamente personale.⁴⁸ Sostiene:

“Nella morte l’uomo diventa completamente se stesso, si raggiunge completamente, ed è quindi in grado, diversamente che nel corso della vita terrena, di realizzare pienamente la sua natura in un atto totale”.

Questa visione ha il merito di mostrare come il morire umano non sia un fatto di pura passività, e in esso la libera decisione abbia un ruolo fondamentale e determinante dell’esistenza umana, in quanto - dice L. Boros:

“è il primo atto pienamente personale dell’uomo e, quindi, il luogo essenzialmente privilegiato del divenire della coscienza, della libertà, dell’incontro con Dio e della decisione sul destino eterno”.⁵⁰

A questa visione viene però contestato un *latente platonismo*, in cui il passato depositato nella storia di un uomo sembra essere solo un ingombro da eliminare per poter essere veramente liberi di decidere di sé. E quando - come avviene nel processo della morte - ci si libera da esso si può veramente vedere chiaro.

b) In secondo luogo, la critica pur apprezzando l’idea che la morte rappresenti l’incontro decisivo con il Cristo, sottolinea *l’estrinsecità con cui viene presentato il rapporto con Lui*. Infatti egli basa la sua tesi basandosi su una visione esistenzialista che considera il soggetto umano come “essere gettato nel mondo”, lacerato da situazioni problematiche e desideroso di uscirne. Non a caso L. Boros introduce solo alla fine della tesi un capitoletto dal titolo “Fondamenti cristologici della ipotesi della decisione finale”. In tal modo la tesi appare di tipo filosofico e non teologico e la Scrittura viene usata come prova della tesi fondata altrove. Però va anche detto che siamo prima del Vaticano II!

48. J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi, 1979, p. 217-218.

49. L. BOROS, *Oltre la speranza*, Queriniana, Brescia 1974, p. 29. “Nella morte l’uomo è libero, cosciente, capace di prendere una decisione definitiva, poiché nel momento in cui l’anima lascia il corpo essa si risveglia improvvisamente nella sua spiritualità pura e viene completamente riempita di luce e di chiarezza. In un istante comprende tutto ciò che uno spirito creato può conoscere e comprendere; vede tutta la sua vita ricondotta ad unità: scopre in sé la chiamata e la guida di Cristo; sta anche di fronte alla totalità del mondo e vede come il Signore risorto ne illumini tutto il mistero. Trovandosi in questa singolare e unica situazione, nessuno può sfuggire dal prendere una decisione che lo fisserà per l’eternità: così è da intendersi il giudizio a cui tutti devono essere sottoposti”. L. BOROS, *Esistenza redenta*, Queriniana, Brescia 1965, p. 105.

50. L. BOROS, *Mysterium mortis: l’uomo nella decisione ultima*, GdT 37, Queriniana, Brescia 1969 (ed. originale 1962).

51. L. BOROS, *Esistenza re-
denta*, Queriniana, Brescia
1965, p. 117.

c) In conclusione però, anche se L. Boros articola la sua tesi in modo non teologico, l'intuizione della morte come incontro decisivo con il Signore può essere riconosciuta come confacente con il Dio di misericordia e di giustizia rivelato dal Vangelo. *Non si realizzerebbe un vero incontro con il Signore se il soggetto non venisse coinvolto e non potesse determinarsi in una esplicita decisione libera: contraddirebbe quella passione misericordiosa di Dio verso l'uomo, di cui ci ha parlato il Vangelo, e mostrerebbe in Dio l'esercizio di una giustizia puramente protocollare, con l'applicazione di meriti o pene come si trattasse di una pratica burocratica. "Qualsiasi privazione di libertà costituirebbe un'ingiuria a Dio, creatore di libertà".*⁵¹

Se nel giudizio di Dio che avviene nella morte prevalesse una visione "protocollare e anonima" sparirebbe il ruolo di Cristo, che in ogni gesto del suo operare terreno ha invece sempre rispettato la libertà umana. E' pertanto da supporre, per una logica interna al piano di salvezza operato da Cristo che, in un momento così decisivo per il futuro dell'uomo, egli faccia appello alla libertà dell'uomo chiedendogli con un'ultima opzione se vuole decidersi per Lui.

In questo caso però, "l'ultima decisione" non va pensata, come fa L. Boros, in termini di pienezza di libertà dovuta al fatto che "l'anima" si è liberata dalla pesantezza del corpo, ma *va fondata sul fatto che la libertà della persona ha un ultimo soprassalto provocato dal destino decisivo che si presenta davanti: se aderire o no al Signore che si offre alla scelta per l'ultima volta*. Questa scelta è nelle mani dell'uomo e della sua decisione. Decisione che, *ex parte hominis*, è andata formulandosi in tutte le singole decisioni della sua vita e che ora, *nell'ultima scelta, diventano o facilitazione oppure resistenza al decidersi per Cristo*.

Per questo non va sottovalutata tutta la vita precedente con le sue scelte, poiché queste (se compiute nel desiderio del Cristo) possono facilitare l'abbraccio con il Signore della storia, oppure (se compiute nell'idolatria del peccato) possono velarlo ed ostacolarlo. L'orientamento globale della propria esistenza per o contro il Cristo e il suo Vangelo, dunque, avrà il suo peso nella decisione finale.

Tuttavia, *ex parte Dei*, si deve dire che

“è nel potere di Dio giudicare quale sia l'ultimo orientamento di fondo che l'insieme delle scelte ha edificato un'intera vita; se nonostante tutti gli errori vi sia ancora un'ultima ricerca, un'ultima disponibilità, oppure se l'ostinato rifiuto sia definitivo e irrevocabile. E' Dio che conosce le pieghe della nostra libertà meglio di quanto le conosciamo noi medesimi ed è pure Lui che conosce la chiamata e le potenzialità dell'uomo. Egli stesso, essendo la verità che conosce l'insufficienza dell'uomo, è diventato la sua salvezza: ... la Verità che giudica l'uomo ha preso essa stessa l'iniziativa di salvarlo”.⁵²

52. J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi, 1979, pp. 216-218.

Per questo l'esito del giudizio è oggetto di speranza. Resta ora da determinare che cosa avviene dopo la fine.

Capitolo ottavo
**LA VITA NEL MONDO CHE VERRÀ
ESISTENZA ETERNA DOPO LA MORTE**

La Rivelazione ci dice che il giudizio di Dio comporterà una radicale discriminazione nel compimento finale del destino degli uomini: o un destino di glorificazione o di condanna. Evidentemente questo giudizio, vorrei ripeterlo, va interpretato nella logica della “parusia”, e non secondo l’immaginazione umana secondo la quale Dio punisce o premia, trasformandosi da giudice misericordioso a un minuzioso contabile delle singole azioni umane che oblitera l’intera traiettoria della storia di una persona. Il giudizio di Dio è piuttosto un *auto*-giudizio alla Sua Presenza, che determina il nostro destino eterno. L’incontro del suo sguardo con il nostro metterà a nudo la nostra esistenza: e in quello sguardo sentiremo giudicato il nostro male.

Con questa precisazione *la Rivelazione ci insegna che ci sarà una discriminazione: il male non sarà trattato allo stesso modo del bene*. L’idea è già espressa nell’AT nel libro di Daniele:

“La moltitudine di coloro che dormono nella polvere della terra si sveglierà, gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e all’infamia eterna” (Dn 12, 2).

E viene ripresa nel Nuovo Testamento:

“Tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e usciranno, quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna” (Gv 5, 28-29).

Questo concetto di una separazione definitiva tra gli operatori della giustizia e dell’ingiustizia è richiamato nelle “parabole escatologiche”: diversa e opposta è la sorte del grano e della zizzania (Mt 13, 24-30. 37-43), del pesce buono e di quello cattivo (Mt 13, 47-50); delle vergini prudenti e di quelle stolte

(Mt 25, 1-13); di quelli che hanno servito il Cristo nei bisognosi e quelli che non l'hanno accolto (Mt 25, 31-46). Dunque il giudizio non è solo traguardo, ma è anche bivio dell'umanità.

Il bivio separa la duplice condizione di vita beata o vita dannata. Con la morte ha termine il tempo della decisione e inizia la condizione definitiva dell'esistenza di ciascuno.

1. "Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo nel Dio (*il Padre*). ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ! Quando Cristo, vostra vita, sarà manifestato, allora anche voi apparirete con lui nella gloria" (Col 3, 3-4).

2. E' la grande tesi sviluppata da H. DE LUBAC, *Catolicismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Opera omnia, vol. 7, Jaca Book, Milano, 1978.

3. "Il punto di partenza di una teologia della morte resta la finitudine creaturale, comune ad ogni organismo, che diventa esperienza drammatica a causa del peccato. La morte avrebbe potuto essere un compimento pacifico, un *transitus* o una *dormitio*, ma il peccato ha cambiato questo suo significato originario, e si è trasformata in dramma. Il dramma nasce dal fatto che il peccato distoglie dall'accettazione del proprio carattere finito: l'uomo pretende di conquistare quella vita eterna che può avere solo in dono. Ed è precisamente questa sua arroganza che trasforma la sua finitudine nella morte in dramma, come noi la sperimentiamo

1. LA VITTORIA SULLA MORTE

I cristiani non aspettano che la morte li porti via dal mondo, ma *attendono "il mondo" che verrà. Lo aspettano uniti a Cristo.*¹ Nel Corpo vivente di Cristo risorto le membra non conoscono più una vita privata, ma tutto è condiviso nell'amore, anche la colpa. Vi è una solidarietà totale tra Cristo, gli uomini e la creazione redenta.²

Tutto il Corpo giungerà al suo compimento. E questo compimento è tutto condensato nella morte e risurrezione del Signore Gesù, reso efficace nella storia mediante l'energia vivificante dello Spirito Santo. Nella Parusia si avrà l'esplosione di tutta l'energia contenuta in questo mistero di morte e di vita che l'umanità di Gesù ha attraversato con la sua storia.

Nella morte e risurrezione di Gesù infatti è già detta l'ultima parola di Dio sul mondo e si comprendono le parole della Scrittura secondo le quali Dio non ha fatto la morte (Sap 1, 13). La morte - come la sperimentiamo noi creature dopo il peccato originale con tutto il suo bagaglio di angoscia, di distacco dagli affetti maturati nel tempo, di sensazione di perdita con quanto si è creato nella storia - *questo tipo di morte non appartiene all'intenzione creatrice di Dio, ma è "il salario del peccato"* (Rom 6, 23a; cf 1 Cor 15, 56).³ E Dio, nella morte e risurrezione di Gesù, resta fedele alla positività della vita quale è uscita dalle sue mani.

Infatti Gesù morendo “ha ridotto all’impotenza colui che della morte aveva il potere, cioè il diavolo” (Eb 2, 14). “Fece sua la nostra morte e fece nostra la sua vita” (Agost. Disc. Guelf. 3 - PL II, 545-546).

Il disegno di Dio che ha dato la vita e l’ha redenta è “vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore” (Rom 6, 23b). *Nella morte di Cristo entriamo nel più profondo mistero di Dio Trinità: Dio stesso subisce tutta l’irrelazionalità della morte che spezza legami e aliena gli uomini tra loro e da Lui, poiché il Padre “patisce” nel Figlio questo sfacelo delle disarticolazioni umane che si vede nella morte e in ogni morte.* Però lì, dove si spezzano i rapporti e dove le relazioni vengono meno, si è insediata la potenza di Dio: Gesù solidarizzando nel suo “corpo morto” con ogni creatura soggetta alla morte ne restaura la vita con lo Spirito, datore di vita. Come insegna Balthasar occorre prendere sul serio la verità del *descensus ad inferos*: in tale inabissamento Gesù porta l’amore là dove ogni relazione è stata interrotta, sicché il suo amore ritesse le relazioni disarticolate e scomposte, iniettando nuova vita nelle creature.

Qui comincia ad affiorare che cosa significhi il paradiso: *la gioia del ritrovare tutte le relazioni che sembravano perdute nella morte e che,, in vece, ci vengono restituite nella risurrezione non più nella limitazione degli affetti solamente umani, ma trasfigurati nella pienezza dell’amore del Dio che è Trinità d’amore.*

Questa dinamica “teologica”, cioè propria del Dio di Gesù Cristo, che va dalla morte alla vita inizia già con il battesimo, dove il battezzato inizia a partecipare alla morte e risurrezione del Signore penetrandovi come membro del suo Corpo.⁴

Così la morte, segnata dalla vicinanza di Cristo, diventa avvenimento di grazia poiché Dio ci

mo”: F. SCANZIANI, *Teologia e morte, una riflessione da riprendere*, in ABI, *Questo tempo e il suo oltre*, Glossa, Milano 2024. F. BRANCATO, *La questione della morte nella teologia contemporanea. Teologia e teologi*. Giunti, Studio teologico san Paolo, Catania 2005; F. BRANCATO, *Aspettiamo a risurrezione dei morti. Cristo risorto speranza dell’uomo e del mondo*, Tau ed., Lodi 2012; F. BRANCATO, *Realtà escatologiche*, Cittadella, Assisi 2013.

4. “Se siamo morti con Cristo, crediamo che vivremo con lui, perché sappiamo che Cristo, risuscitato da morte, più non muore: la morte non ha più potere su di lui” (Rom 6, 8-9).

introduce alla “vita eterna”, vita di comunione nella santità e nell’amore, attraverso il passaggio del giudizio.

3. LA VITA ETERNA:

VITA NELL’AMORE INCONDIZIONATO DI DIO

Parlare della “vita eterna” come se si sperasse “una vita senza fine”, quasi si trattasse di una re-duplicazione della vita presente proiettata su uno spazio infinito, risulta ambiguo. Osserva nei suoi Diari Ludwig Wittgenstein:

5. L. WITTGENSTEIN, *Movimenti del pensiero, Diari 1930-1932/1936-1937*, Ed. Quodlibet. Macerata 1999.

6. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, nn. 11-12.

“Ci si rappresenta l’eternità (della ricompensa o della pena) normalmente come una *durata infinita*. Ma la si potrebbe altrettanto bene rappresentare come un attimo. Perché *in un attimo si può sperimentare ogni terrore e ogni beatitudine*”.⁵

Vita eterna come vita a tempo indefinito?

Molte persone oggi, plagate da una cultura materialista, rifuggono dall’idea di una vita eterna, semplicemente perché la considerano come un vivere prolungato indefinitamente, senza un termine. E di fatto una vita simile appare piuttosto una condanna che un dono. Per questo, molti oggi si rassegnano a una vita “finita” che si spegne dopo aver dato tutto quello che poteva, come un limone spremuto che ha dato tutto il suo succo.

“C’è una contraddizione nel nostro atteggiamento: ... da una parte, non vogliamo morire; soprattutto chi ci ama non vuole che moriamo. Dall’altra, tuttavia, non desideriamo neppure continuare ad esistere illimitatamente (l’eliminazione della morte o anche il suo rimando quasi illimitato metterebbe la terra e l’umanità in una condizione impossibile e non renderebbe neanche al singolo stesso un beneficio). ... “Eternità” suscita in noi l’idea dell’interminabile, e questo ci fa paura; “vita” ci fa pensare alla vita da noi conosciuta, che amiamo e non vogliamo perdere e che, tuttavia, è spesso allo stesso tempo più fatica che appagamento, cosicché mentre per un verso la desideriamo, per l’altro non la vogliamo”.

“Per uscire da questa contraddittorietà, occorre sganciarsi dal collegamento del termine “eterna” con l’idea di temporalità [umana], come il susseguirsi dei giorni del calendario; e *collegare il termine “vita eterna” alla condizione di esistenza nell’amore nella quale è “come” cancellato il tempo*. E potremmo avere un’analogia in quei momenti di vera felicità, in cui ci sentiamo amati e amiamo, che già nel presente talvolta ci vengono regalati e che potremmo definire “come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità. Sarebbe il momento dell’immergersi nell’oceano dell’infinito amore, nel quale il tempo umano – il prima e il dopo – non esiste più. Possiamo soltanto cercare di pensare che questo momento è la vita in senso pieno, un sempre nuovo immergersi nella vastità dell’essere, mentre siamo semplicemente sopraffatti dalla gioia. Così lo esprime Gesù nel Vangelo di Giovanni: Vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia (Gv 16,22)”.⁶

Chi è toccato da un’affezione profonda sperimenta “qualcosa” dell’eternità

Chi viene toccato dall’amore comincia a intuire che cosa propriamente è la vita, dove il tempo non esiste più e si trasforma in eternità. Le crisi esistenziali profonde nascono dalla convinzione di non essere amati abbastanza; le depressioni e le angosce sorgono dalla paura di non sperimentare più l’amore. In particolare nella nostra epoca tecnologica viviamo l’esperienza di carenze affettive, di ferite nelle nostre relazioni, di paura di essere abbandonati e della fatica di vivere l’amore in modo gratuito. Tutto questo ha bisogno di redenzione. Ma non sarà la scienza, che prospetta un orizzonte migliore con l’illusione di un progresso indefinito, a redimere l’uomo.

La “malattia mortale” dell’uomo in fondo dipende dalla carenza di affezione profonda: quella che scaturisce dal sentirsi accolti gratuitamente e incondizionatamente non perché si è desiderabili o perché si ha qualità attraenti, ma semplicemente perché si è riconosciuti nell’interiorità di

quello che si è. L'uomo viene redento mediante l'amore.

“Quando uno nella sua vita fa l'esperienza di un grande amore, quello è un momento di redenzione che dà un senso nuovo alla sua vita. Ma ben presto egli si renderà anche conto che l'amore a lui donato non risolve, da solo, il problema della sua vita. È un amore che resta fragile. Può essere distrutto dalla morte. L'essere umano ha bisogno dell'amore incondizionato. Ha bisogno di quella certezza che fa dire a san Paolo: “Né morte, né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezze né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore” (Rom 8, 38-39) ... Se esiste questo amore assoluto con la sua certezza assoluta, allora - soltanto allora - l'uomo è 'redento', qualunque cosa gli accada nel caso particolare. È questo che si intende, quando diciamo: Gesù Cristo ci ha redenti”.⁷

7. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, nn. 26.31.

8. P.A. SEQUERI, *Senza volgersi indietro*, Vita e Pensiero, Milano 200, p. 59.

Sentirsi voluti e desiderati da Dio

La pienezza della fede si colora di speranza quando l'uomo capisce la necessità di sottrarre il rapporto con Dio da una forma più o meno sottile di ricatto, rinunciando a pensare che Dio sia lì ad aspettarsi qualche prestazione. No, la fede diventa matura, e quindi pronta per immergersi nello spazio della “vita in Dio”, quando l'uomo ha compreso, una volta per tutte, di essere desiderato e amato dalla paternità di Dio.

*“Essere desiderati da Dio è un'esperienza nella quale non veniamo introdotti abbastanza. Veniamo più spesso addestrati a suscitare in noi il desiderio di Dio; o, al massimo, ai molti espedienti religiosi destinati a suscitare la Sua attenzione nei nostri confronti. Ci sono persone che finiscono per consumare tutto il tempo religioso a loro disposizione in questo ossessivo sforzo di piacere a Dio. Non succede niente”.*⁸

Nasce invece qualcosa di appagante quando il rapporto con Dio viene sottratto da qualsiasi forma di contratto o di legame che sta in piedi soltanto perché ci si attende un qualche vantag-

gio. *Questo momento arriva quando la fede prende la forma di una relazione il cui fondamento è la gratuità stessa, e non qualcos'altro, non l'abitudine dei riti, non l'interesse, non il timore, non la ricerca di un'esistenza più rassicurante. Allora Dio è lì ad aspettare questo momento in cui l'uomo lo riconosce decidendo di stare con Lui solo perché si sente desiderato, amato e voluto bene.*

Questo processo di relazione di amore inizia nella vita presente grazie alla fede in Gesù, resa operante nello Spirito Santo che s'inserisce misteriosamente nelle pieghe dell'umano, animando e sostenendo tutti i frammenti di generosità del cuore fatti di dedizione di sé e di rinuncia a fare di sé il centro per donarsi all'altro. Si consolida poi ecclesialmente nella vita della carità e nella vita sacramentale. Fiorisce infine nella vita eterna, nel paradiso.

4. IL PARADISO E LA "VISIONE BEATIFICA"

Oltre la morte, chi crede ed è unito a Cristo, facendo tutt'uno con il suo corpo ecclesiale e grazie all'azione salvifica, esercitata su di lui dal suo Spirito (cf Gv 12, 32) soprattutto nei sacramenti, si trova attratto nella stessa gloria di risurrezione propria di Gesù. Il rapporto d'amore con Lui diventa definitivo. Perciò il paradiso, al di là delle metafore spaziali con cui è stato immaginato anche dagli autori biblici (cielo, cieli nuova e terra nuova, nuova Gerusalemme celeste, città santa, santuario celeste, patria celeste ecc.) sostanzialmente consiste nell'unione amorosa con il Cristo, conosciuto e amato nella trasparenza di un amore di reciprocità affettiva senza ombre, che ci trascina nel grembo del mistero trinitario.

Amare ed essere amati in Dio

Un'immagine della condizione paradisiaca ci arriva da san Paolo quando, dopo aver mostrato le caratteristiche della carità soprannaturale (1 Cor 13),

conclude con uno sguardo sulla pienezza dell'amore nella vita eterna, come una reciprocità di conoscenza e di visione in Dio:

“Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto” (1 Cor, 13, 12).

Gli elementi presunti tanto importanti come il dono delle lingue, la profezia e il conoscere i misteri, elementi che favoriscono la conoscenza (γνώσις) e nella quale i Corinti ponevano tanta fiducia, alla fine spariranno (v. 8). E per dire questo, san Paolo usa il verbo καταργηθήσεται che significa rendere fiacco, venire svuotato dal di dentro, sgonfiarsi, diventare inefficace.

9. Come per Mosé al quale Dio “parlava in visione e non in enigma: così contemplava l'immagine del Signore” Nm 12,8; cf 2 Cor 3, 7-18: “senza veli, faccia a faccia”.

10. “Conoscenza” va intesa in senso biblico come “alleanza” o legame di appartenenza reciproca o relazione vitale (Os 2, 21-22: “Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nell'amore e nella benevolenza, ti farò mia sposa nella fedeltà e tu conoscerai il Signore”); per cui la vera conoscenza è inseparabile dall'amore (1 Cor 8, 3: “Chi ama Dio è da Lui conosciuto”).

Poi Paolo mostra come il conoscere terreno è imperfetto come il parlare, il pensare, il ragionare da bambino. Infine *innesta l'esperienza del “conoscere” sul tema biblico del “vedere Dio”*⁹ e pone un'antitesi tra il conoscere e vedere “ora - ἄρτι” e “nel tempo finale - “ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον””: *la visione terrena è destinata ad esaurirsi; la seconda visione e conoscenza quella perfetta del tempo finale subentrerà alla conoscenza terrena e la oscurerà.*

*Il vedere indica la comunicazione diretta, lo stare in un rapporto immediato e trasparente come appunto avviene nell'amore in cui non c'è bisogno di parole per dirsi l'uno all'altro. E' questo tipo di conoscenza, la conoscenza dell'amore, che sarà eterna: “Conoscerò come sono conosciuto (τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην la forma medio-passiva richiama l'iniziativa di Dio)”*¹⁰. Simile espressione indica *il libero scambio dell'affetto nell'amore tra il redento e Dio, in cui non c'è timore di essere fraintesi, ma dove c'è piena trasparenza comunione. Qui diventa chiaro che “la verità dell'essere” è l'amore, ovvero la gratuità della comunicazione reciproca di sé.*

Alla fine della storia le due sorelle della carità, ossia la fede e la speranza - che sono un vedere ancora confuso - resteranno alla porta dell'incontro con Dio. *L'amare e l'essere amati sarà la vita in Dio*. Questo è ciò che resisterà per l'eterno, come anche san Giovanni dice:

“Carissimi, noi fin d’ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è (ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν)” (1 Gv 3, 2), cioè vedremo l’Amore.

Sulla terra possiamo sì vivere frammenti di amore con Dio e con gli altri, ma di questi amori abbiamo solo un’immagine sfocata: “Ora vediamo solo come in uno specchio”. All’epoca dell’apostolo gli specchi erano rudimentali e non permettevano un riflesso nitido dell’immagine. Questa visione enigmatica nel tempo presente avviene sempre nella fede: “finché abitiamo nel corpo, camminiamo nella fede e non nella visione” (2 Cor 5, 6-7). Ma quando Dio poserà su ciascuno di noi il suo sguardo e ci sentiremo riempiti del suo respiro d’amore e, a nostra volta, ci abbandoneremo al suo affetto senza più resistenze, allora sarà il paradiso.

La teologia della visione beatifica nel magistero di epoca medievale

Sulla base di queste descrizioni della Rivelazione in san Paolo e san Giovanni la teologia e il Magistero della Chiesa hanno chiamato “visio beatifica” questo rapporto mistico con Dio, non più mediato attraverso il creato (*cf* Rom 1, 20) o la fede (*cf* 2 Cor 5, 6-7). Recita Costituzione dogmatica di Benedetto XII:

“[I beati] hanno visto e vedono l’essenza divina con una visione intuitiva e, più ancora, a faccia a faccia, senza che ci sia, in ragione di oggetto visto, la mediazione di nessuna creatura, rivelandosi invece a loro l’essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese; e coloro che così vedono godono pienamente della stessa essenza divina, e così,

in forza di tale visione e godimento, le anime di coloro che sono ormai morti sono veramente beate e hanno la vita e la pace eterna” (*Benedictus Deus*, DS 1000).

Questa costituzione è indirizzata – come già abbiamo visto – contro il pensiero di Giovanni XXII, che aveva sostenuto privatamente, prima della sua elezione a papa, che le anime, prima della loro risurrezione corporale, godevano soltanto la visione dell’umanità glorificata di Gesù, non invece la visione immediata di Dio.

In questa direzione fra gli altri documenti magisteriali va presa in considerazione la Bolla di unione con i greci del Concilio di Firenze (*Laetentur coeli* del 1439) in cui si legge:

“Quanto alle anime ... esse vedono chiaramente Dio, uno e trino, quale egli è, ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti” (DS 1305).

Qui il concilio si oppone alla polemica che allora era in atto con l’oriente bizantino, il quale sosteneva che non possiamo conoscere Dio com’è in se stesso, ma soltanto “secondo le sue operazioni ed attività”, che è come dire che conosciamo il sole dalla sua luminosità senza poterlo mirare in se stesso o come conosciamo il fiume dalla sua corrente senza conoscere la sorgente. Gli orientali, con Gregorio di Palamas, sostenevano che in Dio vi è una “faccia rivolta verso di noi”, che è a noi visibile nelle sue operazioni, e una sostanza inconoscibile in se stessa. L’Occidente latino affermerà invece che Dio si darà a conoscere per quello che veramente è in se stesso quale comunione trinitaria d’amore, e non solo attraverso le sue operazioni.

La visione beatifica in teologia

Questi testi sono anche figli di una teologia, che per indicare il modo con cui i beati sono nella vita in Dio, hanno fatto riferimento al tema della visione. Sicché è prevalso il termine “visione beatifica”.

Tale termine si afferma soprattutto in seguito alla ricezione medioevale di Aristotele, che ha favorito l'intellettualismo nell'impianto teologico. Sicché il termine "visio" ebbe prevalentemente la connotazione di conoscenza (*theoria*). Questa connotazione fu sposata da San Tommaso e dalla *Benedictus Deus*; ma per gran parte dei medievali, in particolare per san Bonaventura ed i francescani, l'atto fondamentale della beatitudine celeste consiste nell'amore.

In ogni caso, il tema dell'amore e del desiderio, nella cultura medievale, erano strettamente collegati al conoscere. L'amore - insegnavano i medioevali sulla scorta di Agostino - è la condizione che permette la visione: "*Amor ipse intellectus*" (formula di Guglielmo di Saint-Thierry, che si ispirava a sua volta a Gregorio Magno); oppure Riccardo di San Vittore: "*Ubi amor, ibi oculus*", o anche "*Amor oculus est et amare videre*".¹¹

11. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De praeparatione animi ad contemplationem*, PL 196, 10; PL 196, 1203.

Il termine visio deve essere usato criticamente, spogliandolo cioè della sua riduzione intellettualistica. E dunque si deve dire che gli atti che producono la beatitudine paradisiaca sono: conoscere (*theoria*), amare (*amor, caritas*) e godere (*gaudium, fruitio*) tra loro correlati.

Di fatto la fenomenologia umana dell'atto del "vedere" è una delle modalità umane più profonde che permette la compenetrazione di una persona nell'altra. Lo sguardo infatti è il modo per intendersi e percepirsi reciprocamente in sintonia d'animo, quando il desiderio e l'affezione danno allo sguardo una profondità d'intesa con la persona che si ama. Lo sguardo però necessita di essere alimentato dall'attrazione affettiva per essere capace di creare legame e rapporto, altrimenti si trasforma in semplice curiosità.

Pertanto la visione beatifica va concepita come l'esultanza gioiosa (*fruitio*) di vedersi (*visio*)

e sentirsi amati (*amor*) come figli nel Figlio immersi nella comunione trinitaria. Il compimento del dinamismo escatologico può essere spiegato analogicamente paragonandolo all'esperienza dello stato estatico dell'amore umano, nel quale il soggetto esce da se stesso e si percepisce in unità con la persona amata. Sicché possiamo dire che la *visio Dei* consiste in una comunione di conoscenza e di amore. Il Concilio Lateranense IV parla di "unione di carità nella grazia" (*unio caritatis in gratia*) (DS 806).

Con questa chiarificazione possiamo riassumere in questi termini il concetto di "visione beatifica": i beati partecipano della conoscenza di Dio come egli "è" e vivono la comunione trinitaria nella reciprocità gioiosa della dedizione gratuita con cui ogni singola Persona divina si consegna nella generazione e nella spirazione all'altra. Essi dunque non sono semplici spettatori esterni della comunione splendente di Dio Trinità d'amore, ma ne sono coinvolti e, pur nella limitazione della creaturalità, sono avvolti dal mistero d'amore di Dio che li rende pienamente felici, perché saziati nel desiderio di essere colmati dalla Totalità dell'Amore.

A questa vertiginosa forma di unione con il mistero trinitario non accediamo per nostro merito, ma soltanto perché uniti in solidarietà con Cristo nel suo Santo Spirito: "Dio ci ama per quel che saremo in forza del suo dono, non per quello che siamo in forza del nostro merito".¹² Per questo lo stupore estatico di chi si sente avvolto da una grazia di bellezza che lo supera da ogni parte è l'ambiente proprio della comunione in Dio nella visione beatifica.

Il paradiso come festa degli affetti

La gloria di Dio avvolgerà ogni beato, nel senso che a nessuno dei salvati resterà qualche ombra

12. "Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito", DS 185, Prospero nel II Concilio di Orange.

di non-amore. Se ci fosse qualche sia pur minima oscurità, la gioia non sarebbe piena. La gioia dell'essere con Cristo in Dio colmerà pienamente l'animo di ciascuno, ma ognuno abbraccerà la beatitudine nella misura in cui è capace di contenerla.¹³

Ora la capacità della beatitudine non è identica per tutti, ma è direttamente proporzionale all'apertura con cui, durante la vita terrena, ciascuno l'ha desiderata e ricercata conformandosi al modo di essere di Gesù. Tra i beati dunque esiste una certa qual differenza non perché a ciascuno di loro manchi qualcosa alla visione di Dio, ma perché in ciascuno vi è una diversità recettiva nel conoscerlo. Lo chiarifica sant'Agostino in questo brano:

“Che cosa saremo dunque, allorché potremo godere la visione [beatifica]? Che cosa ci è stato promesso? Saremo simili a Lui, perché lo vedremo come egli è (1 Gv 3,2). La lingua non è riuscita ad esprimere meglio, ma il resto immaginatelo con la mente. ... Torniamo a parlare della sua unzione, di quell'unzione che insegna interiormente ciò che a parole non possiamo esprimere. Non potendo ora voi vedere questa visione, vostro impegno sia desiderarla. La vita del buon cristiano è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, così che potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco e l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi. Sai quanto hai da metterci dentro e vedi che il sacco è piccolo: allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace: Viviamo dunque di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti. ... In questo consiste la nostra vita terrena: esercitarci nel desiderio”.¹⁴

Alla fine, immersi nella morte e risurrezione del Signore Gesù, Dio dis-strarà qualsiasi realtà che possa mortificare il desiderio di felicità degli uomini, morte inclusa. Allora Dio “sarà tutto in

13. “I beati in cielo vedranno tutta l'essenza divina, ma non in maniera totale: Totam essentiam divinam sancti videbunt in patria, sed non totaliter”: SAN TOMMASO, *Commento alle sentenze di Pier Lombardo*, EDS, Bologna 2002, vol. X, p. 605 (I, q. 12, a. 3, r. 3).

14. SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di san Giovanni*, Città nuova, 1968, Vo. XXIV/2, p. 1717-1719 (Ep. Jo. Ep. Tr. 4. 6-7).

tutti” (1 Cor 15, 24-28), nel senso che, come dice l’autore dell’Apocalisse:

“Dio dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il Dio-con-loro. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi. E non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate” (Ap. 21, 3-4).

Se, in conclusione, potessimo descrivere qualcosa del paradiso, prendendo a prestito l’esperienza umana, potremmo dire che esso è la festa degli affetti, dove tutti gli affetti puri e sinceri che si sono radicati in noi e per i quali ci siamo generosamente sacrificati ci appariranno in tutto lo splendore dell’amore assunto e trasformato dal braciere ardente che è l’amore trinitario. E finalmente *potremo fare esperienza dell’incontro di due desideri: il nostro di Dio e quello di Dio per noi. E quando due desideri si corrispondono in totalità è la gioia più profonda a cui si possa accedere nell’esperienza umana.*

La vita eterna e il tempo: esistenza nell’evento dell’amore

Nelle riflessioni dei teologi contemporanei vi è la ricerca di superare una rigida opposizione tra tempo ed eternità, ereditata dalla cultura antica. Nella metafisica classica infatti, a partire da Parmenide, il tempo è ritenuto apparenza e l’eternità, priva di tempo, è considerata l’essenza vera dell’essere.

Nella filosofia moderna il tempo,¹⁵ come lo spazio, è giustamente riconosciuto come una forma dell’intuizione con la quale comprendiamo il mondo: e perciò né tempo né spazio sono realtà assolute. Il tempo infatti viene percepito in modo molto differente da ogni persona. Per un bambino il tempo non passa mai. Per un adulto vola. La percezione del tempo che attualmente oggi abbiamo è assai diverso dal tempo vissuto quando non c’era l’orologio meccanico e sui campanelli non c’era l’orologio che indicava con esattezza

15. W. KINNEBROCK, *Dove va il tempo che passa. Fisica, filosofia e vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 2015.

l'orario: solo con quell'invenzione il tempo fu percepito con una scansione matematica di suddivisione in ore, minuti e secondi ben precisi. Nella teoria della relatività di Einstein poi, il tempo dipende dal movimento: se un astronauta nello spazio potesse raggiungere la velocità della luce (cosa ovviamente impossibile) il tempo per lui si fermerebbe.

Noi sperimentiamo il tempo come flusso continuo: ciò che ora è presente scivola nel passato; e ciò che era futuro diventa presente. Il futuro non è ancora e il passato non è più. Ciò di cui abbiamo potere nel tempo è solo l'istante presente. E tuttavia abbiamo la consapevolezza che tutto ciò che si svolge nel tempo permane nella storia della persona e dà forma alla vera identità della sua persona: è questa identità che, nella risurrezione, "trapassa" in vita trasfigurata.

Sulla scia di questi pensieri si deve essere avvertiti che, quando usiamo la nozione di tempo per le realtà ultraterrene, si tratta di una trasposizione della nozione del tempo terreno proiettata sul mondo celeste. E dunque si deve essere consapevoli che si sta utilizzando la nozione di tempo in senso analogico, in cui la dissomiglianza con il tempo terreno è assai più grande della somiglianza.

In modo originale, però, nella tradizione biblica il senso profondo della vita eterna non è l'eternità astratta, pensata teoreticamente, ma "la festa" con il banchetto di tutti i popoli, là dove è invitata tutta la creazione (Is 25, 26; 56, 7; Mt 8, 11; 22, 1-14; Lc 14, 16-17; 22, 30; Ap 19, 9. 19). Per questo l'ermeneutica più profonda del *rapporto tempo-eternità*, in chiave scritturistica, consiste nel considerare l'eternità come "tempo di festa", dove appunto non ci si accorge che il tempo passa.

Alla luce di questi pensieri, il "futuro in Dio" nel quale l'essere umano viene proiettato con la morte può essere interpretato molto bene come il "tempo

della festa” e della gioia degli incontri con il mistero di Dio e degli altri salvati. Perciò occorre rendersi conto che la vita eterna si pone in una sfera diversa da un sempre attuale presente (*nunc stans*), dove non c'è successione cronologica di passato, presente e futuro, dove tutto è fissato nell'immobilità. Il concetto di “motore immobile” di Aristotele ha fatto scuola in questo ambito. Ma la Rivelazione cristologica apre uno scenario inedito.

Se Dio, l'Eterno, si è impegnato in Gesù Cristo nella storia finita dell'uomo, il “temporale” deve avere “qualche spazio” in Dio. Ma come può essere questo? Il dogma cristologico dell'unità di natura umana e divina nella persona di Gesù offre una chiave interpretativa del problema.

L'uomo-Gesù ha importato nel mondo di Dio qualcosa del “temporale” che ha vissuto nella sua vita terrena. Come Figlio eternamente generato dal Padre, l'Uomo-Gesù ha vissuto qualcosa che prima non aveva vissuto come Dio, e perciò ha iscritto nello spazio della vita eterna di Dio un'esperienza temporale. E pertanto *le esperienze vissute nel tempo dalle creature* (come nascere, crescere, lavorare, pregare, affaticarsi, patire e morire), *toccano - in base all'unione ipostatica - anche il Dio Eterno e Immutabile. Di conseguenza, si deve riconoscere che il Dio della Rivelazione cristologica è un Dio capace di storia*, perché nel Figlio incarnato, crocifisso e risorto, si è fatto prossimo all'uomo nella sua storia. Si può allora parlare di “tempo” in Dio? E in che senso?

In premessa va detto, a scanso di equivoci, che Dio evidentemente non vive nella successione del tempo cronologico, come avviene per noi; ma - si interroga H. U. Balthasar¹⁶ - non si può postulare in Dio *un rifluire perennemente da se stesso nell'evento dell'amore trinitario sì da poterlo paragonare al rinnovarsi dell'esistenza umana che si svolge in una successione temporale?*

16. H. U. VON BALTHASAR, *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in, *Homo creatus est*, Saggi teologici V, Jaca book, Milano 2010, pp. 31-45.

Per Balthasar la comunione trinitaria si svolge nel perenne intreccio di “un concedere spazio dell’Uno all’Altro”. Il concedersi è l’atto proprio dell’amore, la cui nota caratteristica sta nell’appropriarsi, facendo spazio ad altro da sé. E pertanto l’evento trinitario in Dio accade come atto di auto-rinuncia di ciascuna delle persone divine a trattenere per sé tutto l’essere-Dio - che pure ciascuna persona “è” – per metterlo a disposizione; e di conseguenza *la loro attività interna consiste nella relazione di concedersi reciprocamente sotto la duplice forma della generazione per il Figlio e della spirazione per lo Spirito Santo*: nell’amore il Padre genera vita nel Figlio nel respiro vitale che è Spirito.¹⁷ E dunque l’atto vitale nella Trinità è questo concedere spazio, che va interpretato come movimento in Dio: *un movimento che evidentemente non è spaziale* (secondo il nostro modo di pensare lo spazio), *ma è la tensione propria dell’amore, che esce da sé per riposare in Altro*: è la movimentata vita eterna in Dio-Trinità.¹⁸

Questo mistero della vita trinitaria in Dio è analogicamente anche l’immagine della vita umana vissuta nell’amore: l’uomo infatti diventa veramente se stesso nell’atto di spodestarsi da se stesso nell’altro. Come dicevano gli antichi: *amor est esse in alio et pro alio*. In questo atto si genera vita e, questa vita nell’amore, è evento e movimento incessanti che si perpetuano nell’atto stesso della donazione. *Poiché dunque “il vivere nell’amore” implica lo svolgimento da uno stato precedente a uno stato successivo, in questo senso si può parlare analogicamente di “tempo” nella vita eterna.*

Su questo movimento eterno di estroversione in Dio – per cui esiste come perenne evento di amore - si apre altro spazio e altro tempo da cui prende origine anche il miracolo del “non-divino” della creazione.

17. cf. E. GUERRIERO, *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in H. U. Von Balthasar*, Jaca book, Milano, 1999, pp. 48-50.

18. “Nessuna di queste “tre estasi” della vita eterna (cioè di ciascuna ipostasi/persona trinitaria) può essere separata dalle altre: esse si implicano reciprocamente, ed è per questo che si può parlare di un tempo eterno o infinito”: H. U. VON BALTHASAR, *Il tempo finito nel tempo eterno*. o.c. p. 36.

In conclusione, “il tempo in Dio” - le virgolette sono d’obbligo per segnalare la diversità rispetto all’esperienza del tempo come durata cronologica e contingente che sperimentiamo come umani - è questo incessante flusso dell’Amore. *Il tempo in Dio è tempo dell’amore*. Si deve dunque pensare *l’eternità non come qualcosa di statico e immutabile*. Anzi

“Dio ha introdotto il mutamento e la sorpresa nel tempo finito affinché fosse un’immagine del “suo tempo infinito” - osserva ancora Balthassar - perché anche per l’uomo il tempo che vive è generatore di vita, e dunque tempo autentico, se è tempo vissuto nell’amare. Perciò “il termine vita eterna (ἡ αἰώνιος ζωή) non indica perenne immutabilità nel presente come a torto è stata equiparata. Questo essere *bloccati nel presente*, nel *nunc stans*, sarebbe una *forma perversa ed effettivamente infernale di eternità, in cui non c’è né respiro, né movimento, né libertà, né spazio aperto per vivere ed agire, in cui mancherebbe ogni dimensione “temporale” che permetta il movimento caratteristico del vivere, dell’agire e dell’amare*. Questo tipo di eternità, o meglio di dissoluzione di ogni forma di temporalità, farebbe ripiombare l’uomo in un immutabile e, perciò, morto e imbalsamato, “*essere-se-stesso*”, *che è la vera immagine della dannazione*. E’ ben comprensibile che davanti a tale descrizione dell’eternità gli uomini temano la noia. Ma Dio ha previsto che nel tempo finito ci fossero mutamenti ed eventi, perché ne fosse escluso a priori il pericolo dell’abitudine e della noia che ne consegue”.¹⁹

L’invenzione più meravigliosa di Dio - dice altrove Balthasar - è appunto il tempo umano, il quale “è manifestativo dell’amore in quanto può dare origine ad una pluralità di eventi nel lento scorrere di milioni di possibilità; e nell’intensità dell’amore può assumere il meraviglioso significato di una storia, di un processo”.²⁰

“Possiamo perciò pensare che il rinnovarsi dell’evento dell’amore in Dio-Trinità sia pieno di sorprese e “possa valere anche per coloro che ottengono di partecipare in maniera immediata dell’essenza del Dio vivente in cielo. Essi potranno per tutta l’eternità ed insieme allo Spirito Santo, non solo, approfondire costantemente la conoscenza dei segreti della libertà di Dio nel tempo univer-

19. H. U. VON BALTHASAR, *Il tempo finito nel tempo eterno*. o.c. p. 37.

20. H. U. VON BALTHASAR, *Il chicco di grano. Aforismi*, Jaca book, Milano 1994, p. 16.

sale, cioè nel tempo al di là del tempo in cui vivono, ma anche nel loro essere l'uno-per-l'altro: il che sarà sempre occasione per rinnovarsi nella sorpresa dell'amore della propria stessa libertà".²¹

21. H. U. VON BALTHASAR, *Il tempo finito nel tempo eterno*. o.c. pp.37-38.

Aeternitas est interminabilis vitae possessio tota simul ac perfecta possessio

La migliore definizione di eternità fu coniata da Severino Boezio (480-520 d.C.): "*Aeternitas est interminabilis vitae possessio tota simul ac perfecta possessio*: l'eternità è il permanente possesso della vita nella sua totalità e perfezione": è il puro esistere. La genialità di questa definizione consiste nel fatto che la vita eterna è pensata in modo del tutto indipendente dal tempo: è il vivere in totale trasparenza nel rapporto con Dio e con i fratelli.

Il paradiso dunque non è statico, né limitato o ristretto, perché è un evento a cui i beati partecipano nell'amore. E *l'amore sopporta tutto tranne una cosa: che gli si pongano dei limiti. L'amore vive di movimento; se lo si frena, intristisce e muore*. Un amore che non restasse vivo, aperto a ulteriore amore da generare, non sarebbe affatto amore. L'amore può respirare soltanto nella percezione della presenza permanente dell'amato e nel continuo superamento di se stesso. Nella sua intima natura l'amore è desiderio, cioè tensione verso altro: il quale, facendo vibrare un essere, non si ferma in se stesso, ma lo attraversa uscendo in donazione verso di lui e verso altri. Non si può immaginare un amore che abbia raggiunto il massimo della dedizione di sé e sia condannato a restare saturato in questo "massimo". *Nessun amante può accontentarsi di pensare di aver raggiunto il margine estremo della sua capacità di amare, perché se questo pensiero affiorasse significherebbe che è già in corso il suo raffreddamento*. Pertanto l'intima vita dell'amore non è affatto

pensabile senza il ritmo del crescendo e della sua sempre nuova apertura e vivacità.

Per questo l'essere umano avvolto dall'amore di Dio con i fratelli nel paradiso non si trova in una a-temporalità svuotata di movimento: ma in un "tempo infinito" (o trascendente) che chiamiamo anche "vita eterna", che cioè accade come evento di amore nell'eterno presente senza mai ripetersi, né annoiare.

Paradiso, festa della creazione riconciliata

Resta un aspetto da sottolineare. Il paradiso non è uno "spazio" sovra-terreno o una condizione ultra-terrena di felicità, in cui tutti i nostri sogni e desideri saranno compiuti come in un "paese della cuccagna". *Non è né il potenziamento, né il prolungamento delle attese della vita terrena, ma ne è la "trasfigurazione" attraverso la luce dell'amore di Dio.* Non è nemmeno riducibile al solo rapporto beatificante con Dio. E' piuttosto un allargamento a tutte le relazioni che Dio nella sua varietà creativa ha posto in essere.

In altre parole con il termine "paradiso" si intende esprimere il compimento finale della creazione che, unificata nel corpo di Cristo, viene introdotta nella relazione beatificante con il mistero uni-trinitario di Dio.

Fonte, causa e centro della beatitudine è l'amore riconciliante di Dio-Padre che risana con la potenza del Figlio Crocifisso-Risorto tutte le ferite e le fratture che l'uomo ha inferto alla creazione nella sua storia di peccato. Coloro che si sono affidati alla misericordia sovrabbondante di Dio consegnando la propria miseria a quell'amore, che tutto rinnova, esprimeranno la gioia di un perdono come l'abbraccio del Padre verso il figlio perduto (Lc 15). Allora per primi (Mt 21, 31) i peccatori, addolorati per il proprio peccato, entreranno nel regno di Dio e daranno gloria per il perdono ricevuto.

Di questo miracolo del perdono beatificante ne ha dato una splendida immagine Dostoevskij in *Delitto e castigo*, quando il Cristo, nella bocca di un padre ubriacone e degenerare, tale Marmelàdov, chiamerà a sé nel giudizio finale la figlia Sonja. Egli aveva costretto questa figlia alla prostituzione per dare sostentamento alla famiglia in miseria e, riecheggiando la scena della peccatrice pentita del Vangelo di Luca, dirà:

“Verrà in quel giorno e chiederà: “Dov’è la figlia che s’immolò per la matrigna malvagia e tísica, per i teneri figli d’altri? Dov’è la figlia che ebbe pietà del padre terreno, ubriacone impenitente, anziché aver orrore della sua bestialità?”. E dirà: “Vieni ti ho già perdonato una volta ... Ti ho perdonato una volta ... E anche ora ti vengono perdonati i tuoi molti peccati, perché molto hai amato ...”. E perdonerà la mia Sonja, la perdonerà, so bene che la perdonerà ... L’ho sentito nel mio cuore poco fa, quand’ero da lei”. ... E tutti giudicherà e perdonerà, i buoni e i cattivi, i saggi e i mansueti ... E quando avrà finito con tutti, allora apostroferà anche noi: “Uscite - dirà - voi pure! Uscite ubriaconi, uscite voi deboli, uscite voi viziosi!”. E noi usciremo tutti, senza vergognarci, e staremo dinanzi a Lui. Ed egli ci apostroferà: “Porci siete! Con l’aspetto di animali e con il loro stampo; però venite anche voi!”. E obietteranno i saggi, obietteranno le persone ricche di buon senso: “Signore perché accogli loro?”. Ed egli risponderà: “Perché li accolgo? Perché nessuno di loro se ne è mai creduto degno!”. E ci tenderà le sue mani, e noi ci accosteremo, e piangeremo ... e capiremo tutto! Allora capiremo tutto! Tutti capiranno ... anche Katerina Ivanovna ... anche lei capirà ... Signore venga il tuo Regno!”.²²

22. cit. in M. BALLARINI, *Peccato e purezza di cuore in Delitto e Castigo*, ScCatt 4 (2015) p. 462.

Il miracolo del paradiso sarà per tutti il miracolo della grazia dell’amore bruciante di Gesù, che creerà quella relazionalità pacificata in cui gli esseri umani si riconosceranno a vicenda in unità e nell’amicizia del corpo di Cristo come in un mosaico finalmente compiuto.

Allora le creature saranno liberate dall’ossessione di ridurre gli altri al proprio interesse e dal bisogno di dover fare degli altri il mezzo per po-

ter conservare se stessi; e soprattutto dal goffo tentativo di cercare di presentarsi al giudizio con il proprio bagaglio di autogiustificazione (cf Lc 18, 9-14). Potranno allora tutti i salvati senza riserve e in piena trasparenza essere gli uni “presso” gli altri, recuperando ciascuno la propria storia e vederne estaticamente la bellezza con cui Dio per strade misteriose li ha condotti e introdotti alla sua vita di agape infinita.

5. LA FEDE NELLA RISURREZIONE DELLA CARNE²³

Il paradiso sarà realmente tale quando parteciperemo alla sua gioia con tutta la nostra umanità, anche con il corpo di carne, trasfigurato certo, ma reale. E con noi il cosmo intero, trasformato “in cieli nuovi e terra nuova”.

Il principio della risurrezione della carne è nella risurrezione di Cristo

L'affermazione cristiana della risurrezione della carne trova il suo principio causativo nella risurrezione corporea di Gesù: questa infatti non riguarda solo Lui, perché il NT ne parla come di una primizia ed un anticipo della nostra risurrezione: “Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti” (1 Cor 15, 20). Egli è risorto e glorificato come “primogenito di molti fratelli” (Rom 8, 29), “primogenito dei morti” (Col 1, 18). Queste affermazioni presentano la risurrezione dei morti come partecipazione alla risurrezione di Cristo già avvenuta.

Il destino dell'uomo è incluso nel destino di Cristo: il nostro “inserimento in Lui” nel Battesimo e nell'Eucaristia ci rende a Lui solidali, facendo con Lui tutt'uno, in modo che la sua risurrezione trascina anticipatamente anche la nostra, al punto che, senza la nostra risurrezione nella carne, la sua risurrezione sarebbe in qualche modo incompleta, poiché è per attrarci in Lui che egli si è incarnato, è morto ed è risorto.

L'affermarsi della fede nella risurrezione nell'Antico Testamento ²³

La convinzione che Dio abbia potere sulla morte è una linea costante nell'Antico Testamento.

Le domande del Sal 87, 11-12 [“Compi forse prodigi per i morti o sorgono le ombre a darti lode? Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro, la tua fedeltà negli inferi?”] che sembrerebbero affermare che lo Sheòl è impermeabile all'influsso di Dio, sono in realtà - a giudizio di qualche esegeta - da ritenersi espressioni retoriche per dire che Dio può far quello che ancora non ha fatto. Gli inni che proclamano la signoria di Dio sulla morte e sugli inferi sono invece espliciti:

“Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire” (1 Sam 2, 6; cf Deut 32, 39; 2 Re 5, 7); “Se salgo in cielo là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti!” (Sal 138, 8); “Anche se penetrano negli inferi, là li strapperà la mia mano” (Amos 9, 2); “Anche il mio corpo riposa al sicuro, perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione” (Sal 15, 9.10).

Sebbene la coscienza chiara di una risurrezione dei morti spunti soltanto nel periodo post-esilico, l'idea che Dio possieda potere anche sopra la morte appartiene alla consapevolezza di Israele fin dagli inizi.

La prima espressione del potere universale di Dio sulla terra e sugli inferi è la risurrezione collettiva dei giusti alla fine dei tempi registrata in Ez 37, 1-14 con la visione della rianimazione del campo di ossa aride; e in Os 6, 2: “Il Signore dopo due giorni ci darà la vita e il terzo ci farà rialzare e noi vivremo alla sua presenza”: questo - tra l'altro - è lo schema di pensiero giudaico che i discepoli ebbero a disposizione per comprendere la risurrezione di Gesù.

23. M.E. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte: risurrezione?*, Cittadella, Assisi 2000; Intero fascicolo di CONCILIUM, VI (1970) 10. Tra gli articoli: A.M. DUBARLE, *L'attesa di una immortalità nell'AT e nel giudaismo*; F. MUSSNER, *La dottrina di Gesù sulla vita futura secondo i Sinottici*; J. KREMER, *Paolo: la risurrezione di Gesù, causa e modello della nostra risurrezione*; M. CARREZ, *Con quale corpo risuscitano i morti?*; P. BENOÎT, *Risurrezione alla fine dei tempi o subito dopo la morte?*; J. GNILKA, *La risurrezione del corpo nella controversia esegetica contemporanea*.

24. “Se siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione ... se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui” (Rom 6, 5. 8); “Il Signore Gesù Cristo trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose” (Fil 3, 21).

25. Dan 12, 2-4: “Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l’infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre”.

2 Mac 7, 9-13: “Tu, o scelerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re dell’universo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna”. Dopo costui fu torturato il terzo, che alla loro richiesta mise fuori prontamente la lingua e stese con coraggio le mani, dicendo dignitosamente: “Dal Cielo ho queste membra e per le sue leggi le disprezzo, perché da lui spero di riaverle di nuovo”. Lo stesso re e i suoi dignitari rimasero colpiti dalla fiera di questo giovane, che non teneva in nessun conto le torture. Fatto morire anche questo, si misero a straziare il quarto con gli stessi tormenti. Ridotto in fin di vita, egli diceva: “È preferibile morire per mano degli uomini, quando da Dio si ha la speranza di essere da lui di nuovo risuscitati; ma per te non ci sarà davvero risurrezione per la vita”.

A ridosso dell’epoca cristiana i testi di Dan 12, 2 - 4. 13 e 2 Mac 7, 9-29 descrivono con grande realismo la concezione della risurrezione dei giusti dopo la morte, con tratti di marcata continuità tra il corpo ter-reno e quello risorto.

Nel giudaismo intertestamentario l’attesa della risurrezione finale dei giusti è presente nella tradizione farisaica ed esseni-ca, mentre è rifiutata dai sadducei. Le scuole giudaiche al tempo di Gesù però erano discordi circa i tempi e le modalità della risurrezione: per alcuni sarebbe venuta alla fine della storia; dalla maggioranza era intesa in modo materialistico; da pochi in modo simile all’immortalità dell’anima.

La risurrezione dei morti nel Nuovo Testamento

Gesù si allinea decisamente alla tendenza farisaica. La controversia riportata in Mc 12, 18-27 sulla moglie che ebbe sette mariti è riconducibile a Gesù stesso ed è il passo più chiaro sia per l’interpretazione della natura dei corpi risorti, sia per i fondamenti della risurrezione.

Gesù rifiuta i paradossi materialistici dei sadducei e, con il paragone degli angeli, opta per una “continuità” individuale in una “discontinuità” materiale. Sarà questo binario che percorrerà Paolo per parlare di “corpo spirituale” in 1 Cor 15.

Più importante è però l’argomento con cui Gesù sostiene la fede nella risurrezione dei morti: egli recupera lo sfondo veterotestamentario di Es 3, 6:

“Riguardo al fatto che i morti risorgono, non avete letto nel libro di Mosè, nel racconto del rovetto, come Dio gli parlò dicendo: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe? Dio non è un Dio dei morti, ma dei viventi” (Mc 12, 27).

Gesù, nel testo evangelico, non si rifà ai testi tardivi di Daniele e del Secondo Libro dei Maccabei, rifiutati dai sadducei, bensì a un testo che

anch'essi riconoscevano. Non appoggiandosi ai testi della Sapienza maturati negli ambienti giudaico-ellenistici della Diaspora in cui si sosteneva l'immortalità dell'anima; e nemmeno ai testi più recenti di Daniele e 2 Maccabei, caratteristici della resistenza ebraica, in cui si professava la risurrezione finale dei giusti, Gesù offre un'interpretazione originale: l'argomentazione si sostiene nel fatto che i patriarchi vivono presso Dio, il quale continua a proteggerli come prima restituendo loro la vita intera.

Questo pensiero si riflette in tutto il Nuovo Testamento; e se in esso non compare l'espressione "risurrezione del corpo" o "risurrezione della carne" è perché vi si professa un'antropologia unitaria. Paolo d'altra parte non avrebbe mai utilizzato "risurrezione della carne" data la coloritura peggiorativa di *sarx* nei suoi scritti.

Gli altri testi evangelici non forniscono elementi utili per "una descrizione della risurrezione della carne", né i racconti di rianimazione dei vangeli come quello del figlio della vedova di Nain (Lc 7, 11-15), né di Lazzaro (Gv 11), né l'inconsueto riferimento di Mt 27, 51-53 ad avvenimenti straordinari in occasione della morte di Gesù quali l'aprirsi dei sepolcri e la risurrezione di morti. Questi ultimi fenomeni rispondono al genere letterario popolare apocalittico, che esprime il valore salvifico della morte di Gesù che tocca la realtà in cui è condensata la morte; e non risponde ai canoni del resoconto storico.

Il testo fondamentale è invece contenuto in 1 Cor 15, ove in sostanza vi sono due insegnamenti. Primo, che la risurrezione-incontro con il Cristo risorto avverrà come una "trasformazione": si semina un corpo animale (σῶμα ψυχικόν) e risorge corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν). Secondo, è lo stesso soggetto che riceve la trasformazione e lo porta da un piano psichico (corruttibile, ignobile e debole)

26. "Per Paolo il corpo non si riduce a essere la componente materiale dell'essere animato, che è l'uomo. Basta leggere, per esempio, 1 Cor 6, 13; 7,4; 12, 12-17; 15, 35-44, (Paolo usa ben 91 volte il termine σῶμα, di cui 46 si trova solo in 1 Cor) per farci un concetto di che cosa è il corpo. Per Paolo il σῶμα rende possibile l'esistenza umana voluta da Dio; esprime le possibilità di vita nell'uomo; rende possibile l'unione sessuale e impregna tutto l'essere che esso è e rappresenta; è l'insieme della persona umana, la sua identificazione, la sua realtà con tutte le sue attività e i suoi valori: esso non è semplicemente un valore fra gli altri. Inoltre descrive l'uomo più nella sua situazione di rapporto con altri, che non in se stesso, collocato in un dinamismo che lo fa vivere insieme agli altri ed esprime la sua esistenza con le sue possibilità e la sua durata, come qualcosa di non-statico. Infine il corpo è l'uomo responsabile delle sue azioni, della sua vita: è l'intera sua situazione, la sua totalità, la sua personalità. Questo corpo si trova nel tempo presente sotto il controllo e l'animazione della ψυχή (anima, vita). Dopo la risurrezione sarà collocato sotto il controllo e l'animazione del πνεῦμα, dello spirito. Esso riceverà allora la sua forma definitiva, allorché la personalità avrà raggiunto e ricevuto la sua piena identità": M. CARREZ, o.c. 119.

al piano spirituale (incorruttibile, glorioso, pieno di forza). Se Paolo pensa così è perché ha in mente il corpo risorto di Gesù, che era al centro del kerigma ricevuto ed sperimentato in prima persona: non a caso estende la vicenda del corpo risorto di Cristo alla nostra risurrezione, poiché Lui è la primizia dei risorti.

“Credo la risurrezione della carne”

La riflessione circa la risurrezione del corpo nella prospettiva manualistica pre-conciliare veniva formulata mediante un ragionamento di questo tipo: poiché il corpo è stato lo strumento attraverso il quale l'uomo ha meritato o demeritato, è “giusto” che sia associato alla ricompensa o al castigo eterni dell'anima immortale.

In simile prospettiva è operante una visione dualistica di anima e di corpo e, di conseguenza, la risurrezione corporea rivestirebbe un ruolo accidentale e secondario, poiché la tensione escatologica di questo pensiero ruota intorno all'immortalità dell'anima.

Eppure in nessun Simbolo si legge: “Io credo nell'immortalità dell'anima”, ma “Io credo nella risurrezione della carne” (DS 2. 10. 11. 12. 13 ecc.): e va notato che questa professione di fede della risurrezione della carne dovette apparire ben strana e persino scandalosa nel mondo ellenizzato in cui risuonò. Ciononostante la fede della Chiesa continuò ad usare questa formula, difendendola contro ogni forma di gnosticismo.

Che cosa significa che risorgeremo con il nostro corpo?

Prima di tutto occorre che sgomberiamo il campo da rappresentazioni troppo fisiciste e fantasiose che sono sovrabbondate nei secoli passati. Come abbiamo visto, né questioni relative all'età dei corpi risorti, né quelle riguardanti la loro forma, non hanno più alcun interesse nel pensiero teologico attuale.

In secondo luogo dobbiamo dire che se la “corporeità” è la dimensione quotidiana della nostra esistenza, e questa sarà trasfigurata nella risurrezione, vuol dire che anche nell’eternità la corporeità sarà conservata ed avrà un suo posto. Non c’è nessun aspetto della nostra vita terrena che resti estraneo all’eternità, dal momento che viene attraversata dall’energia divina dell’umanità del Cristo risorto.

Bisogna però evitare una materializzazione della risurrezione corporale umana - che sarebbe una semplice reduplicazione della corporeità presente -; e, nello stesso tempo, va evitato una sua eccessiva spiritualizzazione. Contro ogni aspetto spiritualizzante *va ribadito che è “questo” corpo terreno, con cui ciascuno di noi ha intrattenuto un’alleanza durante la vita terrena, che verrà glorificato*. E pertanto la continuità fra corpo terreno e corpo risorto va spogliata da quel desiderio eccessivo di sapere e immaginare di cui erano piene le pagine dei teologi dei secoli passati. Si può però dire che *nella risurrezione finale il nostro corpo sarà colmato della realtà divina dell’amore e verrà liberato da tutte le sue alienazioni come la debolezza, il dolore, l’incomunicabilità*.

Bisogna qui ricordare tutto quanto è stato detto circa il senso del corpo umano (capitolo settimo). Va esclusa la prospettiva dualista che considera il corpo come appendice o semplice strumento biologico dell’anima. Materia e spirito non sono uniti come l’acqua e l’olio per modo tale che sono incompatibili e non possono mescolarsi.

Occorre invece concepire la corporeità nella sua coesistenza e interrelazionalità sostanziale con il principio spirituale del soggetto umano. Nel momento in cui la materia viene assunta da un corpo umano, la materia viene associata in maniera sostanziale alle funzioni proprie di quell’essere umano che è anche spirituale. *Tutta la materia si colora di spiritualità quando viene a contatto con una persona umana: in tal caso la materia si umanizza e più pro-*

priamente si personalizza, nel senso che fa tutt'uno con la persona. Al contrario l'esistenza della pura materialità di un essere umano, del tutto priva della scintilla dello spirito, è impossibile: in tal caso si è in presenza di un cadavere, non di un "corpo umano".

La spiritualizzazione della materia si verifica di continuo quando respiriamo, mangiamo, beviamo. Nessuno mangia, beve e respira alla stessa maniera di chiunque altro, ma queste operazioni vengono filtrate dalla singola personalità. La materia dunque porta in sé la potenzialità ad essere "informata" in molti modi. Il mangiare, respirare, dipingere, suonare e altre attività umane svelano la sua potenzialità ad essere spiritualizzata e personalizzata.²⁷

27. cf G. O'COLLINS, *Quale corpo dopo la risurrezione?* CivCatt 3886 (19 maggio 2012) pp. 379-385; T. GRIFFERO, *Il corpo spirituale e ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano 2006.

Un fenomeno analogo si riscontra nel mondo dell'arte. I colori di una pittura, i materiali di una scultura, le vetrate colorate, le note musicali sono oggetti materiali. Ma non appena vengano organizzate e spiritualizzate dal pensiero e dalle mani dei loro creatori, assumono una dimensione nuova, originale e irripetibile.

Noi cristiani riconosciamo un processo simile nella vita sacramentale: un pezzo di pane e una coppa di vino vengono trasfigurati spiritualmente nell'azione dello Spirito Santo diventando il Corpo e il Sangue del Cristo risorto. Non solo, ma avendo quel rito una finalità più elevata, quella di unire i fedeli tra loro, esso forma il Corpo vivente del Cristo nella Chiesa.

Ancora, la corporeità è all'origine della nostra capacità del comunicare umano. Senza il corpo non ci sarebbe arte, letteratura, religione, industria, rapporti con gli altri, famiglia, lavoro, economia. Il corpo ci permette di comunicare, di avere un ruolo personale sul palcoscenico della vita e di creare le nostre storie individuali e personali. Il corpo porta inscritto tutta l'operatività di una

storia umana personale. Insomma senza il corpo non ci sarebbe alcuna storia umana.

Il corpo è dunque la persona tutta intera, così come l'anima è la persona tutta intera sotto un altro aspetto. Il corpo "spiritualizzato" rivela la dimensione relazionale e strumentale nello spazio e nel tempo della persona; l'anima "incarnata" la dimensione interiorizzante delle attività corporali, dei rapporti umani, degli affetti, degli atti umani (pensiero, volontà, sentimenti), insomma di tutta la costruzione che costituisce la storia personale di un individuo. E' infatti attraverso un corpo "umanizzato", cioè reso autocosciente e trasfigurato dallo spirito vivente, che l'uomo entra in rapporto con se stesso, con gli altri, con Dio: e perciò pensa, ama, soffre fisicamente e moralmente, lavora, prova gioia e piacere. Questo corpo umanizzato porta scritta nella propria carne una "biografia unica ed irripetibile". Ed è precisamente questo corpo che risorge a vita eterna.

Quando si parla della "risurrezione dei corpi" occorre fare attenzione al linguaggio. Paolo ammonisce "si semina un corpo animale (σῶμα ψυχικόν)" e "risorge un corpo spirituale (σῶμα πνευματικόν)": 1 Cor 15, 44). Il termine ψυχικόν è tradotto giustamente con "animale", nel senso di "animato", in riferimento al fatto che il corpo dell'uomo è "vivente" e sottoposto alla evoluzione creatrice di tutta la materia. Il corpo psichico di Paolo è il corpo vivente che ci invita a pensare in maniera dinamica e vitale il nostro corpo biologico. Il termine πνευματικόν indica invece un "corpo umano vivente in forza del πνεῦμα", cioè dello spirito di Dio che abita in lui, e quindi significa "un corpo trasfigurato dall'azione trascendente di Dio" in forza dell'energia spirituale di Gesù Risorto, che è principio e causa della risurrezione dei corpi degli uomini che sono legati a Lui.

Il dato della fede in termini che non siano contraddittori con la nostra razionalità

Prima di tutto va osservato che - come abbiamo ripetuto - “il corpo dell’uomo” non è riducibile alla materia biologica: ha delle caratteristiche che sono coordinabili e adattabili allo spirito. Anzi ne è plasmato. Il corpo dell’uomo infatti non è semplice biologia materiale, ma è un “corpo umanizzato”, ossia che assume le caratteristiche personali e storiche di un essere umano. E pertanto è un corpo che, in quanto potenzialmente aperto alla realtà spirituale, può partecipare alla risurrezione di Cristo, che diventa principio genetico e causativo della nostra personale risurrezione (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν - l’Adam definitivo (Cristo risorto) è *uno spirito generatore di vita*: 1 Cor 15, 45). In questo senso tutta la nostra esistenza, che è inscritta nel nostro corpo umano, vive nella e della risurrezione del Signore Gesù. Nulla va perduto di ciò che la nostra vita ha costruito nella sua storia, in maniera più o meno consapevole in compagnia con Gesù. Il bene compiuto, l’amore vissuto e donato costituiranno la pura trasparenza della nostra identità più profonda; e al contrario, il male può essere interpretato come “ombra” che offusca questa trasparenza senza poterla sopprimere nella misura in cui è stato perdonato. Nella risurrezione personale tutto dunque viene trasfigurato.

La domanda che ci si pone tuttavia va più in profondità. Che ne sarà della materia biologica della nostra corporeità, che viene messa soto terra nella morte? Poiché anch’essa è parte integrante di noi stessi e non può essere esclusa dalla glorificazione in Cristo. Qui occorre ripensare la nozione che abbiamo di “corpo biologico o materiale”: di esso noi abbiamo una concezione piuttosto statica. Proprio perché noi sentiamo la pesantezza della nostra corporeità fisica, segnata dal limite e dalla decadenza, tendiamo come

tutta la cultura antica a considerare il corpo come materia grezza, quasi appendice dello spirito di cui costituisce un peso.

In realtà il nostro corpo biologico ha una dimensione “quantica” - osservano le scienze del nostro tempo. La materia di cui è composto il corpo umano è “materia vivente” (poiché dotato di ψυχὴν ζῶσαν: v. 45), composta, secondo le ipotesi teoriche moderne maggiormente accreditate, di energia che continuamente si rinnova. Di fatto tutti noi assistiamo a continue rimodulazioni della materia del nostro corpo fisico. Le cellule di quando eravamo bambini si sono rinnovate, perché alla loro base vi sono atomi e particelle subatomiche in continuo movimento dinamico ed evolutivo. La nostra corporeità fisica ha subito continue trasformazioni senza che sia venuta meno la nostra identità personale. Dunque la materia di cui è costituito il nostro corpo biologico non va considerata come se fosse una “cosa” a parte, inerte e immodificabile, come fosse un “pezzo di legno”. Anche questa fisicità dunque fa parte della nostra identità personale, ma va pensata in termini dinamici all’interno di tutta la materia universale.

E pertanto quando parliamo di “risurrezione della carne” intendiamo dire che precisamente anche questa materialità fisica parteciperà del mondo della risurrezione. Come? E’ difficile per noi dirlo. *Una cosa sappiamo che Cristo risorto si è presentato con un corpo che ha potuto essere toccato dai discepoli. Non era un fantasma (Lc 28, 38-44), anche se a prima vista appariva tale. Era però un corpo glorificato, ossia trasfigurato dall’amore che ha vissuto in tutta la sua vita terrena. Per fede noi sappiamo che “risorgeremo con (in) Cristo” e quindi anche la nostra corporeità nella sua interezza parteciperà della gloria in cui tutta la realtà creata parteciperà ad una creazione ex novo:*

“Se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ” (2 Cor 5, 17; cf Gal 6,15).

Non bisogna però pensare a una reduplicazione della materialità del mondo presente nel mondo dell'aldilà. Piuttosto, come la Scrittura ci parla di *καὴνὴ κτίσις* - *nuova creazione*, possiamo pensare che tutta la materia corporea, in quanto energia vivente, sarà "nuova" ed avrà un posto privilegiato nella risurrezione finale, poiché essa è parte integrante del soggetto personale che ha accarezzato i poveri con mani umane, ha sorriso con labbra umane, ha parlato con lingua umana, ha percorso strade per aiutare gli altri con piedi umani: in quanto l'amore umano si è espresso attraverso un corpo materiale e di carne, che ha fatto tutt'uno con l'intenzione della coscienza umana e delle sue intenzioni, cioè del suo spirito. E perciò questo corpo fisico non può non partecipare della gloria, cioè dello splendore dell'amore, a cui l'uomo ha dato forma nella sua esistenza terrena.

Ci possiamo domandare: *come avverrà questo dal momento che noi assistiamo allo sfacelo della corporeità biologica che si dissolve e disperde nella terra o attraverso il fuoco della cremazione? Di fronte a questo mistero siamo rimandati alla potenza creatrice di Dio.*

E questo non per nasconderci a buon mercato di fronte all'incapacità di spiegazione, ma perché la potenza creatrice di Dio opera in noi fin dalla generazione della nostra carne nel seno di nostra madre e poi, su su, è sempre stata presente alla nostra storia sostenendo la nostra corporeità biologica. Non è pertanto una stranezza illogica pensare di assistere a una creazione *ex novo*, come dice san Paolo, in cui Dio riplasmerà la nostra persona recuperando la nostra corporeità biologica, che è stata la fedele compagna di ogni passo della nostra umanità terrena nell'esercizio dell'amore.

Il nostro corpo biologico si è immedesimato in tutto l'arco della sua esistenza con atomi e molecole della realtà creata (contenuti nella verdura, nella carne animale, nell'acqua, nelle vitamine ecc.) ed è

entrato in relazione permanente con questa realtà materiale della creazione di cui fa parte in maniera intima. Che Dio “ri-assembli” ex novo trasfigurandoli questi elementi della natura materiale non è poi così insensato.

La rivelazione parla “cieli nuovi e terra nuova”:

“Noi infatti, secondo la sua promessa, aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova (καινούς δὲ οὐρανούς καὶ γῆν καινὴν), nei quali abita la giustizia (2 Pt 3, 13)”.

Cieli e terra nuova saranno finalmente “come devono essere”, come da sempre sono stati pensati nel disegno eterno di Dio, anche se noi con il peccato li abbiamo deformati: questa è la giustizia.

“E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c’era più” (Ap 21, 1).

“Cieli e terra nuova” sono costituiti anche da tutto il pullulare di questi micro-elementi della materia-energia che si sono permanentemente rimescolati nella creazione continua dell’universo materiale. Per la nostra fede tutto questo non ci è estraneo, perché noi ci siamo alimentati e abbiamo costruito una storia grazie a queste contaminazioni materiali con la realtà materiale del mondo. E perciò Dio che è all’origine di tutta la materia esistente nell’universo e la mantiene in vita in una creazione continua non ha difficoltà a ricreare, e questa volta, in modo πνευματικόν (spirituale) – direbbe Paolo – dal momento che ha già mantenuto in vita un corpo ψυχικόν (psichico).

Ragionevolezza della risurrezione della carne?

Su queste basi di antropologia umana, affermare “la risurrezione della carne” significa, sia pure in termini approssimativi e affidati al mistero di Dio datore di vita, riconoscere che nella risurrezione la specifica storia corporea che ha determinato il vissuto irripetibile di ogni persona assurgerà a vita

nuova all'interno del mistero comunionale trinitario insieme a tutti i risorti. E quindi la risurrezione di persone incarnate consiste nel trasferire nel mondo di Dio ciò che eravamo e siamo diventati nella vita terrena.

Certamente dobbiamo usare ogni cautela intellettuale quando riflettiamo su qualcosa che non abbiamo ancora sperimentato. Ciò detto però, “non sapere tutto” non equivale a “non sapere niente del tutto”. Ciò che sappiamo grazie alla fede può dare ragionevolezza alla speranza di poter permanere nella vita che urge nel cuore umano. E pertanto possiamo ragionevolmente dire: nella risurrezione della nostra carne Dio attrae nella relazionalità del suo amore la nostra esistenza quale si è andata costruendo nella vita corporea e la trasfigura in una nuova vita, che partecipa della risurrezione di Cristo e di tutti i santi che si sono affidati a Lui.

La risurrezione della carne nella *communio sanctorum*

La risurrezione della carne non è soltanto un affare individuale. Occorre gettare una luce anche su un altro aspetto dell'escatologia cristiana, e cioè il rapporto tra escatologia individuale e comunitaria.

Poiché il paradiso è l'esplosione gioiosa della carità, allora occorre considerarlo anche come un evento comunitario-relazionale, poiché il Dio che si è rivelato in Gesù è un Padre che intesse relazioni e ama rapportarsi attraendo nella sua intimità la storia delle sue creature. Egli ha intrecciato la sua natura divina con la storia umana, ponendo nella carne umana il codice genetico della reciproca accoglienza verso tutti. Perciò va sempre tenuta presente la coscienza che vi è un'interconnessione tra la salvezza personale e la salvezza di tutti.

Il dogma cristiano insegna che vi è una comunicazione tra i vivi ed i defunti in una *communio sanctorum*,

che rende efficace la preghiera dei vivi a suffragio dei defunti in via di purificazione e l'intercessione dei santi a favore della chiesa peregrinante. La fede dunque ha sempre conservato sotto diverse forme la dimensione relazionale del destino ultimo. Si tratta di continuare a conservarne la figura: *ci salviamo insieme nella comunione dei santi*.

Purtroppo in passato - e la fede comune ne porta ancora le cicatrici -, da quando si è imposta una *concezione della risurrezione della carne come un elemento accidentale che si sovrappone alla beatitudine dell'anima, come se fosse un semplice riaccostamento della materia allo spirito, si è rinchiusa la beatitudine entro categorie completamente individualistiche*: la "mia" beatitudine è completa, indipendentemente dalla sorte degli altri, perfino di quelli ai quali ho legato nell'affetto tutta la mia storia.

Al suo posto si deve invece interpretare la risurrezione del corpo come pienezza delle relazioni d'amore. Solo allora, quando tutti coloro che si sono consegnati all'amore di Dio, e non solo coloro che ho amato, avranno raggiunto la salvezza, anche la mia felicità paradisiaca si compirà totalmente. In conclusione, la risurrezione della carne non è soltanto un affare individuale, ma comunitario.

6. L'INFERNO E LA DANNAZIONE ETERNA:

TRAGICA POSSIBILITÀ DELLA LIBERTÀ UMANA

“La sobrietà della Scrittura e del Magistero sull'inferno non è riuscita ad impedire ad un vero esercito di predicatori, di fedeli pur mossi da rette intenzioni, di teologi, soprattutto nel Seicento e nel Settecento, di lasciarci interi tomi colmi di dissertazioni sull'inferno, così precisi da sembrare il resoconto di qualche visita guidata. Sanno tutto: numero dei vani, clima, viabilità ... E tutti noi abbiamo perlomeno dato una sbirciata ai testi del nostro padre Dante. Nulla ha impedito dunque a legioni di predicatori di infiorare il discorso su questa alternativa certo radicale con un florilegio di immagini e deduzioni fantasiose”.²⁸

28. P. SEQUERI, *Inferno: ipotesi o tragica possibilità?* in AA.VV., *Quando tornerà il Figlio dell'uomo ... Conversazioni sui Novissimi*, Ancora, Milano 1994, p. 45.

29. H. VORGRIMLER, *Storia dell'inferno*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

Su questo tema è necessario sfrondare tanta immaginazione e ritornare ai dati rivelati nella loro immediatezza.²⁹

Testimonianza biblica della dottrina dell'inferno

L'esistenza dell'inferno è ben attestata nella Scrittura. Sono troppi i passaggi evangelici, ben inseriti nel loro contesto e nella predicazione del Regno da parte di Gesù, per supporre che siano "aggiunte" posteriori; ed ugualmente la molteplice attestazione da parte degli altri scritti neotestamentari sarebbe incomprensibile se non si basasse sulla predicazione autentica di Gesù. La prospettiva che, a fronte della lieta notizia della vita eterna, Gesù, proprio Lui che più di ogni altro ha avuto compassione degli uomini ed ha parlato della misericordia di Dio, abbia affermato la terribile ipotesi della dannazione non può farci prendere alla leggera questa possibilità.

Di conseguenza le prospettive bibliche obbligano a fare i conti con la possibilità reale che l'uomo si perda per sempre. Negare la presenza dell'inferno nella Rivelazione neotestamentaria è impossibile. Si tratta piuttosto di comprenderne il senso e interpretarne le immagini.

Con l'odierna esegesi storico-critica possiamo affermare che il discorso sull'inferno ha occupato nell'annuncio di Gesù un posto significativo. A lui direttamente vanno riferiti molti passi sull'inferno. "Chi dice pazzo a suo fratello sarà destinato al fuoco della Geenna" (Mt 5, 22) o anche "Se la tua mano destra ti è motivo di scandalo, tagliala e gettala via da te: ti conviene infatti perdere una delle tue membra, piuttosto che tutto il tuo corpo vada a finire nella Geenna" (Mt 5, 30; 18, 8): queste dichiarazioni, con molta probabilità, sono da attribuire al Gesù storico. Se a questi si aggiungono tanti altri *logia* di Gesù, si capisce che l'in-

ferno non occupa un posto irrilevante nel messaggio evangelico.

Qual è allora il significato che Gesù attribuisce all'inferno? Possiamo dire che *l'inferno è l'oscuro contrappunto che ricorda la serietà della chiamata che Gesù fa di convertirsi al Regno che viene*. Le parole sull'inferno descrivono la serietà richiesta alla libertà umana di fronte alla decisione da prendere in favore della signoria di Dio. *Esse vogliono destare la consapevolezza che di fronte al Regno si gioca "tutto": o la salvezza o la dannazione. Gesù però si rifiuta di soddisfare la curiosità dei discepoli che lo interrogano se sono pochi quelli si salvano*. Li richiama invece a rendersi conto della loro responsabilità: "Sforzatevi di entrare [nel regno di Dio] per la porta stretta" (Mt 7, 13= Lc 13, 24).

Le immagini neotestamentarie per dire l'inferno

Le immagini più importanti per parlare dell'inferno nel Vangelo sono il fuoco e la Geenna, usati anche insieme. A partire dal secondo secolo a. C. la letteratura apocalittica localizza il castigo escatologico mediante fuoco nel *wadi er-rababi*, a sud ovest di Gerusalemme. Era la valle della Geenna o dei "figli di Hinnon" dove, al tempo de re Acaz (741-726 a. C. circa) e Manasse (698 - 642 a. C. circa), erano stati compiuti sacrifici umani: un abominio agli occhi degli ebrei che avevano sempre ritenuta impura la località (Ger 7,32; 19, 16). Il re Giosia (648 - 609 a. C.) l'aveva dichiarata immonda (2 Re 23, 10) e, forse per questo, era diventata la discarica delle immondizie. Probabilmente il fatto che il fuoco per la distruzione dei rifiuti era permanente offrì l'immagine del fuoco eterno come punizione dei cattivi. Comunque Isaia, senza citare la Geenna, parla di un "fuoco che non si spegne" come destino riservato agli empi (Is 66, 24). Bisogna però aspettare gli ultimi libri dell'AT per trovare che questa punizione escatologica è collocata oltre la vita terrestre, in con-

nessione con l'idea di risurrezione (Dn 12, 1-3) e di sopravvivenza dello spirito:

“Ora, in quel tempo, sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Sarà un tempo di angoscia, come non c'era stata mai dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre” (Dn 12, 1-3).

Al tempo di Gesù quest'idea di punizione nel fuoco da cui non si può ritornare doveva essere abbastanza popolare come si può constatare dalla parabola di Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16, 19-31). Gesù riprende il termine “Geenna”, ormai spogliato del significato topografico, per indicare la punizione finale. Viene usato una dozzina di volte nei Vangeli (Mt 5, 29-30; 10, 28; 23, 15. 33; Mc 9, 43-48; Lc 12, 5). Il fuoco è presente soprattutto in Mt 13, 42. 50 (“la fornace di fuoco”) insieme al pianto e allo “stridore di denti”; il fuoco è definito “eterno” in Mt 18, 8; 25, 41; e “inestinguibile” in Mc 9, 43. 48. Altre volte si parla di “tenebre eterne” (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30) e di “tormenti” (Lc 16, 23-28). L'Apocalisse, alludendo alla fine di Sodoma e Gomorra, preferisce parlare di “lago di fuoco e di zolfo” (Ap 14, 10; 19, 20; 20, 10) e anche di “abisso” (Ap 20, 3).

A questa serie di testi andrebbero aggiunti anche quelli che esprimono la possibilità dell'uomo di chiudersi completamente a Dio. E' la bestemmia contro lo Spirito che “non sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro” (Mt 12, 32; cf Lc 12,10): è “il peccato che conduce alla morte” per il quale è inutile pregare (1 Gv 5, 16-17).

Per il NT dunque esiste dunque la concreta possibilità che l'uomo si rinchioda totalmente alla grazia e, con la sua libertà, non conceda nemmeno uno spiraglio alla misericordia di Dio finendo per collocarsi

nella situazione di un “peccato imperdonabile”.

Paolo e Giovanni si servono di preferenza di altre espressioni più concettuali, che ci offrono così la chiave per leggere le immagini utilizzate nei sinottici. Per loro i cattivi vanno incontro alla “perdizione” (Gv 3, 16; Rom 9, 22; Fil 2, 19), alla “collera divina” (Gv 3, 36; Rom 5, 9); alla “morte” (Gv 6, 50; 8, 21; 11, 25; 1 Gv 3, 14) e alla “morte seconda” (Ap 21, 8).

La dottrina dell’inferno nella Patristica e nel Magistero

I rimandi patristici all’inferno sono molteplici e sostanzialmente ripetono l’insegnamento della Scrittura senza particolari approfondimenti. Raccolgiamo solo qualche elemento di sintesi.

Alcuni Padri dopo l’età apostolica misero in discussione l’eternità dell’inferno. Capofila è Origene con la teoria dell’apocatastasi (ritorno allo stato originario o reintegrazione).

Secondo lui i testi scritturistici parlano di una “pena eterna” con una funzione pedagogico-comminatoria e, pertanto, poiché è una pena “medicinale”, va interpretata in termini temporali (*Peri Arcon* 2, 10, 6). Egli sostiene - sia pure considerandola come idea di tipo filosofico, e non da credente, e perciò “discutibile e rivedibile” - che alla fine dei tempi avverrà la redenzione universale e tutte le creature saranno reintegrate in Dio, compresi Satana e la morte; e perciò le pene dell’inferno, per quanto lunghe, avrebbero un carattere non definitivo, ma purificatorio.³⁰ Ne porta anche la ragione: se il disegno salvifico - secondo quanto si legge in 1 Cor 15, 28 - è che “Dio sarà tutto in tutti”, come si può compiere se ad esso viene a mancare anche solo una creatura?

Origene poi, sulla base di una lettura spirituale e non solo letterale della Scrittura, si oppose alla

30. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, Borla, Roma 2010, p. 267-268.

concezione materiale del fuoco. Il fuoco infernale è simbolo del tormento interiore del dannato afflitto dal proprio disordine peccaminoso. Fra i padri “misericordiosi” si possono citare anche Gregorio di Nazianzo e di Nissa, Teodoro di Mopsuestia, Massimo il Confessore ...

Ireneo di Lione parla dell’inferno come assenza di luce. E argomentando l’eternità della condanna, sottolinea che “all’inferno i dannati sono immersi nelle pene, non perché Dio prenda l’iniziativa di punirli, ma ... perché accecandosi da sé con libera decisione rimangono, come chi è cieco, privi della luce”.

Fra i Padri “rigoristi” Agostino è il più severo. Su questo punto Agostino ha preso posizioni estremiste che non sono mai state fatte proprie dal Magistero. Secondo lui la maggior parte degli uomini è una “massa dannata”, a causa della gravità del peccato d’origine che ha trascinato lontano da Dio tutti gli uomini. E proprio perché alcuni vengono gratuitamente estratti da questa fiumana di dannati può in loro brillare la grazia misericordiosa di Dio, la quale grazia non brillerebbe se tutti fossero graziati.

Questo pessimismo agostiniano (cf *De Civ. Dei* XXI, 17-27) ha molto influenzato l’Occidente cristiano. Tuttavia, per contro, il Magistero – pur nel difendere la discriminazione nel giudizio tra dannati e salvati – ha sempre evitato le estremizzazioni agostiniane o di esprimersi sulla quantità o la percentuale dei dannati (DS 801. 857-859. 1000-1002. 1306). Nello stesso tempo - sulla base delle affermazioni scritturistiche confermate dalla Tradizione - non ha mai accolto l’idea di un’apocatastasi universale (DS 411. 839. 858. 926. 1002. 1306. 1488).

Nei documenti del Magistero la dottrina sull’inferno è tardiva. La ragione per cui non è contenuta negli antichi simboli di fede (mentre la “vita eterna” è uno degli articoli da subito inseriti) sta nel fatto che la “morte eterna” non appartiene al Vangelo, non è una

lieta notizia della Rivelazione, ma è solo consequenziale al rifiuto della libertà umana di consegnarsi alla misericordia di Dio. Il Vaticano II ha toccato il tema dell'inferno limitandosi a trascrivere diversi testi del NT:

“E' necessario ... che vegliamo assiduamente affinché ... non ci si comandi, come ai servi cattivi e pigri (Mt 25, 26), di andare al fuoco eterno (Mt 25,41), nelle tenebre esteriori, dove ci sarà pianto e stridore di denti (Mt 22, 23; 25, 30) ... Alla fine del mondo ne usciranno ... e chi ha operato il male a risurrezione di condanna (Gv 5, 29)” (LG 48).

Riflessioni teologiche sull'inferno ³¹

La verità di fede dell'inferno ha sempre suscitato forti perplessità nella comprensione. Eppure, se non vogliamo negare l'evidenza della Scrittura e cadere in contraddizioni teologiche insanabili, l'esistenza dell'inferno non può essere negata. Ma proprio per la difficoltà di comprensione deve anche essere più acuta l'ermeneutica teologica con cui se ne affronta la tematica.

La dannazione dell'inferno non è simmetrica alla salvezza

Nel riflettere sull'inferno occorre partire da un assioma centrale della fede: *la predestinazione di ogni uomo alla salvezza in Cristo*. Questo è il cuore del Vangelo e *sta al primo posto nella gerarchia delle verità escatologiche*: Dio ha mandato il suo Figlio perché tutti, legandosi in unità con Lui, accedano alla felicità del paradiso. Pertanto *la minaccia dell'inferno non è parallelamente e simmetricamente equiparabile alla salvezza* offerta da Dio ad ogni uomo in Cristo. Tra inferno e paradiso vi è un'asimmetria, poiché la buona notizia portata da Gesù è, prima di tutto e soprattutto, la volontà universale di salvezza.

E pertanto tutti gli uomini sono “oggettivamente e primariamente” dentro all'orbita della

31. H. U. VON BALTHASAR, *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1993.

salvezza, sebbene dotati della capacità di uscirne fuori. *L'esistenza umana non è come posizionata su un bivio con una uguale possibilità di scegliere la salvezza o la dannazione.* Da parte sua, Dio non destina nessuno alla condanna e all'infelicità eterne. Se l'uomo si sottrae all'influsso salvifico, lo fa usando la sua libertà contro la volontà di Dio.

La salvezza è un fatto: Gesù Cristo si è incarnato, è morto e risorto, per garantire la buona riuscita della storia della libertà di ogni uomo. A livello universale, cioè per tutti, la fede cristiana proclama la salvezza. Solo individualmente, la libertà può rifiutarla. Possiamo dire che la salvezza è un evento a portata di mano di tutti, mentre la dannazione è solo una possibilità basata sulla libertà umana di chi si rifiuta di accogliere la salvezza. Perciò dannazione e salvezza non sono né simmetriche, né vanno poste sullo stesso piano.

La possibilità dell'inferno è garanzia della libertà dell'uomo

Consequenziale a questo primo punto è l'affermazione che *l'inferno va postulato per salvaguardare la libertà umana.* Se infatti la predestinazione a Cristo non coinvolgesse la responsabilità libera dell'uomo, si toglierebbe dignità all'uomo. Se uno venisse attratto a Cristo contro la sua volontà, senza la possibilità di non aderirvi, si ridurrebbe ad essere una marionetta.

Se si negasse l'inferno e si postulasse per l'uomo soltanto un esito di salvezza, non ci sarebbe più differenza tra l'impegnare se stessi per Dio o contro Dio, poiché in entrambi i casi si otterrebbe il medesimo risultato. E in questo caso, la libertà umana non sarebbe più responsabilizzata alla costruzione di un destino definitivo, ma si ridurrebbe a una capricciosa alternativa fra strade diverse, che condurrebbero infine tutte alla medesima meta.

Se non si salvaguardasse dunque la terribile possibilità dell'inferno, nella vita umana non si potrebbe fondare l'orizzonte ultimo della responsabilità e della giustizia: alla fine resterebbero sostanzialmente impuniti il male volontario e la sopraffazione.

L'inferno esiste allora, prima di tutto, perché la creatura ha la possibilità di chiudersi liberamente all'amore di Dio. E da parte di Dio, l'inferno esiste perché ama la libertà dell'uomo fino all'estremo, cioè fino ad accettare persino che la sua creatura lo rifiuti. L'amore di Dio, per sua struttura intrinseca, si autolimita di fronte alla libertà umana e non intende imporsi alle nostre libertà: se lo facesse contraddirebbe la sua natura di essere l'amore, poiché l'amore dettato da costrizione o da necessità si autodistrugge. Amore e libertà si postulano reciprocamente: solo chi è libero può amare e chi ama lascia libero l'amato.³²

Ecco, dunque, su che cosa si fonda la possibilità dell'inferno: sulla libertà dell'amore, che è l'essenza di Dio e, corrispettivamente, sulla libertà dell'uomo creato a sua immagine.

Non è sproporzionato un inferno eterno ad una colpa limitata della creatura?

Qui s'inserisce una obiezione contro "l'eternità dell'inferno". Come può la giustizia di Dio dare una pena "per sempre" in punizione di peccati che, per quanto grandi e liberamente commessi, sono compiuti da persone limitate? Oltretutto l'uomo è condizionato dal male che lo circonda e dalla sua intrinseca debolezza: come può Dio, se è veramente giusto, essere così spietato da danare per sempre un essere umano per colpe che, per quanto grandi, sono sempre compiute da un essere finito e condizionato? La pena non deve essere commisurata alla colpa?

32. Lo ha cantato mirabilmente Charles Péguy in uno dei suoi poemi lirici:

“Questo è il mistero della libertà dell'uomo, dice Dio: se lo sostengo troppo non è più libero; se non lo sostengo abbastanza, cade. Se lo sostengo troppo, metto a rischio la sua libertà; se non lo sostengo abbastanza, metto a rischio la sua salvezza. Due beni in un certo senso quasi ugualmente preziosi, perché la sua salvezza ha un valore infinito. Ma che cosa sarebbe una salvezza che non fosse libera? Io voglio – dice Dio - che questa salvezza l'uomo l'acquisti da sé. Lui stesso, l'uomo. Tale è il segreto, il mistero, il valore della libertà dell'uomo: io stesso, dice Dio, sono libero e ho creato l'uomo a mia immagine e somiglianza. E la libertà della creatura è il più bel riflesso di Me, che ci sia al mondo. Una salvezza che non venisse da un uomo libero che sarebbe mai? Che interesse presenterebbe? Una beatitudine da schiavi, una salvezza subita, una felicità serva, che cosa volete che m'interessi. La mia potenza risplende abbastanza nelle sabbie del mare e nelle stelle del cielo: non è contestata, è nota, risplende abbastanza nella creazione inanimata. Ma nella mia creazione animata ho voluto di meglio, ho voluto di più. Infinitamente di meglio. Ho voluto la libertà. Ho creato questa libertà. E quando una volta si è provato ad essere amati liberamente, le sottomissio-

ni non hanno più nessun gusto. Quando si è provato ad essere amati da uomini liberi, il prosternarsi degli schiavi non dice più nulla". CH. PÉGUY, *Le mystère des saints innocents*, in *Oeuvres poétiques complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957, pp.714-716, passim.

33. J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979, p. 215.

Questa obiezione si basa su un *equivoco sottile, che sta nel fatto di considerare l'inferno come una "pena vendicativa", comminata cioè dal tribunale di Dio con lo scopo di parificare punitivamente il danno commesso mediante una riparazione adeguata*. In questo caso si dovrebbe giustamente rispettare il criterio di proporzionalità rispetto alla colpa. In realtà però *la condanna non è una pena inflitta da qualche entità (Dio, il diavolo) per punire la cattiva condotta dell'uomo. La condanna, al contrario, è interiore all'uomo stesso; è lui che, giorno dopo giorno, confeziona la sua condanna con il tessuto dell'egoismo, cioè avvitandosi su se stesso in una chiusura che si rifiuta di concedersi all'amore di Dio:*

"Cristo non condanna nessuno alla perdizione, egli è pura salvezza; e chi sta presso di lui, si trova entro lo spazio della liberazione e della grazia. ... colui che è perduto ha tracciato da se medesimo il confine che lo se-para dalla salvezza".³³

Oltretutto dalla Rivelazione divina sappiamo che Dio sa bene quanto è debole l'uomo: "Sa di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere" (Sal 103, 14); e che mentre "l'uomo si ferma all'apparenza, Dio guarda il cuore"; ed ancora che "Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa" (1 Gv 3, 20).

Non c'è dunque da temere un giudizio punitivo e severo da parte di Dio. Semmai il giudizio di Dio è eccedente nella misericordia, con un amore che sa accogliere teneramente ogni peccatore che appena, anche di poco, si apra con fiducia alle sue braccia paterne (Lc 15).

L'obiezione sull'incomparabilità di una pena eterna per il peccato umano si radica anche sul fatto che vi è una comprensione distorta dell'eternità. Questa viene pensata come un prolungamento "temporale senza fine", cioè una temporalità interminabile. E' chiaro che allora mettere

sulla bilancia, da una parte, una colpa limitata e temporale e, dall'altra, una pena che dura per sempre, pare una sproporzione non degna della giustizia di Dio. Il fatto però è che chi si dannava si trova in questa condizione perché decide di fare dell'opposizione a Dio la sua scelta definitiva fino all'ultimo istante in cui è in grado di esercitare la sua libertà. Il concetto di "eternità" applicato alle realtà escatologiche dunque non va misurato sul tempo lineare della storia umana; esprime piuttosto la definitività in cui un essere libero decide di porsi: nel caso dell'inferno possiamo dire che consiste in una definitività di isolamento dall'amore di Dio e un'opposizione alla paternità misericordiosa di Dio.

E se i dannati non possono più pentirsi una volta entrati nell'eterno, è perché

“per i dannati – osserva il card. Biffi - non c'è più il tempo di pentirsi, perché sono usciti dal tempo e sono totalmente racchiusi nell'istante del loro rifiuto di Dio, cui non fa seguito nessun altro istante”.³⁴

Qual è la natura dell'inferno?

Se l'inferno è intrinsecamente connesso con la libera volontà dell'uomo, bisogna dedurre non è Dio a creare l'inferno. Dio vuole solo il bene della creatura, mentre l'inferno è la sua negazione.

“Dio non vuole l'inferno, questo rifiuto tragico e definitivo dell'amore. L'inferno lo fa l'uomo quando rifiuta totalmente l'amore di Dio. In che cosa consiste allora la natura dell'inferno?”.³⁵

Gesù per spiegare la condizione di colui che si dannava ha fatto ricorso soprattutto al *concetto di esclusione*. Nella parabola delle vergini: “La porta fu chiusa” (Mt 25, 10). Nella parabola dei talenti, al servo che non ha fatto fruttare il talento per paura dice: “Gettatelo fuori”. Nel giudizio alla fine della storia: “Via, lontano da me maledetti”

34. G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca book, Milano, 1984, p. 67.

35. B. SESBOUÉ, *Dopo la vita. Il credente e le realtà ultime*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 151.

(Mt 25, 41). Nella parabola della zizzania: “Estirpate prima la zizzania e legatela in fasci e gettatela nel fuoco” (13, 30). Paolo dà una versione sportiva dello stesso concetto, ricorrendo all’immagine della squalifica dal gioco della vita: “perché non succeda che, dopo avere predicato agli altri, io stesso venga squalificato” (1 Cor 9, 27), cioè estromesso dal gioco della vita d’amore.

Seguendo il filo di queste immagini possiamo affermare che l’inferno è *l’autoesclusione libera di fare propria la relazione d’amore con il Dio Unitrino, che ci è stato rivelato in Gesù*.

Gesù conosce fino in fondo il cuore umano. Egli sa che è fatto per la felicità e che la felicità sgorga da un rapporto riuscito con l’Eterna Comunione divina e con tutte le creature uscite dalla sua mano. Negarsi alla comunione con Dio e con gli altri è la natura profonda dell’inferno. *Chi ha scelto se stesso, alla fine ottiene solo se stesso*.

Può uno dannarsi se non ha conosciuto Dio?

Se l’inferno è negazione di Dio in forza di una decisione libera, come possono salvarsi coloro che non hanno conosciuto Dio o ne hanno conosciuto una delle tante deformazioni idolatriche di cui è pieno il mondo? Può il Dio di Gesù Cristo, che è misericordia infinita, abbandonare all’inferno chi non avesse avuto modo di conoscerlo e, di conseguenza, di non poterlo nemmeno rifiutare in maniera libera e consapevole?

Nel NT è descritto un altro modo per rifiutare Dio e consiste nel rifiuto del fratello, che è immagine di Dio. I dannati del brano di Mt 25 sono sorpresi di vedersi accusati di non aver soccorso il Signore (“Signore, quando ti abbiamo visto affamato o assetato ...?); e la risposta è: “Ogni volta che non avete fatto queste cose a uno dei miei fratelli più piccoli, non l’avete fatto a me. E questi se ne andranno al supplizio eterno”.

Ecco dunque la risposta all'interrogativo. *La sorte dell'uomo non si decide solo in una opzione esplicita di Dio, in cui cioè si possa nella fede riconoscere e aderire apertamente a Dio che si è rivelato in Gesù. Si decide anche di fronte a colui che, oggettivamente, è l'immagine di Dio e sacramento di Cristo, cioè mediante l'esercizio della carità verso il prossimo.* La cura del prossimo è scritta nella struttura intrinseca dell'uomo: è la legge conoscibile da chiunque si osservi nella sua umanità. Perciò *nessuno è escluso dalla possibilità di salvarsi, se pratica la giustizia della carità verso il fratello.*

Esiste pertanto una via alla portata di tutti gli uomini per raggiungere la salvezza ed è il più umano degli atteggiamenti, qual è quello di stare compassionevolmente (patire insieme) di fronte a un essere che abbia bisogno. Il motivo teologico è che il Cristo si è identificato con il più povero degli uomini: e oggettivamente, al di là di ciò di cui una persona possa soggettivamente essere cosciente, servire il povero è vivere la carità di Cristo e portare in sé un riflesso della Carità divina che vive nel mistero trinitario. Questo apre la via alla salvezza.

Nello stesso tempo, guardando la storia, si constata quanta negazione del prossimo ci sia. Uomini che non esitano a costruire la loro esistenza sulla sopraffazione o sulla violenza inferta o sull'odio rivolti a esseri umani, che sono immagine di Dio e che dovrebbe essere trattati come prossimi e fratelli. Nel labirinto delle responsabilità interdipendenti della storia, i giudici umani quasi mai riescono a individuare e pesare le colpe con giustizia. Ma nulla sfugge al giudizio di Dio. E il venire meno alla legge interiore di essere solidali verso l'altro che vive accanto pone obiettivamente in una condizione di dannazione; ed inversamente venire incontro ai fratelli più poveri è una possibilità che apre a tutti la speranza della salvezza.

Di fronte alla dannazione la posizione del cristiano: “sperare per tutti”³⁶

36 H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti, con l'aggiunta di un breve discorso sull'inferno*, Jaca book, Milano, 1997.

37. A. VON SPEIR, cit. in P. RICCI SINDONI, *Adrienne Von Speyr, Storia di un'esistenza teologica*, SEI, Torino 1996, pp. 98-110.

38. H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, o.c. pp. 22-33.

39. H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, o.c. pp. 129-136.

Agli inizi degli anni Ottanta, H. U. von Balthasar espresse la speranza che nessuna persona raggiungesse la condizione dell'inferno. Questa posizione di speranza fu volgarizzata dai giornali con la formula: “L'inferno esiste, ma è vuoto”. Evidentemente è stata una riduzione ambigua. Che cosa intendeva invece dire Balthasar?

“La realtà è che nessuno può dire che non c'è l'Inferno o che in esso non c'è nessuno. Uno (Gesù disceso agli inferi) vi è entrato sicuramente e più profondamente di quanto sia possibile a nessun altro”³⁷

Balthasar, criticando la linea agostiniana della “massa dannata”, recupera dalla Tradizione una linea escatologica minoritaria, ma ben rappresentata che, da Origene in poi, mette in evidenza la superiorità della salvezza sulla condanna e, quindi, la possibilità di sperare per tutti.

Il Nuovo Testamento, sostiene Balthasar, presenta due linee in tensione tra loro: da una parte le dure affermazioni sulla possibilità della condanna, che risalgono al Gesù pre-pasquale e registrate soprattutto dai Sinottici,³⁸ dall'altra, le dichiarazioni salvifiche presenti soprattutto nei testi giovannei e paolini, incentrati sul mistero pasquale.³⁹ Queste due serie di affermazioni non si riesce a conciliarle in una sintesi armonica.

“In Gv e nella sua concezione del giudizio di Dio l'intreccio e il contrasto tra le due serie di affermazioni diventa chiarissimo. Gesù dice ambedue le cose di sé: “Non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvarlo” (Gv 12, 47) e “Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi” (Gv 9, 39). Ma l'apparente contrasto è subito risolto: Gesù viene come luce dell'amore assoluto (“sino alla fine” Gv 13,1) per salvare tutti. Ma in che modo, se alcuni sfuggono e respingono consapevolmente questo amore? (Gv 3, 19; 9, 40-41; 12,48). La domanda cui non viene data né può essere data alcuna

risposta definitiva, suona così: colui che ora oppone un diniego lo opporrà in maniera definitiva? Due sono le risposte possibili: la prima dice semplicemente “sì”. E’ la risposta degli infernalisti. La seconda dice: non lo so, ma ritengo di poter sperare - sulla base di una serie di affermazioni del NT - che la luce dell’amore divino possa alla fine rischiarare ogni tenebra umana e superare ogni opposizione”.⁴⁰

Pertanto Balthasar conclude che, pur tenendo in serio conto la minaccia della perdizione, le affermazioni del NT ci danno

“il diritto di sperare la salvezza per tutti gli uomini ... in modo che non ci vediamo necessitati da questi testi ad affermare un inferno popolato di nostri fratelli e sorelle, il che ci porterebbe a por fine ad ogni speranza”.⁴¹

Sempre Balthasar alla fine della vita, in un’intervista, ebbe manifestare che anche alcuni amici si sono mostrati perplessi riguardo al suo pensiero su questo tema:

“Dovrebbero capire - dice loro - ... che io non voglio sapere qualcosa di più di quello che insegna la Scrittura; che io non pretendo di sapere nulla “prima” del giudizio di Dio; che io non sono certo di niente di quello che appartiene solo al segreto di Dio. *Io voglio solo poter sperare, avere il diritto di sperare, voglio che sia lecito “sperare per tutti”.* Sono gli altri che vogliono essere certi! Certi che ci siano dei dannati, certi che l’inferno sia pieno, certi che Dio non possa salvare tutti. Se io pretendessi di essere certo dell’esito dell’ultimo giudizio di Dio sarei eretico, ma io voglio solo poter sperare, poter pregare per la salvezza di tutti, ritenendo possibile che Dio esaudisca le nostre preghiere”.⁴²

“Non si può mai parlare - dice altrove⁴³ - di una specie di salvezza universale nebulosa. Non sarebbe un trattamento degno dell’uomo. Se non consentiamo a Cristo di prenderci, noi restiamo nel nostro peccato”.

Ed ancora prendendo a prestito una suggestione di A. Von Speyr:

“Prima che a noi, annegati nel peccato, ci venga praticato l’esercizio della respirazione, ci verrà domandato il permesso, dal momento che nel peccato non c’è mai vuoto completo di coscienza”.⁴³

40. H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, o.c. p. 130.

41. H. U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, o.c. p. 135.

42. A. SICARI, *In memoria di H. U. von Balthasar*, in *Communio* 105 (1989) 9.

43. H. U. VON BALTHASAR, *L’ultimo atto*, o.c. p. 246.

L'inferno dunque esiste, ma non sappiamo se qualche essere raggiunga la situazione di totale chiusura alla grazia. Se non esistesse questa drammatica possibilità, la libertà umana sarebbe una parola vuota. Se la Chiesa non ha mai accettato la dottrina dell'apocatastasi, è perché ha intuito che una dottrina di questo genere avrebbe compromesso qualcosa di sostanziale nella dottrina della fede, e cioè la libertà umana, davanti alla quale dobbiamo arrestarci. E' infatti necessario che la teologia non tenti di forzare il muro del mistero oltre quanto le è permesso dalla Scrittura accolta e custodita nella Chiesa.

La “discesa agli inferi del Cristo” nella teologia escatologica di H.U. Von Balthasar

44. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 131-163.

Nell'immensa produzione di H.U. von Balthasar vi è un pensiero ricorrente che merita di essere approfondito, poiché porta una luce originale sul tema dell'inferno.⁴⁴ Egli ha posto il Sabato Santo, cioè nel mistero della Discesa di Cristo agli Inferi, al centro della sua teologia, in quanto questa verità di fede, strettamente connessa con la destinazione ultima dell'uomo, può portare alla luce una possibilità inedita anche per quell'uomo che volontariamente si sia voluto escludere da Dio.

Balthasar insinua che, prendendo seriamente la condizione del Figlio di Dio incarnato che si è posto nello spazio della totale lontananza da Dio, rappresentata dagli Inferi, si può “sperare” in un atto ricreativo di Dio anche per chi, da parte nostra, possiamo pensarne la dannazione eterna:

“ ... Dio dona all'uomo la capacità di compiere una scelta (negativa) contro di lui, che per l'uomo può apparire definitiva, ma che non ha bisogno di essere considerata tale da Dio. E ciò non perché la scelta dell'uomo venga messa in discussione dall'esterno – cosa che corrisponderebbe ad un disprezzo per la libertà che gli è stata donata – ma perché, con un atto della sua libertà divina, Dio accompagna l'uomo all'interno della situazione estrema

prodotta dalla sua scelta (negativa). Proprio ciò accade nella Passione di Gesù. Ed in effetti è possibile su questo punto, distinguere due aspetti: il primo è maggiormente in rapporto con il Venerdì Santo, l'altro invece con il Sabato Santo. ... *Nel Sabato Santo Gesù morto discende all'Inferno e, detto con molta semplificazione, ciò indica la sua solidarietà, nel non-tempo, verso coloro che si sono perduti lontano da Dio.* Per costoro la loro scelta – con la quale hanno preferito il proprio Io al posto dell'Amore disinteressato di Dio – è definitiva. Ora *in tale definitività discende il Figlio morto, non più per agire, ma privato, là sulla croce, di ogni potenza e iniziativa, e ridotto a puro oggetto a disposizione, annientato a pura materia, ubbidiente [come un cadavere] nell'assoluta indifferenza, incapace di ogni attiva forma di solidarietà, e quindi di ogni forma di "predicazione" rivolta ai morti. Egli è morto insieme a loro [ma per un ultimo atto di amore, in solidarietà con loro]. E proprio così egli turba la solitudine finale alla quale aspira il peccatore: questi, che vuole dannarsi lontano da Dio, nella sua solitudine ritrova Dio, ma un Dio che vive nell'impotenza dell'amore* e che, in modo incommensurabile, nel non-tempo solidarizza con coloro che vogliono dannarsi. La parola del salmo: "Se scendo negli Inferi, anche là tu sei" (Sal 139,8) acquista allora un significato del tutto nuovo. E anche la dichiarazione "Dio è morto", espressione di una decisione arbitraria del peccatore, per il quale Dio è qualcosa di sorpassato, assume un significato del tutto nuovo ed oggettivo, stabilito da Dio stesso. La libertà della creatura viene accettata, ma al termine della passione viene ripresa e successivamente recuperata ("Inferno profundior" - [amore] più profondo dell'Inferno: Gregorio Magno). Solo, *nell'assoluta debolezza, Dio vuole comunicare alla libertà da lui creata il dono dell'Amore che spalanca ogni carcere e scioglie ogni rigidità: solidarizzando dall'intimo con coloro che rifiutano ogni forma di solidarietà*"⁴⁵

45. H. U. VON BALTHASAR, *Spirito e Istituzione*, Saggi Teologici, XXIII, Jaca book - Morcelliana, Milano, 2020, pp. 335-336.

Anche se Balthasar non intende negare la possibilità estrema della libertà umana di dannarsi (e in questo non può essere considerato un teorico dell'apocatastasi), egli tuttavia ritiene che

“il mondo con tutte le peripezie della sua libertà è stato prima di tutto, anticipatamente e gratuitamente, fondato sul mistero del Figlio di Dio, che in esso è stato sacrificato: la sua discesa agli inferi raggiunge a priori profondità assai più abissali di quelle in cui possa scendere chi si

46. IBIDEM, *Spirito e Istituzione o.c.*, pp. 365-366.

47. “La materia e la sua evoluzione formano la preistoria dello spirito”: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, o.c. p. 262.

perde nel mondo. Anche ciò che chiamiamo “Inferno”, nonostante sia il luogo dell’abiezione, è pur sempre un luogo cristologico”.⁴⁶

E pertanto se dobbiamo guardarci di fronte al mistero dell’inferno dal sostenere che non c’è alcun inferno o che nessuno si trovi in esso, tuttavia è da prendere con assoluta serietà il fatto che con certezza Uno, il Sabato Santo, si è trovato là e più profondamente di ogni altro.

7. CIELI NUOVI E TERRA NUOVA

La dottrina della risurrezione dei morti pone, se pensata coerentemente, la problematica di una “struttura cosmica” confacente alla nuova corporeità dei risorti. L’uomo non avrebbe potuto essere nato se non fosse stato preceduto da un ambiente capace di accoglierlo: la storia del mondo fisico e astrofisico è la preistoria dell’uomo.⁴⁷

Vi è una unità originaria che lega inseparabilmente uomo-mondo in ogni tappa della loro evoluzione. *Se dunque l’uomo non può esistere senza il mondo e se il mondo è dinamicamente polarizzato ad interagire con l’uomo è coerente affermare che il destino dell’umanità trascina con sé anche il postulato di una “nuova creazione”*. E’ precisamente a questo orizzonte che rimandano alcuni accenni della Sacra Scrittura che vanno ascoltati.

Osservazioni sulla “nuova creazione” nella Scrittura

La solidarietà uomo-creazione è una costante nell’antropologia biblica. Gli interventi storici di Dio in favore dell’uomo hanno sempre un riverbero sul mondo abitato dall’uomo.

In Gn 3, 17-18 il peccato dell’uomo contamina la terra e la rende oggetto di maledizione divina. Al contrario, l’alleanza di Dio con l’umanità

post-diluviana (8, 21.22; 9, 9-13) porta in sé la benedizione del suolo. Le abominazioni del popolo “rendono impura la terra” (Lv 18, 27-28) e attirano l’ira di Dio sui luoghi e sui prodotti della terra (Ger 7, 20); e, al contrario, la benedizione di Dio si stende sui colli e le valli in Israele che diventeranno nuovamente produttive (Ez 36).

Così l’annuncio profetico di una nuova creazione con “cieli nuovi e terra nuova” (Is 65, 17-21) s’inserisce coerentemente in questo legame tra l’uomo e il suo mondo che costella tutta la narrazione dell’AT. *Pur concedendo a questo linguaggio un valore simbolico, tuttavia sarebbe esagerato spiritualizzarlo totalmente.*

Anche il NT include il mondo materiale nel quadro della salvezza finale: “Il nuovo cielo e la nuova terra” del Trito-Isaia (Is 65, 17-21) vengono ripresi da 2 Pt 3, 10-13 e Ap 21, 1.⁴⁸

Secondo Mt 19, 28 Gesù parla di “rigenerazione della creazione” (ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ - nella nuova generazione) e Paolo sviluppa una riflessione sistematica intorno all’unità di creazione e redenzione centrata su Gesù Cristo. Gesù è presentato da san Paolo come il mediatore della creazione che va unificandosi attorno a Lui, come capo di tutte le cose, terrene e celesti.⁴⁹ *Cosmologia e antropologia* - per Paolo - *trovano la sintesi nella cristologia.* Di particolare importanza è il brano di Rom 8, 19-23:

“L’ardente aspettativa della creazione, infatti, è *protesa verso la rivelazione dei figli di Dio.* La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità - non per sua volontà, ma per volontà di colui che l’ha sottoposta - nella speranza che anche *la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio.* Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, *gemiamo interiormente aspettando l’adozione a figli, la redenzione del nostro corpo*” (Rm 8, 19-23).

48. 2 Pt, 10-13: “Il giorno del Signore verrà come un ladro; allora i cieli spariranno in un grande boato, gli elementi, consumati dal calore, si dissolveranno e la terra, con tutte le sue opere, sarà distrutta. Dato che tutte queste cose dovranno finire in questo modo, quale deve essere la vostra vita nella santità della condotta e nelle preghiere, mentre aspettate e affrettate la venuta del giorno di Dio, nel quale i cieli in fiamme si dissolveranno e gli elementi incendiati fonderanno! Noi infatti, secondo la sua promessa, *aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali abita la giustizia*”.

Ap 21, 1: “E vidi *un cielo nuovo e una terra nuova:* il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c’era più”.

49. “C’è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui” (1 Cor 8, 6; Col.1, 16-17): Gesù è il ricapitolatore di tutte le cose: “il mistero della sua volontà ... è di *riconduire al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra*” (Ef 1, 10).

In questo denso brano di Paolo *la creazione extra-umana geme e soffre in uno stato di attesa*. In che consiste questa attesa? Essa è protesa al “rivelarsi della condizione di figliolanza divina negli uomini (8, 19), e cioè *all’esplosione della gioia delle creature umane di sentirsi veramente figli di Dio*. Condizione che è stata oscurata dal *peccato in forza del quale l’uomo non si è voluto considerare in un rapporto di figlio con il Padre*; e si è posto in atteggiamento di competizione con Dio (ha ceduto alla tentazione di voler essere “come” Dio: “Qualora ne mangiaste, diventereste come Lui” Gn 3, 5).

Immersi nella risurrezione di Gesù gli esseri umani ritrovano il loro DNA di essere “immagine di Dio”, figli del Padre (Rom 8, 29). Nell’atto di venire riconsegnati alla loro autentica dignità di figli è la loro liberazione. A questo evento partecipa la creazione intera, fremendo e soffrendo come in un parto nell’attesa che questo si avveri, perché finalmente anch’essa sia in una relazione “buona”, e non più sotto forma di sfruttamento, con gli esseri umani.

La redenzione dell’universo - secondo la Rivelazione - *non sarà pertanto solo nella risurrezione dei corpi umani*, ma - dato il nesso tra l’uomo e la creazione - *anche la creazione attende una sua liberazione per poter partecipare della glorificazione della figliolanza divina a cui sono destinati gli uomini*. Questo insegnamento è introdotto da Paolo con οἴδαμεν γὰρ (Sappiamo infatti) che, nel linguaggio paolino, introduce una verità di fede e non solo una opinione dell’apostolo. In ultima istanza, non saremo liberati “da” questa terra, ma re-
denti “con” essa.

Il fondamento di questo insegnamento sta nella risurrezione di Gesù Cristo nel suo vero corpo. In quel suo corpo risorto, che nella vita terrena ha vissuto e si è contaminato con il mondo materiale, possiamo riconoscere *il principio della materia che viene trasfigurata dalla potenza creatrice di Dio*. Il corpo risorto del Figlio è il primo accenno della trasforma-

zione gloriosa di tutto il cosmo materiale. La fede della prima comunità cristiana ne era impregnata e lo proclamava nella preghiera liturgica, come Col 1, 15-20:

“Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché *in Lui sono state create tutte le cose nei cieli e sulla terra ...* Egli è anche principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché *sia Lui ad avere il primato su tutte le cose*”.

Questo testo, dunque, dice che anche la creazione extra-umana partecipa della gloria della creazione nuova, poiché il cosmo intero è creato, riconciliato e unito a Cristo.

Questa verità di fede ha qualche plausibilità?

Il legame che esiste tra l'essere umano e il mondo è immediatamente palese, poiché la condizione umana è intrinsecamente legata al corpo e alla materia. Il mondo materiale infatti non viene solo manipolato dall'essere umano, ma anche interiorizzato nello spazio della sua coscienza. Lo fa dando alla realtà materiale un'infinità di significati, interpretandola, assimilandola e facendola propria. Essendo stato interiorizzato dall'uomo si può dunque ragionevolmente dire che il mondo pre-umano è nella condizione di poter prendere parte alla risurrezione dell'uomo.

“L'universo formato di miliardi di galassie si espande ad una velocità inimmaginabile e sempre maggiore a partire dal Big bang, circa 13,8 miliardi di anni fa. In questi spazi che non siamo nemmeno in grado di rappresentarci, il nostro pianeta Terra fa la sua corsa intorno al sole. Tuttavia, ciò che è accaduto su questo pianeta - minuscolo ancor più di una capocchia di spillo rispetto all'universo - è qualcosa che toglie il respiro: qui è sorta la vita, che si è organizzata in forme sempre più complesse fino ad ospitare in sé lo spirito umano. I biologi che studiano l'evoluzione molecolare dicono che il batterio originario, dal quale si sarebbero sviluppati tutti gli organismi successivi comparsi sul nostro pianeta, deve essersi formato in sorgenti calde; avrebbe scambiato con quell'ambiente diossido di carbonio e idrogeno, e sarebbe

50. G. LOHFINK, *Alla fine il nulla? Sulla risurrezione e la vita eterna*, BTC 200, Queriniana, Brescia 2020, pp. 185-186.

51. J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979, p. 202.

stato ricco di molti metalli. Da queste origini organiche attraverso un'evoluzione lunga e altamente differenziata, si è sviluppato l'essere umano. Egli proviene dalla materia della terra e, in tal modo, dalla polvere e dai gas delle stelle. E ancora oggi egli vive del sole, della terra e dell'acqua. Uomo e cosmo, spirito e mondo fanno parte inseparabilmente gli uni degli altri. Uomo e cosmo, spirito e mondo fanno parte inseparabile l'uno dell'altro, sicché un'esistenza umana senza il mondo è impensabile. E la Scrittura è pienamente consapevole di questo legame tra l'essere umano e il cosmo".⁵⁰

Stante questo legame così stretto tra essere umano e materia, la fede nella partecipazione del mondo alla redenzione dell'uomo in Cristo non appare un pensiero disomogeneo e incompatibile con la ragione. Certamente la semplice ragione umana non lo può dedurre, ma può riconoscerne la plausibilità. E può con l'audacia dello spirito di fede pensare che

“nella risurrezione della carne la materia apparterrà allo spirito in un modo del tutto nuovo e definitivo e che per questo sarà tutt'uno con la materia. E solamente quando si sarà stabilita una simile unità del creato, si compirà la promessa che Dio sarà tutto in tutti (1 Cor 15, 28)”.⁵¹

L'insegnamento del Magistero

Su questo argomento dei “cieli nuovi e terra nuova” il Concilio Vaticano II è intervenuto per la prima volta, pur non essendoci mai stato un pronunciamento del Magistero, in due vigorosi testi:

“La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate (cf Ap 3, 21), e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione (cf Ef 1,10; Col 1,20). ... Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cf 1 Cor 10,11). La rinnovazione del mondo è irrevocabilmente acquisita e in certo modo reale è anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità, anche se

imperfetta. Tuttavia, fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cf 2 Pt 3,13), la Chiesa peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo; essa vive tra le creature, le quali ancora gemono, sono nel travaglio del parto e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (cf Rm 8,19-22)" (LG 48).

"Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo in che modo sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo però dalla Rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini" (GS n. 39) .

La Chiesa dunque, mentre riafferma sulla base delle Scritture la sua fede nel rinnovamento del mondo che si è intrecciato con l'esistenza dell'uomo, *fa nello stesso tempo pubblica confessione di ignoranza delle circostanze in cui ciò avverrà. Questo divide radicalmente l'autentica escatologia cristiana dall'apocalittica visionaria* molto viva in tante sette similcristiane. E nemmeno la fede della Chiesa avanza ipotesi sulla fine del mondo come in genere le scienze fanno in base al principio dell'entropia generale dell'universo. La fede della Chiesa invece afferma che il creato tutto, opera dell'amore di Dio Creatore, verrà integrato nella gloria finale a cui tutti gli uomini sono destinati.

Oltre questo non è lecito andare. Il silenzio adorante è l'unica parola che ultimamente si può dire sul destino del mondo. Ma è consolante potersi abbandonare alle mani sicure di quel Padre che ha dato origine alla creazione finita per integrarla nel mistero del suo amore trinitario.

Per concludere

Tuttoquanto siamo andati dicendo significa che un'ascesi cristiana consiste nel guardare se stessi e il mondo nella luce della risurrezione del Signore, cioè alla luce del destino ultimo. E quando si guarda

tutto in questa maniera ci si sente avvolti da un pervasivo sentimento di gratitudine, poiché ci si accorge di aver ricevuto e di continuare a ricevere tutto dall'Amore di Dio. Allora sboccia dall'intimo il sentimento dell'adorazione, con cui nel silenzio si porge a Dio la vita ricevuta e arricchita con i gesti della propria libertà o deturpata con il proprio peccato, e ci si abbandona alla sua misericordia. E quando ci fermiamo in adorazione, in quel momento, già incomincia l'eternità.