

# STUDIO TEOLOGICO

ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO  
MAGGIORE

SIENA

## Corso di Escatologia



# **Anno accademico 2019-2020**

## CORSO DI ESCATOLOGIA

### **Introduzione: il concetto di escatologia**

#### **1. Il problema del futuro**

Il fascino del futuro - Lo choc del futuro - L'assenza del futuro  
Alla fine di un millennio e all'inizio di un nuovo millennio

#### **2. L'escatologia nella Rivelazione**

Concezione antica: la morte è la fine di tutto. Lo sheol  
Verso una nuova concezione. I tre salmi mistici  
La maturazione della fede nella risurrezione  
La dottrina dell'immortalità dell'anima: il Libro della Sapienza  
L'escatologia dei Sinottici  
L'escatologia in Paolo. Gli scritti giovannei e gli altri scritti neotestamentari

#### **3. Lo sviluppo dogmatico**

I simboli di fede e la patristica  
Dalla patristica al medioevo - La scolastica  
Il Magistero - La controversia sul purgatorio - Le dispute antropologiche  
La sintesi escatologica del Concilio Vaticano II

#### **4. La riflessione sistematica**

La risurrezione di Cristo fondamento dell'escatologia cristiana  
La parusia e i segni premonitori della fine.  
Morte - giudizio particolare - giudizio universale  
Le tre dimensioni ultraterrene: paradiso - purgatorio - inferno  
Sperare per tutti? Cieli nuovi e terra nuova: la nuova Gerusalemme

#### **5. L'escatologia cristiana oggi: alcune tematiche**

Escatologia finale e escatologia intermedia: lo stato intermedio  
Fine della storia o finalità della storia? Il nostro tempo nell'eternità  
Eutanasia e morte umana: antropologie a confronto

#### **6. Documenti del magistero e dottrinali**

**Congregazione Dottrina della Fede**, Alcune questioni concernenti l'escatologia (1979)  
**CTI**, Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia (1992)  
**GIOVANNI PAOLO II**, Catechismo della Chiesa Cattolica (1992)  
**Conferenza Episcopale Emilia-Romagna**, La Chiesa e l'aldilà (2000)  
**CTI**, La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo (2007)  
**BENEDETTO XVI**, Lettera Enciclica *Spe Salvi* sulla speranza cristiana (2007)  
**Congregazione Dottrina della Fede**, Istruzione *Ad resurgendum cum Christo* (2016)

## Introduzione: il concetto di escatologia

Il termine **escatologia** è la risultante di due parole greche congiunte insieme: *éschaton* (ultima realtà) e *lògos* (riflessione, discorso). Se il termine è recente, usato per la prima volta nel 1677 dal teologo luterano di Wittemberg **Abraham Calov** nel vol. XII del suo *Systema locorum theologicorum* che ha per titolo *Eschatologia sacra* dove si occupa della morte, della risurrezione, del giudizio e della consumazione del mondo, il contenuto che a esso si riferisce è antico quanto il cristianesimo. Il primo trattato sostanzialmente completo, intitolato *Prognosticon futuri saeculi*<sup>1</sup> e risalente all'epoca patristica (sec.VII) il cui autore fu **Giuliano di Toledo**, consta di tre libri, il primo dedicato alla morte, il secondo alla cosiddetta escatologia intermedia, il terzo alla escatologia finale<sup>2</sup>. Questo schema ebbe fortuna nei secoli successivi, quando il trattato sull'escatologia avrà una sua collocazione autonoma all'interno delle sintesi teologiche (in particolare nella Scolastica, con Pietro Lombardo e Ugo di S.Vittore, dove l'escatologia si colloca alla fine del trattato sui sacramenti, il frutto dei quali è la vita eterna). Eccezione a questo schema fu la *Summa Halensis*, opera di un gruppo di discepoli di Alessandro di Ales, i quali vedono l'escatologia collegata con la cristologia.

Inizialmente la denominazione comune più diffusa nella teologia per indicare la realtà oltre la morte fu **De novissimis**, in quanto traduzione latina dell'espressione greca *ta éschata* τα εσχάτα (plurale di *éschaton*) secondo la versione latina del Libro del Siracide 7,40: “*In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis*” (**BJ**: “*in tutte le tue opere ricordati della tua fine e non cadrà mai nel peccato*”; **versione interconfessionale**: “*in ogni cosa pensa al tuo ultimo destino, e non sceglierai il male*”).

Il passaggio dai *novissimi* all'*escatologia* non corrisponde soltanto ad un semplice cambiamento di nome; comporta un cambiamento fondamentale nei contenuti: mentre con il termine *novissimi* si pone l'accento sulle ultime realtà, sulle cose ultime e cioè morte, giudizio, inferno e paradiso, col rischio di una *cosificazione* di realtà metastoriche e alla riduzione della salvezza cristiana a ciò che deve ancora venire, il vocabolo *escatologia*, soprattutto nella sua dizione al singolare, *éschaton*, ne rappresenta meglio il contenuto teologico, anzi cristologico. **L'éschaton cristiano si identifica con Cristo stesso**: è intorno a Cristo che tutta l'escatologia trova il suo punto di appoggio e di riferimento. Il nucleo di tutto il messaggio neotestamentario risiede nel proclamare che Dio ha compiuto e rivelato in Cristo la sua parola ultima e definitiva, come parola di salvezza. La condizione paradossale del cristiano è questa: i tempi escatologici sono già incominciati con la risurrezione di Cristo, il taglio della storia non appartiene al futuro, ma al passato.

E' la tesi, questa, di **O. Cullmann** espressa in *Cristo e il tempo*<sup>3</sup>, giustamente fatta propria dal Concilio Vaticano II e dalla teologia contemporanea: Cristo è il centro della storia, il centro del tempo, con la sua venuta, la sua predicazione, le sue opere e i suoi segni proclama che il regno di Dio è già venuto, quantunque affermi ugualmente che questo regno deve ancora venire. L'attesa rimane, ma il centro della storia si è spostato nel passato, c'è posto ancora per la speranza, anche se questa è radicata saldamente nella fede.

La speranza cristiana non è la *pura attesa* (l'aspettare) di qualche cosa che è prevedibile dalla ragione umana (futurologia), ma il rapporto interpersonale tra il Dio che in Cristo ha compiuto e rivelato la grazia assoluta della sua promessa definitiva di salvezza, e

---

<sup>1</sup> GIULIANO di TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, L'Epos Società editrice, Palermo 2005

<sup>2</sup> POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Edizioni San Paolo, 1994, 21-22.

<sup>3</sup> CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 107.

l'uomo che si affida a questa parola ultima di Dio. Di conseguenza, il linguaggio dell'escatologia dovrà essere necessariamente il linguaggio della speranza, della fede che spera e della speranza che crede, e, in ultima istanza, dell'amore che crede e spera. All'interno della riflessione teologica e della vita ecclesiale suonano quanto mai pertinenti le parole di **J. Moltmann** riportate all'inizio della sua *Teologia della Speranza*: «Il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine, e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò anche rivoluzionamento e trasformazione del presente. L'elemento escatologico non è una delle componenti del cristianesimo, ma in senso assoluto il tramite della fede cristiana, è la nota su cui si accorda tutto il resto, è l'aurora dell'atteso nuovo giorno che colora ogni cosa con la sua luce. Infatti la fede cristiana vive della risurrezione del Cristo crocifisso e si protende verso le promesse del futuro universale di Cristo. L'escatologia è la sofferta passione suscitata dal Messia. Essa dunque non può essere solo una parte della dottrina cristiana; anzi tutta la predicazione e la Chiesa stessa nel suo insieme sono caratterizzate dal loro orientamento escatologico<sup>4</sup>».

Ha scritto in un suo libro **Gianni Colzani** riprendendo le tesi di Moltmann: «La teologia della speranza considera la rivelazione non come uno svelarsi e un mostrarsi di Dio, un divino dire su di sé, ma come la rivelazione di una promessa; abbandonata ogni concezione epifanica, Moltmann ha mostrato come ogni parola di rivelazione sia una parola di promessa. Con la promessa, Dio ci porta al di là di ogni nostra esperienza, si lascia dietro le cose vecchie e si spinge verso orizzonti mai visti prima. La promessa schiude la nostra vita al punto che la storia non è più il luogo di un continuo ritornare sulle stesse realtà, il luogo dove non capita nulla: nella nostra vita Dio si muove con noi verso qualcosa di nuovo e di grande. Le promesse non sono l'espressione di una verità, di una dottrina astratta; sono invece Dio stesso nel suo promettere, cioè nella potenza e nella fedeltà di quell'amore che ci accompagna. In quanto evento di salvezza, le promesse sono il fondamento di ogni teologia della speranza<sup>5</sup>».

Il linguaggio della speranza appartiene anche alle istanze del pensiero filosofico e, in particolare, della nostra epoca: già due secoli fa, **I. Kant** scoprì che l'interesse della filosofia ha il suo centro nella domanda su che cosa sia l'uomo<sup>6</sup>, e ne individuò tre aspetti fondamentali all'interno della stessa domanda: *che cosa posso conoscere? Che cosa debbo fare? Che cosa posso sperare?*. La speranza è così struttura costitutiva dell'esistenza umana. L'uomo vive in quanto aspira e spera dirà **E. Bloch** nel nostro tempo<sup>7</sup>, e prima di lui l'adolescente ebrea **Anna Frank** scriveva il 24 maggio 1944 sul suo famoso diario, dal suo nascondiglio: «...Amiamo ancora la vita; non abbiamo ancora dimenticato la voce della natura; abbiamo ancora speranza, contro tutto<sup>8</sup>».

“*Nella speranza siamo stati salvati*” (Rm 8,24): questa frase di Paolo esprime la situazione del cristiano, già salvato dalla morte e risurrezione di Cristo e che ha già ricevuto il dono dello Spirito come principio vitale e garanzia della risurrezione futura e ancora non giunto alla piena partecipazione nella gloria di Cristo. Frattanto il cristiano vive l'esperienza presente dell'adozione filiale, provocata dallo Spirito: l'esperienza, tradotta in speranza, vive e coglie anticipatamente la pienezza della salvezza futura.

L'escatologia è attesa e compimento, attesa di un compimento e compimento di un'attesa, un cammino verso la meta. Escatologia è tensione, è dinamismo, è speranza;

---

<sup>4</sup> MOLTSMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1964, 10.

<sup>5</sup> COLZANI G., *La vita eterna*, Mondadori, Milano 2001, 34-35.

<sup>6</sup> KANT I., *Critica della ragion pura*, vol.II, Laterza, Bari 1977, 612s.

<sup>7</sup> Cfr. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 192.

<sup>8</sup> Citato da J. TAMAYO-ACOSTA, *L'escatologia cristiana*, Borla, Roma 1996, 25.

l'escatologia, secondo una felice definizione di **K. Rahner**, è lo sguardo che l'essere umano, nella sua decisione spirituale di fede e di libertà, rivolge in avanti, verso la sua futura perfezione<sup>9</sup>. L'escatologia tratta allora, più specificatamente, del futuro dell'uomo. Non un qualsiasi futuro, bensì il *futuro assoluto*, *lo stato ultimo* dell'uomo (l'eschaton). L'escatologia è la *riflessione credente sul futuro della promessa atteso dalla speranza cristiana*. Tale riflessione è ineludibile per il cristiano non solo in base alla sua credenza nelle scritture, ma anche in ragione della sua costituzione ontologica, che lo proietta costantemente verso i limiti del suo presente. Un uomo ancorato al presente, legato al motto epicureo del *carpe diem*, è un irresponsabile; un uomo volto al passato si trasforma, come la moglie di Lot, in statua (Gen 19,26), si cosifica e spersonalizza. L'indole personale e responsabile dell'uomo può essere mantenuta solo nell'apertura al futuro. La domanda circa il futuro si fa quindi pressante per l'essere umano, se vuole dare un senso alla sua esistenza attuale. Senza un certo sapere circa il futuro, il presente manca di significato. Di conseguenza il sapere escatologico interessa l'uomo non già per appagare la sua curiosità su ciò che suole chiamarsi *l'aldilà*, bensì per interpretare il suo *al di qua*.

C'è nel libro dell'Apocalisse un'espressione riferita al Cristo che ricorre più volte (1,8; 4,8; 21,6; 22,13) e che testimonia in maniera inequivocabile il centro e il fine dell'escatologia e di tutta la Rivelazione cristiana: *“Io sono il Primo e l'Ultimo e il Vivente: io ero morto ma ora sono vivo per sempre e ho potere sopra la morte e sopra gli inferi”* (Ap 1,17-18). Proprio l'Apocalisse riesce, più di ogni altro testo biblico, a coniugare, quasi come «una specie di grande rappresentazione teatrale<sup>10</sup>» il significato profondo della rivelazione, della speranza escatologica, della teologia della storia. Scrive a tal riguardo **Bruno Forte** nel suo commento al testo giovanneo: «L'Apocalisse è vista come un modello ispirato di teologia della storia, che concentra la sua attenzione sul mistero pasquale di Cristo e rilegge nella sua luce la storia prima di Lui e quella dopo di Lui, dalla protologia all'*éschaton*... Si scopre così nel libro del Veggente di Patmos una teologia della speranza sotto forma di teologia della storia e se ne coglie il messaggio di promessa e di liberazione anche per le situazioni attuali di sofferenza, di sfruttamento e di dipendenza<sup>11</sup>».

Il libro dell'Apocalisse è la consolazione donata alla Chiesa perseguitata di ogni tempo dal Dio di misericordia, dal Dio fedele alle sue promesse: la visione di Giovanni e il messaggio che egli deve comunicare ai suoi fratelli nella tribolazione si riassumono in un unico volto, in un'unica parola: Gesù il Figlio *“colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue”* (Ap 5,9). I nomi con cui Giovanni lo designa, ce lo mostrano presente in mezzo a noi nella pienezza del suo mistero di morte-risurrezione-glorificazione: Egli è il Testimone fedele (Ap 1,5; 3,14; 19,11), colui che ci ha tanto amati da dare la sua vita per noi, in una fedeltà che l'odio non ha potuto infrangere, né la morte spezzare. Egli è il Primogenito dei morti (1,5), il Vivente (1,18), l'Agnello pasquale (5,6.12; 6,1.16; 7,9.10.11.15.17), il Primo e l'Ultimo (1,17; 2,8; 22,13); Egli è il Signore dei re della terra (1,5; 6,15; 17,2.18; 18,3.9; 21,24), colui che, sconfitta la morte, ascende alla destra del Padre nella gloria.

Questi attributi, che abbracciano cielo e terra, fanno del passato, del presente e del futuro un'unica realtà, custodita nelle mani di un Dio onnipotente e misericordioso. Se la sua onnipotenza ci sovrasta, la sua misericordia ci fa vivere. Il libro della storia rimane per noi

<sup>9</sup> RAHNER K., *Nuovi saggi*, vol. V, Edizioni Paoline, Roma 1975.

<sup>10</sup> DIANICH S., *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Piemme 1998, 17.

<sup>11</sup> FORTE B., *Apocalisse*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, 26.

sigillato, se non vi è chi per noi lo legga e ce ne sveli il mistero: l'Agnello immolato apre uno dopo l'altro sei sigilli (Ap 6,1-7,17); poi, prima dell'apertura del settimo (Ap 8,1), c'è un intermezzo, in cui ci è dato di contemplare la perenne liturgia del cielo: appare sulla scena della Gerusalemme celeste il popolo di Dio formato dalle generazioni passate, l'*antico Israele* e si profila poi, in prospettiva, il *nuovo Israele*, la moltitudine immensa dei salvati sui quali viene impresso il sigillo del Dio Vivente (Ap 7,2-4). Ecco allora che l'Apocalisse si presenta come il libro della speranza collettiva, il tempo della tribolazione è passaggio che prepara l'avvento della gloria: esso durerà finché tutti i segnati avranno lavato le loro vesti nel sangue dell'Agnello (Ap 7,14)<sup>12</sup>.

L'icona del Cristo dell'Apocalisse, come ad esempio è rappresentata nel maestoso *Portico della Gloria* della Cattedrale di *Santiago de Compostela*, è il segno della fedeltà creativa di Dio alle sue promesse, in Lui la lunga attesa dei secoli si è compiuta, la salvezza è stata donata, le porte del cielo si sono riaperte, la riconciliazione tra Dio e l'uomo è stata segnata con il sigillo di un amore indefettibile. Tuttavia, ogni uomo che nasce deve ancora liberamente accogliere il dono di grazia per entrare nell'economia della salvezza. Tra il *già* della salvezza offerta e il *non ancora* della pienezza di beatitudine, l'uomo vive una nuova, più acuta e definitiva attesa, quella della venuta di Cristo nella gloria. L'Apocalisse ci educa a mantenere viva la speranza e ardente il desiderio, in modo da essere in questo mondo autentici pellegrini con il cuore proteso verso la meta, all'incontro svelato con il Signore. Dobbiamo continuamente chiederci se davvero il cuore della comunità ecclesiale è proteso a questa *venuta di Cristo*, se è realmente in ascolto per comprendere sempre di più, attraverso le trame complicate della storia, il senso definitivo degli avvenimenti, che tante volte sembrano assurdi, paradossali e sconcertanti.

Il *Portico della Gloria* è uno dei capolavori dell'arte mondiale e non solo il vertice architettonico-simbolico della scultura medievale del secolo XII. Il triplice portale strombato ha i suoi precedenti più illustri nel portico di Vézelay (1120 ca.), Dijon, Autun, Paray-le-Monial, nelle grandi cattedrali come Chartres, come anche il richiamo allo stile bizantineggiante che ricorda Venezia, Palermo e Cefalù. Tuttavia l'opera del **Maestro Matèo**<sup>13</sup> è un *unicum* di grande e suggestivo impatto: la facciata presenta una struttura architettonica a tre piani sovrapposti, in cui si impiegarono per la prima volta in Spagna volte a doppia crociera. Il piano inferiore o cripta, popolarmente noto come *cattedrale vecchia*, fu dedicato all'apostolo san Giacomo il Minore e oltre alla necessità strutturale di sostegno ben delineate da un grande pilastro centrale che sostiene gli archi e i costoloni delle volte del deambulatorio, rappresenta simbolicamente il mondo terreno, decorato con una profusione di fogliame e il mondo delle passioni umane, un mondo che ha bisogno della luce degli astri del firmamento, il sole e la luna, recati dagli angeli scolpiti nella chiave delle volte centrali. Il secondo piano, quello principale, è il portico vero e proprio, entrata occidentale della chiesa è composto da un portico a tre archi, con statue-colonne e rilievi in granito e marmo, originariamente policromi. Sopra le volte con nervatura di questa seconda struttura si eleva la tribuna, che da su un ampio corridoio che percorre tutto il perimetro della cattedrale in altezza, incluse le estremità del transetto e il deambulatorio: si completa così la struttura architettonica dell'edificio articolata su tre piani e integrata da tre spazi sovrapposti, cripta-portico-tribuna.

---

<sup>12</sup> Cfr. FORTE B., o.c., 34.

<sup>13</sup> Questo il nome del giovane architetto a cui nel 1168 il re Ferdinando II di León affidò la costruzione del *Portico de la Gloria*, completato nel 1188 come attesta una iscrizione sotto l'architrave del portale centrale.

Il *Portico de la Gloria* è una sorta di canto del cigno della scultura medievale occidentale del XII secolo, segna il vertice di un'epoca ma anche il passaggio di fase che comincia a delinarsi nell'Europa cristiana: le nuove cattedrali del XIII secolo tenderanno a smaterializzare i loro muri, preferendo le vetrate alla pietra. Qui è soprattutto il richiamo teologico ad imporsi in tutta la sua forza. Siamo di fronte ad una *Summa* di alta spiritualità e catechesi alla cui base sta il testo dell'Apocalisse di Giovanni, guida teologica eloquente per comprendere il valore e il livello simbolico del *Portico de la Gloria* della cattedrale compostellana, come immagine della Gerusalemme celeste, alla quale accorrono in pellegrinaggio tutti i popoli del mondo per venerare le reliquie dell'apostolo e pellegrino e cantare le meraviglie del Signore nel suo tempio. Il tempio apostolico è il simbolo della "nuova Gerusalemme che scende dal cielo come una sposa adorna, pronta all'incontro col suo sposo" (Ap. 21,2). Si tratta, quindi, di una rappresentazione della città celeste, la *civitas Dei* di agostiniana memoria, prendendo per questo simboli provenienti oltre che dal testo giovanneo, dal IV Libro di Esdra, e dagli elementi apocalittici contenuti nei profeti Isaia, Ezechiele e Daniele.

L'arco centrale, il più maestoso, è presieduto dal *Cristo glorioso in trono*, secondo la visione che ebbe nell'isola di Patmos, l'apostolo Giovanni, fratello di Giacomo. La visione è culminata nel grande libro dell'Apocalisse, il libro che chiude la rivelazione biblica e interpreta la storia dell'umanità *sub specie aeternitatis*. Il testo giovanneo più di ogni altro affascinò la cristianità latina avanti e dopo l'anno mille: tale interesse fu inoltre alimentato grazie alla diffusione in Occidente, tra il X e il XII secolo, dei codici miniati del *Commentario all'Apocalisse* del **Beato di Liébana**, figura chiave nella promozione del culto verso Santiago. Beato combatté l'eresia adozionista<sup>14</sup> del vescovo di Toledo, Elipando, da lui apostrofato, senza tanti giri di parole, come *testicolo dell'Anticristo*. Con lui si schierò il grande Alcuino, precettore di Carlo Magno. I suoi *Commentari* furono miniati nei monasteri di Navarra, della Castiglia e del Leon, e, per la loro forza visionaria, divennero un best-seller dei cosiddetti secoli bui, copiati e ricopiati decine di volte<sup>15</sup>. In essi, l'arte mozarabica nata dall'incontro nella penisola iberica della tradizione cristiana e di quella musulmana, trova la sua massima espressione. Fu l'autore più letto, spesso l'unico, nei monasteri europei medievali dal IX all'XI secolo.

Nel timpano dell'arco centrale incontriamo riassunte diverse pagine dell'Apocalisse. Presiede la scena una immagine maestosa e ieratica di Cristo Salvatore, indubbiamente ispirata nella descrizione che del *Figlio dell'uomo* fa l'apostolo Giovanni<sup>16</sup>. In accordo con questo testo, lo troviamo cosciente della sua dignità e del suo potere: nelle sue mani e nei suoi piedi mostra le cicatrici delle piaghe, come agnello immolato, attraverso la sua immolazione ottiene il trionfo. Le sue vesti vogliono dimostrare la realizzazione del suo sacerdozio. Completando l'idea dell'agnello immolato, ben descritto nella stessa Apocalisse<sup>17</sup>, Matèo ci presenta otto bellissimi angeli con gli strumenti della passione: la colonna, la Croce, la corona di spine, i quattro chiodi e la lancia; una pergamena e una brocca, alludendo sicuramente alla

---

<sup>14</sup> Adozionismo, eresia sorta nel II e III secolo in Oriente secondo la quale Gesù era un semplice essere umano elevato (adottato) da Dio alla dignità divina nel momento del battesimo (Teodoto di Bisanzio; Paolo di Samosata e il discepolo Ario); in Occidente l'adozionismo spagnolo insegnava una doppia adozione di Cristo, una divina e una umana. Contro Elipando, il Beato di Liébana ci ha lasciato un'opera *L'apologetico* del 786: essa sarà poi ratificata dal Concilio di Narbona nel 788, dal concilio di Ratisbona nel 792, e infine nel 794, dal concilio di Francoforte, indetto da Carlo Magno, al quale partecipano 400 vescovi di Francia, Germania e Italia.

<sup>15</sup> Ad uno di questi codici, quello di Saint Sever (sec. XI), si ispirò Picasso per il celebre dipinto *Guernica* (1937)

<sup>16</sup> Cfr. Ap 1,1-18

<sup>17</sup> Cfr. Ap 5,14s

sentenza e a Pilato che si lava le mani; e per ultimo una canna, una spugna e una pergamena nella quale probabilmente stava la scritta INRI. L'umanizzazione della figura di Cristo nel timpano è in sintonia con la nuova sensibilità sviluppata in Occidente nel corso del XII secolo: attraverso la rappresentazione sofferente e umana di Gesù il fedele si sente da lui attratto; non più la distante e severa immagine del Cristo giudice, caratteristica dell'iconografia tradizionale del romanico, soprattutto avanti l'anno mille, ma un Cristo compassionevole e buono, che mostra sereno la sua vittoria sul male e sulla morte.

La figura del Cristo in maestà, giudice dell'ultimo giorno, trionfa come Salvatore e Redentore, a torso nudo ma con i segni della passione ben in vista è circondata dai quattro evangelisti, ognuno rappresentato con i propri simboli Matteo sopra il banco di riscossione dei tributi; sotto Marco sopra il leone alato; a sinistra Giovanni sopra l'aquila e sotto Luca sopra il toro. Alla destra del trono di Dio, tra Luca e Giovanni, sgorga il fiume dell'acqua della vita che va a fecondare la nuova Gerusalemme<sup>18</sup>. Presso il trono, due angeli con gli incensieri che da ambo i lati rendono omaggio al Signore sovrano<sup>19</sup>. Nell'archivolto sono rappresentati i ventiquattro anziani nell'atto di accordare i propri strumenti musicali per la solenne liturgia celeste<sup>20</sup>: essi rappresentano nella visione apocalittica le 24 classi di cantori e sacerdoti dell'antico tempio di Gerusalemme, sono seduti in una specie di divano dialogando tra di loro e vestendo tuniche bianche e sopra le loro teste portano una corona d'oro. Nelle loro mani sostengono gli strumenti musicali: 14 chitarre, 4 salteri, 2 arpe.

La lettura e la contemplazione del *Portico* va necessariamente estesa ai due archi: in quello di sinistra è rappresentato l'Antico Testamento e soprattutto l'attesa messianica, in quello di destra il Giudizio finale o escatologico. La ricca composizione figurativa dei due archi viene sostenuta da statue-colonna, montate su un gruppo di colonne in granito a fusto liscio, alternate ad altre istoriate, in marmo ed elicoidali: il tutto in perfetta simmetria spaziale e tematica con la colonna dell'arco centrale dove sul lato sinistro è presente la scena del sacrificio di Isacco messa in relazione col sacrificio di Cristo; al lato destro invece si trova la scena della risurrezione dei morti, in relazione con il giudizio finale dell'arco destro. Le statue-colonna di sinistra rappresentano Mosè, Isaia, Daniele e Geremia recanti cartigli con i versetti biblici (cancellati con l'andar del tempo) che annunciano la venuta del Messia; le statue-colonne di destra rappresentano invece gli apostoli di Cristo e della Chiesa Pietro, Paolo, Giacomo e Giovanni nell'atto di conversare. Il doppio sistema portante è retto da un basamento di animali fantastici, forse simbolo dei peccati e dei vizi, schiacciati dal potere spirituale che il portico esprime con forza e vitalità.

Sicuramente questo tema è ripreso nella scena dell'arco centrale, alla cui base si può leggere l'episodio di Daniele nella fossa dei leoni<sup>21</sup>, episodio interpretato fin dall'antichità in chiave cristologia: Matèo scolpisce la figura maschile con barba e capigliatura abbondanti nel momento in cui sta aprendo con le mani le fauci di due leoni. Sul lato opposto di questa immagine si trova la figura di un fedele che prega inginocchiato, rivolto verso l'altare, con la mano destra sul petto, ad esprimere la sincerità della sua fede: è il *santo dos croques* (il santo delle capocciate, perché i pellegrini son soliti poggiarvi la loro testa, quasi a trarne sapienza e ispirazione), presunto autoritratto, secondo una tradizione, dell'autore del portico stesso, il Maestro Matèo.

---

<sup>18</sup> Cfr. Ap 22, 1s

<sup>19</sup> Cfr. Ap 8,3-4

<sup>20</sup> Cfr. Ap 4

<sup>21</sup> Cfr. Dan 7-12

La *colonna centrale* di marmo, incastonata tra cinque colonne con i fusti ricavati da un unico blocco di granito, chiamata *l'albero di Jesse* raffigura la storia genealogica di Cristo: da Jesse, padre del re David, che dorme placidamente nel suo letto, nasce un frondoso albero dai cui rami hanno origine i re di Giudea e i profeti che annunciano la venuta del Messia. Nella parte più alta del fusto le profetesse Anna ed Elisabetta si chinano di fronte a Maria, abbigliata con una fine tunica e un velo cinto da un diadema, che con viso sereno atteggia le mani in un gesto di umiltà, evocando il momento dell'Annunciazione. La Vergine è l'unico personaggio del fusto a non soffrire la pressione dei rami dell'albero, simboleggiando così che fu concepita senza peccato originale. Il capitello di questa colonna presenta invece la genealogia divina di Cristo: la Santissima Trinità nella sua versione di *paternitas*, cioè Dio Padre che sostiene in grembo il Figlio, nella posa premonitrice della crocifissione, e sopra lo Spirito Santo in forma di colomba.

Questa colonna è sormontata dalla statua dell'apostolo Giacomo colma di espressione e serena bellezza in viso, nell'atto benevolo di accogliere i pellegrini e soprattutto nel suo ruolo di intercessore dei fedeli presso il Salvatore, che presiede il timpano della gloria. È l'immagine più celebrata di san Giacomo, colonna della chiesa in una sorta di rappresentazione allegorica della mediazione della Chiesa stessa, posta tra Dio e gli uomini. Viene in mente il passo del *Codex calixtinus* nel sermone attribuito a papa Leone: «*Sei soddisfatta, Spagna, di possedere moltissimi beni, ma sei ancora più felice per la presenza di san Giacomo... Un tempo sei stata celebre per le dicerie dovute alla vana congettura sulle colonne d'Ercole, ma adesso sei più felice, sorretta dall'incrollabile colonna che è san Giacomo. Quelle colonne ti avvicinarono al diavolo con la loro pericolosa superstizione, questa colonna, invece, ti ha legato al tuo Creatore grazie alla sua devota intercessione. Quelle colonne lapidee accrescevano la tua mancanza di fede, mentre questa colonna spirituale ti ha procurato la grazia della salvezza*<sup>22</sup>». L'apostolo appare maestoso, seduto su un seggio che poggia su dei leoni, vestito con la tunica e il mantello, a piedi nudi, coronato da un nimbo di rame dorato, appoggia la mano sinistra su un bastone a forma di *tau* e sulla destra ha un rotolo di pergamena, dove è scritto *Misit me Dominus*, mi ha mandato il Signore.

Solennemente collocato *in cathedra* l'apostolo occupa il posto riservato di solito, nei portali romanici, al Cristo Salvatore o alla Vergine Maria. L'immagine dell'Apostolo è come *trasfigurata*, curata nella proporzione delle forme e della quiete spirituale che sprigiona da tutto il suo essere ha nella serenità e al contempo nella solennità del volto il suo elemento spirituale più alto. Anche la sua collocazione architettonica è sorprendente: sopra il capitello della Trinità, che riepiloga la generazione eterna di Cristo come figlio di Dio e il capitello delle tentazioni di Cristo che fa da preambolo al timpano della Gloria. È evidente il significato simbolico: l'uomo, pur portando in sé l'immagine della Trinità<sup>23</sup> è sottoposto continuamente alle prove e tentazioni della vita, prima di arrivare alla gloria del paradiso, in questo aiutato dall'intercessione fraterna dell'apostolo, amico del Signore. Il cammino dell'uomo raggiunge il suo fine di partecipazione alla vita divina, nonostante le difficoltà e il combattimento contro le forze del male.

---

<sup>22</sup> CENTRO ITALIANO DI STUDI COMPOSTELLANI, *Il Codice Callistino. Prima edizione italiana integrale*, CISC-Edizioni Compostellane, Perugia-Pomigliano d'Arco 2008, pag. 198

<sup>23</sup> Cfr. Gen 1,26

## 1. Il problema del futuro

Scienza del futuro assoluto e definitivo, l'escatologia non può non prendere atto che la nostra epoca appare chiaramente segnata da un'accentuata sensibilità verso il futuro. Per la verità, la tensione al futuro è dimensione costitutiva dell'uomo, qualità iscritta nelle intimità più profonde del suo essere. L'uomo è essere del futuro, *homo viator* (G. Marcel). Per lui pensare è sperare, volere è progettare (E. Bloch), esistere è desiderare.

Tuttavia questa caratteristica è esplosa in dimensioni e intensità nuove da quando l'uomo è riuscito a impostare e vivere in modo disincantato il suo rapporto col mondo, la storia, il futuro. C'è un momento nella storia passata, difficilmente databile, in cui l'uomo ha preso coscienza di avere in mano le *leve dell'evoluzione* (Teilhard de Chardin), di essere l'artefice del suo futuro. Si tratta di un vero e proprio salto qualitativo nel corso dell'avventura umana sulla terra, di un cambiamento radicale: è *la svolta da un mondo divinizzato a un mondo umanizzato*<sup>24</sup>. Da allora il futuro non è più accettato umilmente e passivamente dal destino o dalle mani di Dio, ma è calcolato, progettato, realizzato dalla mente e dalle mani dello stesso uomo.

La teologia del mondo e della secolarizzazione, nel recente passato, ha messo giustamente in luce che la svolta in questione non è sorta originariamente *contro*, bensì *grazie* al cristianesimo e alla sua dottrina della creazione (Cfr. GS 36). Questa presa di coscienza ha generato nell'uomo contemporaneo nuove responsabilità. L'uomo è diventato, nell'epoca della civilizzazione scientifico-tecnica, il produttore del suo proprio futuro. Nel corso degli ultimi decenni, l'*homo faber*, l'uomo della scienza e della tecnica, ha subito notevoli vicissitudini e cambiamenti, ma questa coscienza non sembra venir meno se non forse e soltanto sotto certi aspetti e in certe frange ai nostri giorni, contrassegnati dal ripiegamento sul presente e dall'oblio del futuro. La tensione verso il futuro rimane un tratto comune sopra il variare delle stagioni e degli stati d'animo, che si succedono e si accavallano: sia che lo esalti o lo deprima, lo entusiasmi o lo atterrisca, l'uomo continua a rispecchiarsi e autocomprendersi nel futuro.

Nei riguardi del futuro, possiamo così distinguere tre atteggiamenti all'interno della storia bruciata di questi ultimi decenni: tre atteggiamenti che si sono susseguiti come fenomeni emergenti nel variare delle stagioni, ma che possono anche convivere insieme nell'attuale società complessa e all'interno delle stesse singole persone. Possiamo denominarli così: il *fascino del futuro*, lo *choc del futuro*, la *crisi del futuro*. In relazione a essi, cambia naturalmente anche il modo di annunciare agli uomini i contenuti della speranza cristiana. Li passiamo brevemente in rassegna.

### Il fascino del futuro

Il primo atteggiamento ha avuto il suo momento di massimo fulgore negli *anni '60*. Sono gli anni della speranza e del rinnovamento: gli anni in cui utopia (nel suo significato positivo), futuro, ideologia, liberazione diventano parole-chiave della cultura e dell'immaginario collettivo. «Il grido verso la libertà attraversa oggi il mondo intero», scriveva allora **J. Moltmann**; e **P. Eyt**: «La parola *liberazione* è il simbolo incontestato dei bisogni, della aspirazioni e dei desideri che sembra esprimere l'uomo tutto intero nella sua sete vitale e il suo progetto razionale d'essere finalmente se stesso». Anche **E. Mounier** aveva letto e

---

<sup>24</sup> METZ J.B., *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 54.

interpretato la storia (in particolare la storia contemporanea) come un movimento verso la progressiva liberazione dell'uomo.

La filosofia della speranza, specialmente nella versione di **E. Bloch**<sup>25</sup>, il filosofo della speranza per eccellenza, incanalava intanto le aspirazioni comuni e catalizzava l'attenzione comune, in particolare l'attenzione del mondo cristiano, per natura sua aperto e sensibile ai richiami della speranza. Nella riflessione di Bloch, la speranza è assunta come principio fondamentale (il *principio-speranza*) della realtà, in particolare della realtà umana, concepita come «non-ancora», possibilità, apertura, tensione: esistenza in cerca della sua essenza. Degno di nota nei decenni passati è il rapido diffondersi di una scienza fiorita negli *anni '40*, che il suo sistematizzatore, **Ossip K. Flechteim**, denominò *futurologia* per distinguerla dallo studio dalla filosofia della storia intesi in senso tradizionale. Incaricata di prevedere e di programmare il futuro (anche relativamente lontano), la futurologia è diventata il simbolo dell'uomo contemporaneo, prima con i suoi sogni e le sue ambizioni, poi con le sue delusioni e le sue sconfitte.

Parlare di *segno dei tempi* per quanto concerne l'attenzione al futuro è, così, perfettamente legittimo. Interpellata da questo segno dei tempi, la comunità cristiana ha reagito positivamente, ripercorrendo le pagine della rivelazione per mettersi in sintonia con le aspirazioni dell'uomo contemporaneo e dare, così, una risposta alle sue richieste e alle sue esigenze. Non c'è da meravigliarsi che sia avvenuto così; ci sarebbe piuttosto da meravigliarsi se fosse avvenuto il contrario. «*È dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo*» (GS 4). Non sempre, purtroppo, la teologia dei segni dei tempi, sinteticamente disegnata nei nn. 4 e 11 della *Gaudium et spes*, ha trovato la stessa accoglienza all'interno della comunità cristiana. La riscoperta dell'escatologia, alla quale abbiamo assistito negli ultimi decenni, e la sua sistemazione al centro della riflessione teologica appartengono ai grandi meriti della teologia attuale. In questo senso grande merito è rappresentato dalla *Teologia della speranza* di **J. Moltmann**<sup>26</sup>.

Ricollocando l'escatologia al centro dei suoi interessi, la teologia contemporanea ha colmato un vuoto secolare riallacciandosi alla grande tradizione della Chiesa protrattasi fino al cuore del medioevo. Per **Y. M. Congar**<sup>27</sup>, l'affievolirsi del senso escatologico ha costituito il difetto più decisivo della teologia nata dalla scolastica; così, egli afferma, il cattolicesimo perse quel valore capitale per una religione che viene dal proporre agli uomini una speranza collettiva, dal farli comunicare in una sola grande speranza. La riflessione sulla speranza condotta dalla teologia passata ha certamente le sue benemerite, ma si è troppo espressa in categorie spiritualistiche e individualistiche per riuscire a interpretare le onnicomprensive ricchezze della promessa biblica. Col sorgere delle grandi ideologie storiche dell'Europa moderna, la speranza laica sostituiva la speranza cristiana, dando origine a quello che Moltmann chiamerà il *grande scisma* dell'epoca moderna: **un Dio senza futuro ha generato un futuro senza Dio**.

In dialogo aperto col mondo contemporaneo, la teologia cattolica degli ultimi decenni (ricordiamo i nomi di P. Teilhard de Chardin, M.D. Chenu, J. Maritain, G. Thils, Y.M. Congar, J. Daniélou, H. De Lubac, K. Rahner, J.B. Metz, H.U. von Balthasar) ha faticosamente ricercato il superamento del deprecato dissidio. Al centro di essa, il **Concilio Vaticano II** suggellava con la sua autorità le posizioni ormai acquisite e apriva nuove strade

---

<sup>25</sup> BLOCH E., *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971.

<sup>26</sup> MOLTSMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970.

<sup>27</sup> Cf. CONGAR J.M., *Le mystère de la mort et sa celebration*, Paris 1961, 312s.

per ulteriori riflessioni. In questo campo si registrano le affermazioni forse più coraggiose dei documenti conciliari, in particolare della *Gaudium et spes*.

Se di sfida si vuol parlare, dobbiamo dire che la sfida è stata accettata: il futuro, la speranza, l'utopia, la liberazione sono un luogo privilegiato del confronto della fede con la cultura contemporanea. Insieme all'ortoprassi e all'ermeneutica, l'escatologia è una nuova dimensione della teologia. Escatologia e ortoprassi stanno fra loro come causa ed effetto, perché i tempi escatologici sono già cominciati e nella storia si iscrive già il tempo del Regno. Le cosiddette teologie della prassi (in particolare la teologia della speranza, la teologia politica e la teologia della liberazione) sono una conferma di questa connessione: teologie fortemente escatologiche sono anche teologie fortemente aperte ai valori della prassi.

Almeno un richiamo alla **teologia della speranza**: il libro omonimo di J. Moltmann appartiene ai classici cristiani del nostro tempo. La fusione fra l'elemento escatologico e l'impegno ortopratico è particolarmente efficace: la teologia politica si muoverà anch'essa in questa direzione. Per Moltmann, la Bibbia è il libro della promessa, la speranza è atteggiamento qualificante del cristiano e della comunità cristiana. Una promessa *sui generis*, inesauribile, onnicomprensiva che troverà la sua piena realizzazione soltanto nel giorno del compimento finale. Collocata, così, nell'anima del cristiano, la promessa diventa forza contestatrice del presente e anticipatrice del futuro. Escatologia e ortoprassi, speranza e azione camminano di pari passo. Forza contestatrice, la speranza è anche energia creativa, impegno di anticipazione del futuro. Per la speranza messianica il futuro, il regno o la città di Dio non stanno già compiuti nel futuro, di maniera che non si avrebbe da fare altro che attendere questo futuro e rapportarci a esso nelle proprie concettualizzazioni. Noi non siamo solo interpreti del futuro ma già dei collaboratori del futuro, la cui forza nella speranza come pure nel compimento è Dio.

Ciò significa che la speranza cristiana è una speranza combattiva nella storia. Se si spera per amore di Cristo nel futuro di Dio e della definitiva liberazione del mondo, non si può attendere passivamente questo futuro e, come gli apocalittici, ritirarsi dal mondo, ma piuttosto si deve cercarlo, sospirarlo e renderlo operante già quaggiù nell'attivo rinnovamento della vita e delle sue condizioni, insomma per quanto è possibile lo si deve già realizzare su questa terra.

## Lo choc del futuro

Ma l'ottimismo della speranza non ha avuto lunga durata. Nella progettazione dell'uomo contemporaneo, qualcosa non ha funzionato: una linea paranoica sembra ancora una volta aver attraversato il cammino programmato dell'umanità. Il *boom* economico cessava, il progresso quantitativo batteva il passo, il futuro fino allora sognato cominciava a colorarsi di tinte fosche e ad atterrire: iniziava il tempo dei ripiegamenti, delle prostrazioni, delle delusioni, mentre il mondo occidentale prendeva sempre di più coscienza delle sue responsabilità nei riguardi del sottosviluppo e della fame crescenti nei paesi del terzo mondo. Intanto, in non pochi paesi, la violenza prendeva sbocchi fino allora assolutamente imprevedibili.

Il cambiamento di clima e di prospettive trovava immediata risonanza nell'animo del primo teologo della speranza, il cui libro *Il Dio crocifisso* si apre con questa confessione: «La teologia della croce [...] mi tornò alla memoria negli anni sessanta, quando i moti di speranza incontravano oppositori e resistenze estremamente forti, quando molte persone si lasciavano

prendere dalla sfiducia ed erano portate ad accettare con rassegnazione il normale svolgersi degli avvenimenti o a rifuggire, abbandonando il campo, nell'emigrazione interiore»<sup>28</sup>.

La teologia della speranza si apre, così, alla *theologia crucis*, rilanciata ora da teologi come Moltmann e von Balthasar, sulla linea di Lutero, S. Kierkegaard, K. Barth, P. Tillich, D. Bonhoeffer. Anche la *Gaudium et spes* aveva attraversato nella sua storia interna, durante gli anni del Concilio Vaticano II, una simile vicenda: tacciata di eccessivo ottimismo, la costituzione pastorale aveva subito non lievi ritocchi e rimaneggiamenti prima della sua elaborazione finale.

La futurologia aveva avuto certamente i suoi successi. Ma le grandi sfide che O.K. Flechteim aveva indicato e fissato alla nuova scienza (eliminazione della guerra, soppressione della fame e della miseria, superamento dello sfruttamento e dell'oppressione, fine del depredamento della natura, demolizione del senso di vuoto e dell'alienazione) sembravano (e sembrano ancora) mete che, invece di essere raggiunte, si allontanano sempre di più nel tempo. Al **Club di Roma** va riconosciuto il merito di aver intuito chiaramente fin dal 1968 i pericoli che incombevano sull'umanità giunta a un punto cruciale della sua evoluzione storica. Il suo rapporto su *I limiti dello sviluppo*, apparso in pubblico nel 1972, anche se non mancarono le voci di dissenso, fu generalmente accolto come un grido di allarme e un monito a cambiare rotta.

Al futuro si guarda ormai con inquietudine e paura. Si tratta di una paura che ha cambiato di segno: non è più una paura cosmologica, come si era manifestata nel passato, ma una *paura antropologica*. L'uomo moderno ha soprattutto paura di se stesso. Torna di moda la ballata dell'*apprendista stregone*<sup>29</sup>, secondo la felice espressione di **M. Oraison**, la cui avventura sembra ripetersi nell'uomo di oggi che si vede sfuggire di mano le micidiali armi della scienza e della tecnica, da lui pensate al servizio della sua libertà e considerate il vanto di questi ultimi secoli. Lo *choc del futuro* è il titolo di un libro<sup>30</sup> di uno dei più famosi futurologi, l'americano **Alvin Toffler**, ed è anche il nome di una malattia nuova, dal decorso incontrollabile, che potrebbe condurre verso una forma di pazzia collettiva o addirittura al collasso dell'intera umanità. *Il fascino del futuro cedeva il passo allo choc del futuro*. Sembrava avverarsi quanto **O. Spengler** aveva previsto in un suo libro in parte profetico: «L'uomo faustiano è divenuto schiavo della sua creazione<sup>31</sup>».

Si moltiplicano i gridi di allarme, solo poche *chances* sono concesse alla speranza. Lucida la diagnosi del filosofo esistenzialista **Nicola Abbagnano** nel volume *L'uomo progetto 2000*: «La nuova apocalisse, che poi è la sola che oggi temono gli uomini, è un evento tutto terreno. In pratica, essa si prospetta come la distruzione dell'umanità da parte degli stessi uomini, i quali hanno strappato alla natura delle forze terribili che rischiano ormai di sfuggire al loro controllo. Sono infatti proprio queste forze, che per tanto tempo hanno alimentato e giustificato il mito del progresso, che minacciano di ritorcersi su chi improvvidamente le ha scatenate, illudendosi che non potessero essere apportatrici che di bene. La nuova apocalisse incombe sull'uomo con i bagliori d'inferno della scienza assolutizzata<sup>32</sup>». Se questa è la prospettiva dell'umanità che si accinge a entrare nel terzo millennio dell'era cristiana, è necessario organizzarci e lottare per non rischiare la più assurda delle catastrofi: la fine del

<sup>28</sup> MOLTSMANN J., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1978, 8.

<sup>29</sup> ORAISON M., *L'apprendista stregone*, Cittadella, Assisi 1977, 25.

<sup>30</sup> TOFFLER A., *Lo choc del futuro*, Rizzoli, Milano 1972.

<sup>31</sup> SPENGLER O., *Il tramonto dell'occidente*, Longanesi, Milano 1973, 1393.

<sup>32</sup> ABBAGNANO N., *L'uomo progetto 2000*, Dino editore, Roma 1980, 104.

mondo provocata dall'errore di un computer. *Apocalypse now*: il grido di allarme e di paura ha avuto momenti di estrema tensione.

Ma evidentemente, se siamo arrivati a questo, significa che qualcosa non ha funzionato nei complessi meccanismi della nostra società. La soluzione per Abbagnano è una *nuova terza via*, che comincia là dove l'uomo ritrova se stesso, la propria misura, il senso del proprio esistere al mondo. Perché tra l'ottocento e il novecento, l'uomo ha sognato di potersi mettere al posto di Dio, ma ha pagato e sta pagando a caro prezzo tale illusione. Ora, per salvarsi, non ha altra alternativa che quella di rientrare in se stesso, di accontentarsi di essere soltanto un uomo. È soprattutto la *minaccia nucleare* a tenere desta la preoccupazione degli spiriti più avvertiti e sensibili, dal momento che gli arsenali contengono armi in grado di distruggere circa 200 miliardi di esseri umani. Ma l'olocausto nucleare non è l'unico pericolo che incombe sulla nostra umanità.

Per **K. Lorenz**, che aveva denunciato nel passato gli otto pericoli che minacciano oggi l'umanità (la sovrappopolazione, la devastazione dello spazio vitale, la competizione fra gli uomini, l'estinguersi dei sentimenti, il deterioramento del patrimonio genetico, la tradizione demolita, l'indottrinamento, le armi nucleari), l'uomo contemporaneo è minato da una nuova e terribile malattia: il declino delle sue qualità più specificamente umane. Scrive nel suo libro *Il declino dell'uomo*: «In questo momento le prospettive dell'umanità sono straordinariamente cupe. E molto probabile che essa stia per commettere, con le armi nucleari che possiede, un suicidio rapido ma tutt'altro che indolore. Ma anche se questo non dovesse succedere, essa è minacciata da una morte lenta a causa dell'inquinamento e di altre forme di distruzione dell'ambiente nel quale e del quale vive. Ammettiamo però che essa riesca a invertire tempestivamente la rotta cieca e incredibilmente stolta che sta seguendo: essa è minacciata tuttavia dal declino graduale di tutte le qualità e le doti che fanno dell'uomo un essere umano<sup>33</sup>».

Anche **Giovanni Paolo II** ha descritto e denunciato più volte la paura dell'uomo contemporaneo. Secondo il papa, l'uomo contemporaneo «teme che i suoi prodotti possano essere rivolti in modo radicale contro lui stesso; teme che possano diventare mezzi e strumenti di una inimmaginabile autodistruzione, di fronte alla quale tutti i cataclismi e le catastrofi della storia, che noi conosciamo, sembrano impallidire<sup>34</sup>». Nel discorso tenuto ai partecipanti al *V Simposio del Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa* il 3 ottobre 1982, il pontefice polacco che aveva conosciuto gli orrori della guerra e dei totalitarismi ideologici ha sinteticamente rievocato le sequenze drammatiche della storia contemporanea partita da uno stato di ebbrezza e di esaltazione e pervenuta ormai alle soglie del nichilismo: «Dove sono oggi i solenni proclami di uno scientismo che prometteva di dischiudere all'uomo spazi infiniti di progresso e di benessere? Dove sono le speranze che l'uomo, proclamata la morte di Dio, si sarebbe finalmente collocato al posto di Dio nel mondo e nella storia, avviando un'era nuova in cui avrebbe vinto da solo tutti i propri mali? Le tragiche vicende che hanno insanguinato il suolo d'Europa in spaventosi conflitti fratricidi; l'ascesa di regimi autoritari e totalitari, che hanno negato e negano la libertà e i diritti fondamentali dell'uomo; i dubbi e le riserve che pesano su un progresso che, mentre manipola i beni dell'universo per accrescere le opulenze e il benessere, non solo intacca l'habitat dell'uomo, ma costruisce anche tremendi ordigni di distruzione; l'epilogo fatale delle correnti filosofico-culturali e dei movimenti di liberazione chiusi alla trascendenza; tutto questo ha finito per disincantare l'uomo europeo, spingendolo

---

<sup>33</sup> LORENZ K., *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1984, 7.

<sup>34</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Redemptor hominis* 15

verso lo scetticismo, il relativismo, se non ancora facendolo piombare nel nichilismo, nel non significato, nell'angoscia esistenziale<sup>35</sup>».

Sono parole che non solo descrivono lucidamente la crisi attuale, ma ne svelano anche le cause profonde. La crisi parte da lontano: è una crisi epocale preannunciata, pur da punti di vista diversi, da spiriti preveggenti come O. Spengler, P. Huizinga, R. Guardini, per non parlare di F. Nietzsche; una crisi che pervade e coinvolge tutti gli aspetti della cultura e della società attuali, a cominciare dalle ideologie che avevano guidato il cammino della storia nei secoli precedenti.

## L'assenza del futuro

In particolare, la crisi delle ideologie classiche porta con sé la crisi dell'idea illuministica del progresso, della Grande Promessa (Fromm), delle «*magnifiche sorti e progressive*», su cui aveva già irriso **G. Leopardi** ne *La ginestra*. Ormai non si crede più al progresso ineluttabile della storia. La scienza e la tecnica hanno realizzato conquiste enormi e insperate, ma i contraccolpi negativi di esse, i costi enormi naturali e umani, sono diventati evidenti e appaiono sempre più pesanti e insostenibili. La tentazione più forte non è certamente oggi quella dell'orgoglio e della presunzione, ma piuttosto quella dello scoraggiamento e della prostrazione.

La *crisi della ragione*, di cui si è parlato molto nel corso degli ultimi anni, nasce da questo clima di stanchezza e di sfiducia ed evolve nel convincimento della funzione repressiva della ragione. Prima era stata la ragione a sospettare di tutto; ora, con un significativo procedimento a boomerang, la strategia del sospetto si ritorce contro la ragione stessa e, per questo, si va alla ricerca di forme alternative. Al pensiero forte (che è il pensiero metafisico-teologico e logico-scientifico) si preferisce il *pensiero debole*, mutevole, provvisorio, in qualche modo persino contraddittorio; alla cultura del mosaico si sostituisce quella del tassello; alle grandi narrazioni subentrano le frasi disarticolate e frammentarie.

Per **J.F. Lyotard**, il mondo post-moderno è caratterizzato dalla fine dei grandi racconti, delle meganarrazioni<sup>36</sup>. Il nostro è tempo di eclettismo, di sincretismo, di nomadismo. Le grandi sintesi, le *summae*, i sistemi completi e rifiniti appartengono ormai al passato. Noi siamo gli uomini della ricerca, non del possesso; della strada, non della meta. La crisi della ragione ha il suo punto di forza nella *cultura radicale*, che, nel clima fiacco del consumismo, sostituisce le ideologie del passato, bruciandone inesorabilmente le residue velleità. L'uomo radicale è l'uomo-individuo che si riconosce nei desideri, negli istinti, nei bisogni, così come si manifestano nell'esperienza immediata e soggettiva. La ricerca del piacere attraverso la soddisfazione dei bisogni diventa ormai la norma ultima dell'agire aldilà di ogni ascesi, di ogni differimento, di ogni disciplina.

Anche se altre spinte si fanno innegabilmente sentire all'interno della nostra società, questa appare la cultura egemone del nostro tempo, una cultura in cui convergono suggestioni libertarie, edonistiche e narcisistiche. Simbolo dell'uomo che vive al suo interno è il *rizoma*, un paradosso botanico, una pianta senza radici e senza fusto, a indicare il rifiuto di ogni fondazione tradizionale e di ogni direzione verticale, l'assenza simultanea di storia e di progetto.

Si parla di liberazione, ma il programma di liberazione radicale è senza punti di riferimento, alla deriva: si tratta di liberazione o di un ulteriore asservimento? Dal narcisismo

---

<sup>35</sup> Cfr. La TRACCIA, a. III, p.1131.

<sup>36</sup> LEOTARD J.F., *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

al *nichilismo* il passo è stato rapido e breve. Così il nichilismo, come prevedeva il papa, appare l'esito finale del più significativo filone culturale del nostro tempo. Il nichilismo del senso, dei valori, della vita: la morte dell'uomo, più che un'ideologia, è una realtà: il terrorismo appare in questo senso come la forma estrema della crisi della ragione. Nel crollo dei principi, si rifiutano le certezze, i progetti storici, i futuri nuovi e ci si accontenta del presente, del quotidiano, dell'effimero, dell'immediato. «*Nessun futuro*» si trovava scritto qualche tempo fa sulle maglie dei giovani. La terra è senza orizzonti, il cielo senza i bagliori dell'aurora, la coscienza *dell'epoca nuova* è venuta meno.

Due secoli fa **Nietzsche** aveva lucidamente previsto l'esito del lungo itinerario che da lui prendeva l'avvio: «Descrivo quel che verrà: l'avvento del nichilismo. Il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto; si avverte sempre di più il vuoto e la povertà dei valori; il movimento è inarrestabile. Quello che racconto è la storia dei due prossimi secoli<sup>37</sup>». Come ha insegnato **M. Heidegger**, l'annuncio nietzscheano della morte di Dio non riguarda il Dio della teologia, ma piuttosto il Dio come esperienza dei valori dell'occidente, della trascendenza di questi valori: la morte di Dio sta a significare la *morte di una civiltà*, esattamente della civiltà borghese. Ed è in questo contesto, non privo certamente di elementi positivi, che viene a inserirsi oggi il messaggio della speranza cristiana: per sottolineare il limite invalicabile dell'uomo incapace di salvarsi da solo, ma che può essere ugualmente strappato alla sua disperazione. Per dare valore alla sua libertà, senza cadere nei lacci insidiosi del libertarismo; per schiudere dinanzi a lui, nonostante debolezze e insuccessi, un futuro definitivo di speranza e di salvezza e un futuro storico degno di essere vissuto.

Nel passaggio dalla fiducia alla paura, dalla paura all'avvilimento, non viene meno il compito della speranza, anche se l'angolatura è chiaramente diversa. Nel primo caso, la speranza appariva quasi come una continuazione della sensibilità dell'uomo contemporaneo, nel secondo come un antidoto alla sua paura, nel terzo come un trapianto su un organismo ormai devitalizzato e rassegnato. I tre stati d'animo che sono stati rievocati (e che per buona parte convivono insieme all'interno della società) sono, così, da considerarsi un'invocazione, accorata e struggente nelle sue diverse manifestazioni, alla speranza e a un futuro ultimo e totalizzante. Anche se in maniera diversa, la speranza continua a essere un segno dei tempi caratteristico dell'ultimo secolo che precede la fine del secondo millennio. Ma è proprio la fine del secondo millennio che risveglia un altro genere di attesa e di futuro.

## Alla fine di un millennio e all'inizio di un nuovo millennio

L'imminente scadenza del secondo millennio dell'era cristiana non solo provoca severi esami di coscienza della collettività umana e cristiana in particolare, ma, anche in concomitanza del crescente influsso delle sette, potrebbe pure conciliare pensieri di catastrofe e di fine. Di fatto, i richiami a questa prossima e significativa svolta della storia umana si moltiplicano, pur con diverse accentuazioni, nella pubblicistica contemporanea. Ricordare tutte le pubblicazioni sull'argomento è pressoché impossibile. Anche se le motivazioni sono diverse, il fatto in se stesso fa pensare e richiama la nostra attenzione. Scriveva alcuni anni fa ne *Il Medioevo prossimo venturo* il futurologo **R. Vacca**: «Mentre scrivo mancano trent'anni al compimento del secondo millennio della nostra era e, per ragioni diverse da quelle di mille anni fa, molti si attendono a breve scadenza una tragica catastrofe totale. I profeti di oggi non

---

<sup>37</sup> NIETZSCHE F., *Opere*, Adelphi, Milano, VIII/2, 2651.

dicono che dobbiamo temere angeli, draghi, abissi, ma che dobbiamo temere l'olocausto nucleare, la sovrappopolazione, l'inquinamento e il disastro ecologico<sup>38</sup>».

Nicola Abbagnano continua con accenti più «laici» e tecnici: «L'apocalisse è oggi di moda. L'annuncio di una più o meno prossima, ma inevitabile fine del mondo, risuona da più parti nella nostra cultura perché viene giustificato con motivazioni diverse. La prima e più ovvia motivazione è l'indebolimento di quei valori morali e religiosi che nonostante tutti i tradimenti e le oscillazioni sono riusciti ad imporre al genere umano la disciplina che lo ha salvato dalla distruzione. La seconda è il perdurare e il rinnovarsi di crisi economiche sempre più gravi, anche nei paesi più fortunati, e l'incapacità di provvedere al dilagare della fame nel mondo. La terza è la crescita, che sembra irresistibile, di armamenti sempre più potenti sui quali il controllo può venir meno non solo per una precisa volontà di guerra, ma anche per un errore o un caso<sup>39</sup>».

Altra cosa, però, è il richiamo alle nostre responsabilità, altra cosa la *psicosi* della fine dettata dalla paura della scadenza del secondo millennio. La cosa sarebbe tanto di più eclatante dal momento che non sembra proprio che una psicosi del genere ci fosse nemmeno alla fine del primo millennio. Studiosi come M. Bloch, H. Focillon, E. Pognon, O. Duby hanno potuto dimostrare l'infondatezza di questa tradizione, pur così dura a morire. Essa, a loro giudizio, è nata dal disprezzo che l'umanesimo nutrì verso i secoli «barbari» e oscuri del medioevo e trovò nell'illuminismo l'opportuna ed entusiastica antenna ripetitiva che, amplificandola, l'ha trasmessa fino a noi. Sarebbe veramente paradossale che l'uomo scientifico dei nostri giorni rimanesse vittima di una tradizione che, alla resa dei conti, non c'è mai stata.

È così che in questo momento si diffondono a macchia d'olio movimenti escatologici che annunciano la fine come imminente. I Testimoni di Geova non sono i soli: alcuni movimenti orientali, certi pentecostali, certi evangelici, la chiesa universale di Dio, perfino un certo filone di cattolici normalmente assestati su presunte profezie mariane, le sette millenariste sembrano fare a gara nel predire una imminente e terribile catastrofe finale.

In questo clima, riemergono e incontrano fortuna antiche profezie come quelle di **Malachia** e di **Nostradamus**. Le edizioni si vanno moltiplicando. Al primo, un monaco irlandese del XII secolo, fu attribuita una profezia sulla successione dei papi fino al giudizio universale. Da Celestino III, eletto nel 1143, erano previsti centoundici papi, ognuno dei quali veniva abbastanza misteriosamente designato con un motto latino: il centodicesimo sarebbe stato l'ultimo papa. In base a questo testo - che dovrebbe essere del XVI e non del XII secolo - per rimanere limitati agli ultimi pontefici, a Pio XII era attribuito il motto «*Pastor angelicus*», a Giovanni XXIII quello di «*Pastor et nauta*», a Paolo VI quello di «*Flos florum*», a Giovanni Paolo I quello di «*De medio lunae*», a Giovanni Paolo II quello di «*De labore solis*». E siamo al terzultimo della lista: rimangono ancora «*De gloria olivae*» e «*Petrus romanus*» che sarebbe l'ultimo papa. In tutto non si dovrebbe andare molto oltre il duemila: ma la profezia manca di un qualsiasi fondamento critico<sup>40</sup>.

Ancora più campate in aria sono le cosiddette profezie di Nostradamus, un astrologo del XVI secolo, compagno di Rabelais, che, in antico francese, redasse due volumi di *Centurie* (in tutto 4722 versi), in cui si prediceva il tempo futuro fino alla catastrofe finale. Ecco la sintesi fatta dal saggista e filosofo surrealista francese **Sarane Alexandrian** in *Storia della*

---

<sup>38</sup> VACCA R., *Il Medioevo prossimo venturo*, Mondadori, Milano 1978, 8.

<sup>39</sup> ABBAGNANO N., articolo da *Il Giornale* del 16.12.1981.

<sup>40</sup> Infatti oggi siamo nel 2019 e ai due Pontefici venuti dopo Giovanni Paolo II e cioè Benedetto XVI e Francesco (ambedue attualmente viventi) non si addicono i due motti della cosiddetta profezia di Malachia!!!!

*Filosofia occulta*: «In un migliaio di quartine, Nostradamus ha predetto gli eventi che dovrebbero verificarsi fino all'anno 3797. Per renderle inintelligibili ai profani, ha formulato i suoi oracoli imitando la costruzione della sintassi latina, ricorrendo a inversioni, antitesi, anagrammi, a giochi di parole, a metafore, a parole celtiche, romanze, spagnole, latine, greche, ebraiche. Nostradamus ci avverte esplicitamente che la sua opera non è affatto anfibologica, che non si presta cioè a una doppia interpretazione, ma ha un unico, preciso significato, accuratamente occultato. Il fatto che se ne diano tante, diverse interpretazioni dimostra che i suoi commentatori si ingannano: in caso contrario dovrebbero trovarsi unanimemente d'accordo sulla stessa, con qualche lieve divergenza di sfumatura. Quest'opera che egli diceva nata *per divina e soprannaturale ispirazione*, questi versi sibillini che egli definiva *le mie riflessioni notturne e profetiche*, ispirate da un istinto naturale unito a un'autentica esaltazione poetica, piuttosto che dettate dalle leggi della poesia, sono testimonianza di un sistema cronologico e cosmografico così sapientemente strutturato che i suoi calcoli tengono conto dei pianeti Nettuno e Urano, in un'epoca in cui non erano ancora scoperti. Un'autentica folla di glossatori ha cercato di svelare gli enigmi delle *Centurie* che offrono una base ideale per ogni forma di digressione paranoico-critica. Ognuno le interpretò secondo i suoi pregiudizi o le strumentalizzò in base ai propri interessi<sup>41</sup>».

---

<sup>41</sup> ALEXANDRIAN S., *Storia della filosofia occulta*, Mondadori, Milano 1984, 259s.

## 2. L'escatologia nella Rivelazione

### A. L'ANTICO TESTAMENTO

#### Concezione antica: la morte è la fine di tutto - Lo Sheol

L'uomo ebraico vedeva la morte a partire dalla vita, e non viceversa: un senso profondo della vita in tutte le sue dimensioni pervade la Bibbia. **Dio stesso è il Vivente** per eccellenza (Dt 5,26; Ger 10,10), e la sorgente della vita (Sal 36,10; Ger 2,13): perciò la vita è un bene prezioso, e sta in parallelo con la benedizione, al contrario della morte che sta in parallelo con la maledizione. **La vita consiste e si ha nello stare in rapporto con Dio**, tanto che il salmista può confessare: *“la tua grazia vale più della vita”* ( Sal 63,4).

La morte si inquadra in questa concezione della vita. Se, da un punto di vista teorico (o della riflessione) l'A.T. tende a demitizzare la morte, apprezzata quasi come un beneficio, quando giunge alla fine dei giorni, per chi è vecchio e sazio di anni (Gen 25,8; 35,29), da un punto di vista pratico (o dell'esperienza) la morte è però sentita come **forza nemica**, come **maledizione**, come fatto contro natura: questo è maggiormente sentito nel caso della morte prematura o improvvisa; la morte appare l'esatto opposto della vita proprio nel suo aspetto più profondo e decisivo, quello del rapporto con Dio: come la vita è rapporto con Dio, così la morte è risultato del peccato come distruzione di questo rapporto. Si spiega così perché il contatto col defunto, anche amato, rende impuri: il cadavere appartiene ormai ad un altro mondo, estraneo da Dio, il Vivente (Is 38,10.11.18-19); il rito funebre avrà perciò il significato di separazione dal morto.

Possiamo perciò parlare di **ambivalenza o tensione** tra *naturalità* e *non naturalità* della morte nell'A.T. o, per esprimerci nel linguaggio del teologo **E. Jungel**, possiamo concludere che la morte è non tanto una necessità, ma una possibilità, quando viene vissuta alla fine di una vita lunga e giunge attesa (in questo caso viene vista sotto la piena sovranità di Dio), mentre è non tanto una possibilità, ma una necessità, quando giunge prematura e improvvisa (in questo caso è vista come maledizione). La vita è dono di Dio, impartita dalla comunicazione del *ruah*, cioè lo spirito vivificante che Jahveh ha infuso nella creatura perchè questa sia un essere vivente (Gen 2,7). Quando Dio ritira il suo *ruah* la carne ritorna polvere (Gb 34,14-15; Qo 12,7; Sal 104,29).

Secondo l'antica concezione biblica **tutto l'uomo muore**, e non solo una parte di esso (Gb 34,14-15; Qo 12,7). Mentre però il cadavere è posto nel sepolcro, concepito come luogo di abitazione, il defunto va nello **Sheol**, o regno dei morti, che Israele, come molti altri popoli antichi (cfr. l'*Ade* greco o l'*Arallu* assiro-babilonese), immagina come un buco, un pozzo, una fossa, dove regna il silenzio e una oscurità profonda. La forma di esistenza che il defunto conduce nello Sheol è quella dei *rephaim* (forse dal verbo *rafah*: essere debole): esistenza misera, larvale, di ombra, nella quale i defunti non hanno conoscenza e rapporto né col mondo dei vivi né con Dio (Qo 9, 3.10; Gb 7,9-10; 10,21). Lo Sheol è il luogo senza ritorno, la condizione dei morti è irreversibile: sono quindi nell'oblio totale, nella totale mancanza di rapporti, e non hanno una esistenza vera. I morti, in effetti, sopravvivono; la morte significa la perdita della vita, ma **non necessariamente la cessazione di ogni forma di esistenza**, dato che la vita è più dell'esistenza; lo Sheol appare, in generale, come residenza indiscriminata di tutti i morti. Le concezioni della dimora dei morti nel sepolcro e dello Sheol sono poste l'una accanto all'altra, senza preoccupazioni di legare o di spiegare: ci troviamo perciò di fronte ad un'altra tensione.

Un dato è certo: nel periodo originario della fede di Israele non esiste il culto dei morti (molto diffuso nei popoli vicini: cfr. gli egiziani): questo senza dubbio sta in rapporto con la fede nel solo Jahweh. In tutto ciò vi è una smentita storica, per quanto riguarda la fede biblica, dell'idea espressa soprattutto da **Feuerbach, Marx e Freud**, che la fede in Dio sia debitrice alla morte e al problema dell'al di là: il cammino biblico è esattamente l'inverso: non è dalla morte che si arriva a Dio, ma dalla fede in Dio che si arriva all'al di là.

## Verso una nuova concezione: l'attesa di una manifestazione divina

Elenchiamo sommariamente i fattori che contribuirono al formarsi della nuova concezione:

### *Crisi dell'idea di retribuzione*

Fin dall'inizio è presente nell'A.T. l'idea della giusta retribuzione (terrena) da parte di Jahweh, che premia o punisce a seconda delle azioni che gli uomini compiono; inizialmente l'idea della responsabilità-retribuzione viene espressa prevalentemente in chiave collettiva, ma a poco a poco si fa strada l'idea della retribuzione individuale (cfr. soprattutto Ger 31,29-30; Ez 14,12-23; 18; 33,10-20): ognuno verrà punito o premiato a seconda delle proprie azioni, e non di quelle compiute dai padri.

Questo principio ideale si rivelò però falso, nonostante gli sforzi compiuti dalla sapienza tradizionale per dimostrare che al colpevole corrispondeva sempre il castigo e al giusto il premio. Testimoni di questa crisi sono **Giobbe** e **Qoèlet**: il primo, rifiutando l'idea tradizionale di retribuzione (sostenuta invece dagli amici di Giobbe), trova l'unica risposta nel mistero dell'agire di Dio, che non può essere giudicato da nessuno; il secondo, che sembra a tratti negare qualsiasi vita di oltretomba e a tratti professare la concezione tradizionale dello Sheol, propone alla fine una moderazione rassegnata (vivere il meglio possibile giorno per giorno), in uno sfondo di fiducia in Dio, che rimane.

I due testi non danno perciò alcuna *soluzione* al problema della retribuzione che sbocchi in una vita ultraterrena; il loro contributo per il futuro sviluppo è la sottolineatura della realtà di Dio, della sua sovranità (Gb 19,22-25) e del suo imperscrutabile disegno (Gb 28,23; 36,22; Qo 12,1-14).

### *Le promesse divine*

Il secondo grande filone che prepara lo sviluppo futuro, soprattutto in quanto dà le categorie fondamentali rappresentative della stessa escatologia generale neotestamentaria, è quello delle promesse divine: già nelle tradizioni pre-profetiche troviamo un'escatologia embrionale nel tema della *promessa*, legato a quello dell'*alleanza* (escatologia in senso improprio, in quanto non implica ancora una dimensione metastorica). Si succedono, in tre diverse fasi, la promessa ad Abramo, a Mosè e a Davide. Sotto lo sguardo di Dio, la storia d'Israele è un'idea in marcia. Non *c'è una fine*, ma *c'è una finalit *: in questo senso si pu  parlare di *escatologia embrionale*: l'* schaton*   come sospeso all'orizzonte.

  solo coi **profeti** per , che si afferma nella rappresentazione decisamente finalistica e non ciclica del tempo e della storia, l'elemento dell'intervento definitivo e irrevocabile di Dio nella storia, novit  assoluta che comporter  una discontinuit  con la storia precedente, la quale perci  deve finire. Ci sono dei testi profetici, che analizzeremo pi  avanti, come per esempio Is 26,19, il quarto *Canto del Servo sofferente* di Isaia 53, il testo dei cieli nuovi e della terra

nuova di Is 65,17-18 nei quali la prospettiva e la tensione della promessa fanno intravedere un compimento oltre la storia, in un futuro che va oltre le vicende d'Israele.

Diverse sono le rappresentazioni concettuali e immaginative che assume questa escatologia profetica:

Il **giorno di Jahweh**: sarà un giorno di salvezza per Israele e di castigo per le nazioni (cfr. Am 5,18-20); giorno di fuoco e devastazione (cfr. Sof 114-15; Gl 2,1-11; Ez 7); giorno di spavento, sterminio e purificazione (cfr. Is 37). Le immagini cosmiche che vengono spesso usate non devono far dimenticare che l'essenziale per i profeti è proclamare il dominio di Dio sulla storia e la sua manifestazione imminente che esige la conversione per la salvezza (e per appartenere al resto dei giusti).

Il **regno di Jahweh**: si realizzerà non solo su Israele, ma su tutte le nazioni (cfr. Is 2 e 7; Mi 4); si tratta di *universalismo religioso* per cui l'alleanza sinaitica diventa solo una fase del piano divino; i profeti aggiungono all'universalità del progetto divino fin dalle origini (che già era stata presentata dalla tradizione sacerdotale nel racconto delle due alleanze originarie con Abramo e Noè) la promessa di una nuova e definitiva alleanza.

La **liberazione dal peccato**: sono i temi della fedeltà e conoscenza di Jahweh per chi pratica la sua legge (cfr. Os 2; Is 2; Mi 4) della legge scritta nei cuori (cfr. Ger 31), dell'effusione dello Spirito (cfr. Ez 37). In tutti questi testi si tratta di una salvezza di *ordine spirituale*, che tocca il fondo del problema dell'uomo, realizzando il suo rapporto con Dio e vincendo la sua impotenza di fronte al male. Eliminato il peccato, Dio potrà donare agli amici quella felicità per la quale li ha creati.

Le **immagini paradisiache**: affiora la stessa idea di liberazione dal peccato e di salvezza nella descrizione della pace uomo-natura (cfr. Is 11), nell'identificazione di Gerusalemme come luogo divino o luogo paradisiaco (cfr. Is 2; Mic 4; Ez 40), nella descrizione della sbalorditiva fecondità della terra santa (cfr. Ger 31; Is 41): così le origini e la fine della storia, che parimenti sfuggono alla possibilità di una distruzione, vengono evocate dagli stessi simboli: ciò sottolinea l'unità del disegno divino nonostante il peccato.

Il **messia**: è solo un elemento particolare in questo quadro e quindi sarebbe falso ridurre l'escatologia profetica al tema del messianismo; in realtà l'artefice della salvezza è nella maggioranza dei casi Dio stesso, senza intermediari umani, e solo una minoranza di testi parla di un mediatore di salvezza (sotto diverse immagini: regale, profetica, sacerdotale (in particolare il sacrificio del Servo di Jahweh in Is 53, 10-12).

Nel **periodo persiano** inizia il declino della profezia e il passaggio all'apocalittica (anche per la delusione di Israele dopo l'esilio, rispetto alle promesse profetiche sul ritorno alla terra promessa): l'escatologia subisce pian piano una profonda modifica nella quale l'*éschaton* si situa decisamente al di là della storia che esso viene a chiudere. Si arriva così nell'età ellenistica all'ultima tappa delle idee escatologiche veterotestamentarie legate alle promesse divine: **la promessa si compirà in una dimensione metastorica**. L'attesa escatologica (oltre la fedeltà alla Legge) diventa così la nota dominante della spiritualità giudaica: si tende ad organizzare gli elementi della escatologia profetica, ma senza tensioni tra universalismo e nazionalismo.

### *L'idea della risurrezione del popolo*

La terza causa dello sviluppo successivo dell'escatologia è l'idea della risurrezione del popolo, presente in diversi testi dell'Antico Testamento, alcuni prima dell'esilio babilonese, altri ad esso posteriore. Sono presenti anche **narrazioni di risurrezioni** operate in nome di Jahweh (Elia ed Eliseo) o di preservazioni dalla morte da parte dello stesso Jahweh (cfr. i rapimenti al cielo di Enoch ed Elia): ma ciò rimane qualcosa di completamente singolare, che nessuno attendeva per sé.

È più importante allora il tema della **risurrezione del popolo**, nel senso di una ripresa intrastorica della vita del popolo, operata dal solo Jahweh (Os 6; Ez 37; Is 25-26). Anche se la prospettiva dominante è quella intrastorica, gli autori tendono a vedervi un dinamismo verso la risurrezione escatologica: in ogni caso è un tema preparatorio alla concezione metastorica individuale.

**Os 6, 1-3** contiene parole di pentimento e speranza del popolo soggiogato da una potenza straniera. E' stato Jahweh a consegnare Israele agli Assiri (v.1); ma lui stesso “*farà vivere*” e “*solleverà*” il suo popolo (v. 2). Entrambi i versi a malapena possono essere compresi senza il concetto di *risurrezione*; l'ipotesi che li interpreta in un senso debole (cura, sollievo delle infermità) non sembra solida. Dunque, è chiaro che non si parla di una risurrezione degli individui, ma del popolo in quanto tale. E' il regno del nord quello che esprime la sua fiducia nella prossimità dell'ora della sua liberazione. E' importante notare il fatto che uno scrittore del secolo VIII conosce la nozione di risurrezione, nonostante che la applichi a una realtà politica e non escatologica; Jahweh ha il potere di far tornare in vita un organismo morto.

Il noto oracolo di **Ez 37, 1-14** descrive con impressionante realismo il rivivere dell'immenso ossario che simbolizza tutto ciò che resta di Israele. La speranza di far vivere le ossa è appena possibile dato che sono «*completamente inaridite*» (vv. 2.4); da tempo la vita si è allontanata da esse. Il profeta, senza dubbio, non osa limitare la onnipotenza di Jahweh (“*potranno rivivere queste ossa?... Signore Dio tu lo sai*”: v. 3); solo Dio sa se in verità i resti miserabili sono suscettibili di rianimazione, dato che solo lui è il datore della vita. La cauta risposta del veggente insinua che nella sua epoca l'idea della risurrezione dei morti era vista con scetticismo. Ma il miracolo si compie, in un doppio tempo, che evoca la duplice operazione della creazione dell'uomo (Gen 2, 7); in questo modo le ossa “*rivissero*” e “*si alzarono in piedi*” (v. 10). Fin qui la visione. I vv. 11-14 la interpretano come una **parabola** della restaurazione di Israele. Ma la frontiera fra la realtà e l'immagine è molto più sfumata per un israelita che per noi. L'uditorio del profeta capì che questi parlava della fine dell'esilio, ma le ardite metafore delle ossa che si uniscono e si alzano in piedi e delle tombe che si aprono per lasciar uscire i loro occupanti hanno certamente prodotto un forte impatto nella sua immaginazione.

Il Dio creatore è capace di ricreare; il Signore della vita può riscattare dalla morte. Di fatto la tradizione giudaica ha messo in stretta relazione Ezechiele con la resurrezione escatologica. Inoltre è questo stesso profeta colui che richiama con gli accenti più incisivi (cfr. Ez 18) la dimensione personale, singolare della relazione Dio-uomo, aprendo una breccia nell'ideologia collettivista fino ad allora prevalente. Alla luce del c. 18 la parabola che commentiamo può aver suscitato nei suoi lettori l'idea di un superamento della morte fisica, non solo per la comunità, ma perfino per i suoi membri. In **Is 26,19**, testo interpolato probabilmente verso il secolo IV, si trova un riferimento intorno al quale si dividono le opinioni dei critici: “*Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri. Si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere (= dello sheol); La terra darà*

*alla luce le ombre* (= i morti). L'opinione generale degli esegeti vede qui un primo annuncio formale di una resurrezione degli individui, benché non manchino coloro che interpretano l'oracolo nella linea di Os 6,1-3 ed Ez 37, 1-14, vale a dire, come profezia della restaurazione nazionale.

A margine di questa discussione è interessante constatare di nuovo la presenza dei due verbi (rivivere; alzarsi) che abbiamo letto in Os 6, 2 ed Ez 37, 10. Unita ad essi, la grandiosa immagine della terra quale matrice gravida dei *refaim*, che si apre per restituirli alla luce, conferisce all'idea della risurrezione una accentuata impronta fisica, quasi biologica. Così, quindi, e sebbene non si possa escludere la possibilità che il testo si riferisca alla ricostruzione del popolo, ***il dinamismo delle immagini orienta il pensiero verso una concezione realistica della resurrezione***. E certo che l'autore esprime più un desiderio che una certezza; ma tale desiderio suppone già un avanzamento rispetto alla reticente posizione di Ez 18, 3.

La stessa intensità è possibile ritrovarla negli altri due testi di **Is 52,13 e 53,10-11**: il quarto canto del servo sofferente di Jahweh annuncia che la morte per *martirio* sarà seguita da una riabilitazione: tema questo che troverà ampio sviluppo in Dn 12 e 2Mac 7 e 12, testi capitali che rappresentano insieme al libro della Sapienza il vertice dell'escatologia dell'Antico Testamento.

Prima di analizzare quelli che sono gli ultimi scritti veterotestamentari di Daniele, secondo Libro dei Maccabei (intorno al II sec. a.C.) e Sapienza (I sec. a.C.), è opportuno soffermarci su ***tre salmi*** detti *mistici* o *sapienziali*, cioè il Salmo 16; 49; 73; che la liturgia della Settimana santa applica direttamente a Cristo per la loro valenza in riferimento al tema della retribuzione, della sorte ultraterrena e della signoria di Dio sulla morte.

### *I tre salmi mistici*

Il **Salmo 16** è un canto di fedeltà a Jahweh e fiducia in lui, che contrasta con l'atteggiamento di coloro che hanno ceduto di fronte alla suggestione del culto idolatrico (vv.1-4). Il salmista descrive ciò che Dio significa per lui con immagini prese dalla tradizione liturgico-giuridica di Israele. Jahweh è la "*mia parte di eredità*" e "*il mio calice*" (v. 5; condividere il calice con qualcuno è partecipare della sua stessa sorte). Questa intimità con Dio fa dire al salmista "*per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi, è magnifica la mia eredità*" (v. 6) e, per lui, è l'appoggio più sicuro (v. 8). L'ultima strofa del salmo contiene espressioni sul cui significato discutono i commentatori. L'esperienza della presenza di Dio fa nascere nel fedele sentimenti di allegria e di tranquilla serenità per l'avvenire (v. 9). Un avvenire su cui incombe la morte: rispetto ad essa il salmista dice: v. 10 "*perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione*"; v. 11 "*Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena nella tua presenza dolcezza senza fine alla tua destra*".

Che significano questi versi? Secondo alcuni, l'autore attende da Jahweh una lunga vita; la sua fedeltà gli dà diritto a escludere l'ipotesi (odiosa per ogni israelita) di una morte prematura. Le espressioni "*il sentiero della vita*", "*dolcezza senza fine*", non esigono necessariamente una vita ultraterrena (cfr. Pr 2, 19; 5, 6; 15, 24; Sal 21, 5-7). Altri autori, tuttavia, pur riconoscendo la giustezza di queste osservazioni, attribuiscono al salmista un'intenzione più profonda: la comunione con Jahweh è talmente forte che il timore della morte sembra superato. Certamente non perché si abbia la certezza di un'immortalità beata, ma perché la presenza del Dio vivo relega in secondo piano ogni preoccupazione, *persino quella della morte*.

Tale presenza è sentita con tale intensità che non si vede come potrebbe essere interrotta. Ora, introdurre in questo contesto la distinzione fra un *al di qua* e un *al di là* è

forzare il significato del salmo, in base a un linguaggio che, senza alcun dubbio, risulterebbe estraneo al suo autore.

Il **Salmo 49** sviluppa il tema della felicità degli empi e la sofferenza dei giusti: è il noto dilemma fra il principio della retribuzione temporale e il dato dell'esperienza. Dopo un'introduzione tanto ampia quanto solenne nella quale l'autore convoca “*tutti gli abitanti della terra*” per assistere alla spiegazione di un “*enigma*”(v. 5), si proclama la fragilità dei beni terreni: la ricchezza e la sapienza sono beni effimeri (vv. 6-12). Il giusto perseguitato deve consolarsi con il pensiero che i malvagi sono come pecore avviate alla morte (v. 15). Quando questa li condurrà allo *sheol* a nulla varranno le loro ricchezze (vv. 17-18). Ma non è forse la stessa morte che tocca ai giusti?

Il centro di gravità di tutto il salmo si trova nel v. 16. Mentre lo *sheol* sarà la dimora dei peccatori, “*Dio potrà riscattarmi, mi strapperà dalla mano della morte*”. Anche se non mancano coloro che pensano che anche qui si parla solo della speranza di un prolungamento della vita terrena, le ragioni a favore di una prospettiva nuova sono qui più forti che nel Sal 16. In primo luogo la magniloquenza dell'introduzione non avrebbe senso se l'autore si limitasse a ripetere idee fin troppo conosciute. In secondo luogo la logica del discorso sembra esigere una discriminazione fra la sorte dei malvagi e quella degli innocenti: la sequenza dei vv. 15-16 non insinua forse la dialettica di una contrapposizione di destini? Se non fosse così il corso delle idee sarebbe oscuro: il pensiero non avanza e la sua povertà contrasta con le solenni dichiarazioni del salmista.

C'è infine il verbo che abbiamo tradotto con *strappare*: **laqah**. In Gen 5, 24 e in 2 Re 2, 3 ss. questo stesso verbo viene usato per descrivere l'azione con cui Dio *prende* i suoi eletti (Enoch ed Elia), sottraendoli al comune destino dell'esistenza umana. Il caso di questi due singolari destini impressionò molto l'immaginazione popolare. Non è improbabile che il salmista, utilizzando questo verbo ed evocando precedenti tanto misteriosi, volesse esprimere la speranza che ai giusti succeda qualcosa di simile a quanto accaduto a Enoch ed Ella; se è così, allora il v. 16 si può intendere come replica al v. 15: la spiegazione dell' “enigma” (v. 5) risulta soddisfacente e l'entusiasmo del salmista per la sua scoperta (vv. 1-5) comprensibile; mentre i malvagi corrono verso lo *sheol* la vita dei fedeli è garantita da un intervento liberatore di Dio.

Se non si ammette questa interpretazione, l'antitesi giusti-ingiusti attorno alla quale gravita tutto il poema non si sostiene, dato che la morte livellerebbe ogni polarità. Però è giustamente nella morte dove l'autore sembra situare la chiave della sua scoperta: è lì dove si rivela l'inutilità dell'esistenza peccatrice e, *di conseguenza* la fondatezza della speranza del credente.

L'interpretazione proposta è avallata dall'analisi del **Salmo 73**. Anche qui si parla del problema della retribuzione, ma con intensità tale da provocare una crisi di fede al suo autore. Contemplando la prosperità degli empi (vv. 4-12), il salmista dubita del senso della sua adesione a Jahweh (vv. 2-3) e dell'utilità della sua innocenza (vv. 13-14). Questa situazione lo fa riflettere (v. 16), finché un giorno si fa luce (v. 17) probabilmente grazie a una illuminazione interiore. Da questo punto in poi, l'autore oppone al benessere degli empi un altro tipo di felicità fondata sulla comunione con Dio. C'è in effetti, dice il salmista una prosperità effimera, corruttibile, che è quella dei malvagi (vv. 18-22.27) e c'è la vera felicità, frutto della vita vissuta accanto a Jahweh e quindi riservata ai suoi fedeli (vv. 23-26.28).

In questo contesto si situano le affermazioni più importanti del salmo: v. 23 “*Ma io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra*”; v. 24 “*Mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai nella tua gloria*”.

Ci troviamo di nuovo di fronte al verbo *laqah*. L'autore si riferisce a un semplice prolungamento della vita terrena?. E' vero che la espressione “*nella tua gloria*” (*ahar kabod*) non ha di per se stessa un significato necessariamente ultraterreno, come non lo ha neppure il v. 26b, “*è Dio la mia sorte per sempre*” (*teholam*). E' indubbio comunque che il vissuto di un'unione felice con Dio raggiunge qui una delle punte più alte di tutto l'A.T. L'autore sente che la vicinanza di Jahweh e l'intimità con lui sono sufficienti per riempire la sua vita; sono per lui il bene supremo che relativizza radicalmente qualsiasi altro tipo di felicità: v. 25 “*Chi altri avrò per me in cielo (se non te)? Fuori di te nulla bramo sulla terra*”. v.26 “*Vengono meno la mia carne e il mio cuore; ma la roccia del mio cuore è Dio, è Dio la mia sorte per sempre*”; v.28a “*il mio bene è stare vicino a Dio*”.

La soluzione al problema della retribuzione che angosciava l'autore si incontra nell'unione con Jahweh: almeno questo è indiscutibile. Nel v. 24b si suggerisce anche che Dio *prenderà* il fedele con sé al momento della morte? Le ragioni esposte commentando il senso del verbo *laqah* nel Sal 49, sono valide anche qui. Anche in modo più chiaro che nel Sal 49, in questo poema si esprime una fiducia illimitata nel carattere indissolubile dell'unione amorosa uomo-Dio. Perché la morte dovrebbe avere più potere di questo amore indistruttibile? Come potrebbe spezzare questa relazione così forte? La certezza che viene data alla condizione umana dell'amore di Dio non sembra limitata da alcuna contingenza. I termini nei quali si esprime il salmista sono talmente chiari che risulterebbero inadeguati se la morte assimilasse il destino dei giusti a quello degli empi. In questo caso la drammatica angoscia dell'autore sarebbe insuperabile e l'enigma che lo tormenta insolubile.

I salmi esaminati devono essere letti come espressione variabile di un'intuizione unica e indescrivibile nella sua piena profondità. Non enunciano una teoria astratta: cercano di comunicare un'esperienza talmente ricca di contenuti che non può essere ridotta in modelli concettuali precisi. ***La dimensione che si scopre in questi poemi mistici dà alla vita con Dio un'esigenza di perennità.*** I salmisti intuiscono che la loro relazione con Dio deve trascendere ogni condizionamento, visto che possiede *già ora* una densità sufficiente per riempire l'esistenza. Alla fedeltà del credente ha risposto la fedeltà di Jahweh, il Dio che ha potere sulla vita e sulla morte. Questo dialogo di fedeltà non postula forse la continuità? Se si permettesse alla morte di interrompere il dialogo, Jahweh sarebbe fedele *fino in fondo*, come lo è il salmista con lui? La morte è stata sino a ora il punto in cui si separano le strade di Dio e quelle dell'uomo, ma tutti gli indizi che abbiamo raccolto sono a favore di una svolta del pensiero su questo punto. Presi nel loro insieme i tre salmi danno testimonianza di un atteggiamento nuovo, nel quale la speranza non zoppica neppure di fronte alla morte.

D'altra parte, peraltro, chi cercasse nella lettura di questi salmi concetti *esatti* (immortalità dell'anima, risurrezione, beatitudine ultraterrena nella visione di Dio...) si vedrebbe indubbiamente defraudato. Gli autori che sono inclini a una interpretazione minimista sembrano in fondo essere condizionati da un *determinato* modello rappresentativo della situazione postmortale, che non incontrano nel tenore letterale dei testi. La dottrina dei tre salmi si muove sul terreno dei barlumi ancora imprecisati, dove l'intuizione va più in là di una espressione formale che ancora non trova una terminologia non equivoca. Non passerà comunque molto tempo prima che la fede si dia queste formulazioni: risurrezione-immortalità. Esse risultano difficilmente spiegabili, considerata la critica radicale di Giobbe e Qoélet, ma, con la mediazione dei testi che abbiamo studiato, diventano comprensibili.

## *La maturazione della fede nella risurrezione*

Accanto ai salmi mistici, un'altra serie di testi prepara il cammino alla fede nella risurrezione, e precisamente **Dan 12, 2-3.13; 2 Mac 7; 12, 43-45**. Per ammissione concorde di tutti gli esegeti, la *prima testimonianza esplicita di una credenza* nella risurrezione dei morti è contenuta nel **Libro di Daniele**. Nel c. 12 e in un contesto chiaramente escatologico (cfr. 11,40-12, 1) si afferma:

- v. 2 *Molti di quelli che dormono nella terra*  
(o: *nella terra della polvere* = nello *sheol*)  
*si risveglieranno (o: si alzeranno) gli uni alla vita*  
*eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna.*
- v. 3 *I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento;*  
*coloro che avranno indotto molti alla giustizia*  
*risplenderanno come le stelle per sempre.*
- v.13 *Tu, va' pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni.*

Due punti rimangono oscuri nel testo. In primo luogo, si discute intorno al significato della particella *min* (“*molti di quelli che dormono*”); dato per scontato che si sta trattando esclusivamente dei giudei (cf. v. 1), secondo alcuni detta particella ha un significato partitivo, rafforzato dal termine *rabbim* (molti). Vale a dire: non tutti, ma una parte dei morti di Israele risusciterà. Altri commentatori preferiscono estendere l'affermazione a *tutti* i giudei.

La prima interpretazione, la più probabile pone un'altra domanda: il testo parla di una duplice resurrezione, “*per la vita eterna*” e “*per l'infamia eterna*”? Oppure la resurrezione è solo “*per la vita*”? In questo caso coloro che sono “*alla vergogna e per l'infamia eterna*”, appartengono al gruppo di quelli che non resuscitano. E' stato fatto notare che sebbene entrambe le letture siano grammaticalmente possibili, la logica interna dei simboli sta in favore dell'ultima interpretazione; che senso avrebbe un alzarsi dalla morte che conduce a una ricaduta nella morte *eterna*?

In qualsiasi ipotesi, la *risurrezione si predica certamente dei martiri*, di quelli che hanno dato la vita durante la persecuzione di Antioco Epifane, per rimanere fermi nella fede. Per loro il destino è “*la vita eterna*” concetto che viene illustrato con immagini astrali (v. 3), forse per sottolineare l'indole trascendente, metastorica dello stesso. Il suo rovescio è “*l'infamia eterna*”; non si spiega in che cosa consiste, ma può intendersi, come abbiamo rilevato prima, che si tratta di una ratifica irrevocabile della morte, dello *sheol* in quanto luogo già riservato come dimora esclusiva dei reprobri. Così quindi la fine dei tempi (v. 13) implica un giudizio discriminatorio, per il quale ciascuno riceverà secondo la propria condotta.

Il **secondo Libro dei Maccabei**, posteriore di alcuni anni al libro di Daniele, presenta un quadro di idee molto simile a quello che abbiamo finito di esaminare. Anche qui si parla di risurrezione dei martiri (i sacrificati nella persecuzione: c. 7; quelli che soccombono nella guerra santa: c. 12) per la “*vita eterna*” (7, 9; cfr. v. 11.14.23.29.36). Rimane in sospeso il destino degli empi; per il tiranno “*non ci sarà risurrezione alla vita*” (7, 14), il che può significare o che resusciterà “*per la vergogna*” (ipotesi, come già si è avvertito, poco plausibile), oppure che *non* resusciterà in assoluto.

La naturalità e concisione con cui si esprime, per bocca di una semplice donna, la speranza della risurrezione, senza che il testo si attardi in spiegazioni più dettagliate, fa supporre che l'idea godeva al momento di ampia diffusione. In un altro passo del medesimo

libro (12, 43-45) compare addirittura la menzione di un sacrificio espiatorio per i defunti che avevano portato addosso gli amuleti degli idoli, perché venissero assolti da questo peccato.

E' comprensibile quindi l'importanza dei testi esaminati: si è data una risposta al mistero della morte, sebbene si tratti per il momento di una risposta controversa e di portata limitata: Dio resusciterà coloro che sono morti per l'onore del suo nome. Conviene segnalare infine che questa fede nella risurrezione non sorge da una elucubrazione concettuale, bensì dalla riflessione dei credenti su una circostanza storica. Detta fede non è stata elaborata dai teologi, ma imposta dai martiri. La risurrezione è l'unica risposta degna di Dio al sacrificio totale dei suoi fedeli. Coloro che, per suo amore, hanno dato la vita non hanno diritto a sperare di recuperarla? 2Mac 7, 11 è, a questo proposito, estremamente chiaro: “*da Dio ho queste membra e, per le sue leggi, le disprezzo, ma da lui spero di riaverle di nuovo*”. Dato inoltre il carattere marcatamente unitario della antropologia ebraica, la unica possibile *vita* è la *vita incarnata* della risurrezione. Ora, una tale speranza non si appoggia *primariamente* in un pensiero retribuzionistico, ma nel rispetto di Dio a se stesso, nella sua fedeltà all'alleanza.

I testi di Os 6, Is 53 ed Ez 37 mostrano che i loro autori sono preoccupati anzitutto per la giustizia di Dio e non per il destino dell'esistenza umana *in sé*. In Dn e 2Mac è Dio colui che sta lottando contro i poteri maligni; **la risurrezione è la proclamazione della sua vittoria**. In fondo è la medesima preoccupazione latente nel libro di Giobbe (come si evidenzia negli ultimi capitoli), è la medesima confidenza espressa nei salmi mistici: la giustizia e l'amore di Jahweh sono più forti della morte. Si tratta, insomma, di una **concezione teocentrica**, non antropocentrica, che lotta non tanto per dare *all'uomo ciò che è dell'uomo*, quanto per *dare a Dio ciò che è di Dio*.

#### *La dottrina dell'immortalità: il Libro della Sapienza*

Il **Libro della Sapienza** (ultimo libro dell'Antico Testamento, della metà del I sec. a.C.) introduce nel canone veterotestamentario una terminologia nuova: sin dall'inizio si usa come riferimento antropologico il binomio *soma-psychè* (1,4) o, eccezionalmente, il suo omologo *soma-pneuma* (2, 3). Dentro questo schema concettuale, appare nel libro l'idea dell'immortalità-incorruttibilità (*athanasia-aphtharsia*), due termini che usati praticamente come sinonimi, ignoti alla Bibbia ebraica e inusitati nel greco dei LXX: “*la giustizia è immortale*” (1, 15); “*Dio creò l'uomo incorruttibile*” (2, 23); la speranza dei giusti “*era piena di immortalità*” (3, 4); “*l'immortalità accompagna il ricordo della virtù*” (4,1); ecc. (cfr. 6, 18-19; 8, 13.17).

Come si può vedere dai testi appena citati, **questa concezione dell'immortalità non ha nulla a che vedere con la tesi filosofica dell'anima naturalmente immortale**. In questo libro essa è il frutto della giustizia, o della sapienza (cfr. 6, 17-19), vale a dire della santità. Sebbene l'autore conosca una sopravvivenza degli empi (e non solo dei giusti), mai applica a tale sopravvivenza i termini *athanasia-aphtharsia*. Per logica corrispondenza la nozione di *morte* (*thanatos*) non viene impiegata per significare unicamente o precisamente la morte fisica (salvo in pochi punti senza interesse teologico); là dove l'autore vuole precisare il contenuto ideologico del termine *morte*, questa appare come una realtà etico-religiosa: essa è ciò che cercano gli empi con la menzogna (1,11), con la vita traviata (1, 12). Non fu Dio a farla (1, 13); sono i peccatori che la chiamano (1, 16) ed è entrata nel mondo “*per invidia del diavolo*” (2, 24; allusione a Gen 3). Di conseguenza la fine terrena della vita del giusto è descritta non con il termine *morte*, che resta circoscritto ai peccatori, bensì come un “*essere trasferito da Dio*” (4, 10. 11.14; si potrebbe ipotizzare qui il verbo *laqah*), come una “*uscita*” (3, 2.3) da questo mondo, o (più ancora) come una semplice *apparenza* di morte (3, 2).

L'immortalità in cui sperano i giusti è uno “*stare nelle mani di Dio*” (3, 1), una vita eterna che ha Dio stesso come ricompensa (5,15), che è riposo (4, 7) coronato dall'onore e dalla bellezza (5, 16), nella grazia e nella misericordia divine (3, 9). In cambio, attende i peccatori una post esistenza tragica che è descritta dettagliatamente in una lunga sezione (4, 18-5, 23) nella quale si accumulano i tratti più cupi. Il nostro libro, insomma, non fa altro che esplicitare, al termine di un secolare processo di riflessione, la ricca sostanza ideologica implicata nella concezione biblica della vita e della morte. **La vita è vita con Dio**; il peccato è già un inizio di *morte*.

L'intuizione latente nei salmi mistici affiora adesso nella sua adeguata espressione: colui che vive di Dio e per Dio, colui che sperimenta durante la sua esistenza temporale la presenza vivificante di Jahweh, vede confortata la sua speranza con la certezza di una vita immortale. Basta comparare Sap 3, 1.9 e 5, 15-16 con Sal 16,9-11 e Sal 73,23.25-26; Sap 4, 10-11 con Sal 49,16 e Sal 73, 24; l'affinità delle idee, nonostante la distanza che separa gli autori nel tempo e nel vocabolario, è troppo ovvia perché passi inosservata.

Che relazione esiste tra questa dottrina dell'immortalità peculiare al Libro della Sapienza e la fede nella risurrezione studiata nelle pagine precedenti? La risurrezione non viene menzionata, almeno esplicitamente, nel Libro della Sapienza. Questo significa che il suo autore appartiene a quel circolo di giudei che rifiutava la tesi resurrezionista? L'ha sostituita nella sua concezione con la credenza nell'immortalità? O forse questa ne è l'unica versione *attendibile* per l'ambiente ellenistico a cui il libro è destinato? E' difficile rispondere a tali questioni senza aver risolto prima una serie di interrogativi. Qual è il sottofondo ideologico dello schema anima-corpo utilizzato nel Libro della Sapienza? Si tratta di un mero prestito terminologico dall'antropologia greca oppure ha soppiantato, nella mente dell'autore, la concezione ebraica, tipicamente unitaria? Dalla risposta a questa domanda ne dipende un'altra di non minore importanza per il nostro tema, che concerne il soggetto dell'immortalità: si tratta dell'anima separata o di tutto l'uomo? E ancora, quando sortiscono effetto i premi e i castighi di cui si parla nei cc 3-5? Immediatamente dopo la morte o in quella fine dei tempi in cui Dn e 2Mac situano la resurrezione?

E' evidente che tutte queste domande sono implicate a vicenda, di modo tale che la risposta a ciascuna di esse condiziona quella delle altre. Per il momento è sufficiente fermarci qui, troveremo più avanti parziali risposte a questi interrogativi. Prese in esame queste diverse tappe dell'escatologia veterotestamentaria, si è fatta finalmente luce intorno all'enigma della morte, o, il che è lo stesso, intorno al mistero della retribuzione, vale a dire della giustizia di Dio e della sua fedeltà verso coloro che osservano l'alleanza.

**Al tempo di Gesù** continua l'attesa escatologica, con sussulti messianico-politici contro Roma. I giudei erano divisi in due correnti dottrinali fondamentali:

1. i **farisei**: aperti verso gli sviluppi escatologici con la fede nella risurrezione ed il messianismo regale-nazionale;
2. i **sadducei**: dottrinalmente conservatori, riconoscono solo il Pentateuco, e quindi negano la risurrezione e la retribuzione dopo la morte ed hanno una speranza messianica molto attenuata.

Notiamo infine che parallelamente allo sviluppo dell'idea di salvezza escatologica per i giusti, subentra, al posto dello *Sheol* come luogo delle tenebre e dell'oblio comune a tutti, una concezione di esso (*Geenna*) veramente infernale, luogo di perdizione perenne, i cui elementi sono: il fuoco / il perpetuarsi indefinito della corruzione / l'allontanamento totale da Dio.

## B. IL NUOVO TESTAMENTO

Nella ricca e rigogliosa letteratura profetica e apocalittica, due concetti si stagliano e si impongono all'attenzione: quello dei *tempi ultimi* e quello della *venuta del Regno*. La storia è come sospesa al futuro: verranno i tempi del rinnovamento e della restaurazione. Se Dio ha promesso non c'è dubbio che la promessa verrà mantenuta, perché Dio è fedele a se stesso. Intanto lo schema apocalittico è piegato allo schema profetico: *il Regno non segnerà la fine del tempo*, perché entrerà nella storia per fermentarla e avviarla al suo compimento. Il concetto finale di risurrezione è legato a questo contesto: ma quando si compirà? Quando si realizzerà la fine dei tempi?

Il Nuovo Testamento si apre su questo scenario. In un certo senso, esso è una scelta, venendo a porre ordine in un magma almeno apparentemente confuso che i secoli hanno trascinato e portato alle soglie della nuova era. Gesù di Nazareth sceglie decisamente una linea: quella del Regno, di cui egli si sente l'araldo e il portatore. Giovanni Battista, il precursore, l'aiuterà, almeno parzialmente, in questa sua scelta. La nuova era si apre con la proclamazione del Regno.

### L'escatologia dei Sinottici

*“In quei giorni comparve Giovanni il Battista a predicare nel deserto della Giudea, dicendo: Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino”* (Mt 3,1-2). E' il prologo dell'evento: Giovanni Battista annuncia la nuova epoca, l'era finale della storia umana, il compimento dell'antica profezia. Il *regno di Dio* è alle porte, e l'umanità è giunta alla fase finale della sua storia, il nuovo esodo sta per compiersi. Giovanni è il nuovo Elia, il profeta redivivo, venuto per preparare il giorno e la venuta del Signore: *“Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me”* (Mal 3,1). La conversione è il pedaggio che l'uomo deve pagare, l'esigenza fondamentale dell'annuncio della salvezza escatologica. Il giudizio di Dio è sospeso sulle teste degli uomini: nessuno potrà scampare, *“perché la scure è posta alla radice degli alberi”* (Mt 3,10). Quando? Giovanni non distingue fra una prima e una seconda venuta e nella sua parola i piani rimangono indistinti, come è sempre accaduto negli interventi dei profeti. Ma è probabile che egli lo veda imminente, all'interno della stessa vita terrena di Gesù. Giovanni si scandalizzerà del modo con cui Gesù di Nazareth interpreterà la sua missione messianica (cfr. Mt 11.2-6).

Gesù si inserisce nella linea del Battista. Secondo la versione di Marco, l'annuncio evangelico comincia con le parole: *“Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo”* (Mc 1 15). Si discute sul significato esatto del verbo *“è vicino”*: è imminente o è già presente? Il particolare è insignificante perché la presenzialità è garantita dalla prima parte della frase e perché altri testi diranno chiaramente che il regno è già in mezzo a noi. La profezia antica e la profezia recente si sono avverate. *Gesù di Nazareth è il centro e il culmine del disegno di Dio*. Fra le diverse maniere possibili per dire che l'annuncio si era avverato (*giorno di Jahweh*, giudizio escatologico, messianismo, ecc...), Gesù sceglie la prospettiva del *regno*. Un regno che si prospetterà presto secondo gli schemi del Servo sofferente di Jahweh e che Gesù interpreta nelle categorie dell'umiltà e della pazienza: non è ancora giunto il tempo del giudizio.

Ma non è difficile accorgersi però che il regno non è completamente venuto e che di esso bisogna attendere (e preparare) il compimento. Così nella preghiera fondamentale, Gesù raccomanderà la domanda *“Venga il tuo regno”* (Mt 6,10) e le parabole insisteranno sulla

pazienza dell'attesa finché non venga il tempo del raccolto finale. E' un tratto nuovo del Nuovo Testamento: l'Antico non aspettava e non prospettava una doppia venuta del Messia, una dualità nella presenza del regno. Si va incontro a una nuova divisione del tempo.

Così si esprime a riguardo **Oscar Cullmann**: «Nel giudaismo si ha soltanto un centro che è situato nel futuro e coincide con la cesura fra l'etere presente e quello futuro. Nel cristianesimo primitivo, invece la vecchia divisione resta, ma viene intersecata da una nuova<sup>42</sup>». Il giudaismo non aveva previsto questa anticipazione. «L'attesa resta dunque come nel giudaismo. Si continua ad attendere dall'avvenire quanto ne attendevano gli Ebrei. Ma *il centro della storia della salvezza non è più in esso, bensì in un fatto storico già verificatosi. Il centro è raggiunto, ma la fine deve ancora venire*. Così, per servirci di un esempio, 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. Anche se la portata decisiva di quella battaglia non è forse riconosciuta da tutti, nondimeno essa significa già la vittoria. Ma la guerra ha da essere ancora proseguita per un tempo indeterminato sino al *Victory Day*. Proprio questa è la situazione in cui si trova il Nuovo Testamento in seguito alla nuova divisione del tempo: la rivelazione consiste proprio nell'annuncio che l'avvenimento compiutosi sulla croce seguito dalla risurrezione, rappresentava la battaglia decisiva già vinta<sup>43</sup>».

Bisogna prendere coscienza dell'importanza decisiva dell'era cominciata con la venuta del Regno. E una delle grandi ore della storia, in un certo senso la prima e più importante. Anche se gli astri continueranno a girare per altri millenni, non ci sarà più un'ora paragonabile a quella. Le parabole si incaricheranno di sottolineare l'urgenza del momento. Scrive C.H. Dodd: «E' *l'ora zero*, che esige l'atto supremo. La proclamazione esige una risposta da parte degli uomini. La risposta auspicata è riassunta con le parole: "*Convertitevi e credete all'Evangelo!*"; il termine *convertirsi* implica che coloro a cui è rivolto siano in una situazione sbagliata e che inoltre siano disposti a una radicale mutazione: non semplicemente a comportarsi diversamente in questo o quel particolare, ma a riorientare gli affetti e la volontà, le sorgenti stesse dell'agire<sup>44</sup>». Il *Victory Day* dunque è assicurato, anzi è già iscritto nelle vene stesse della storia, ma la sua data rimane nascosta a tutti, compreso il Figlio: la conosce soltanto il Padre (cfr. Mc 13,32). Anche se la sua figura è presentata in vesti apocalittiche, il Nuovo Testamento imparerà ad aspettarlo nella gioia e nella speranza: la psicologia del *dies irae* è ancora lontana. L'atteggiamento fondamentale nella sua attesa è quello della vigilanza, perché esso è sempre imminente. Con esso verrà il giudizio (cfr. Mt 25,31-46) e la rigenerazione-risurrezione (cfr. Mt 19,28). L'escatologia sinottica è così appena abbozzata nelle sue linee fondamentali, che andiamo brevemente ad esaminare.

### *Il giudizio finale*

I testi più noti dei Sinottici sul giudizio finale sono:

- **Mc 13,15-27** e par. il discorso escatologico: si discute se risalga a Gesù almeno nella sostanza. Da una parte si colloca nella linea dell'apocalittica giudaica (segni spettacolari della fine), ma dall'altra se ne distanzia in più punti (rifiuto di dedurre una data; contenuto nuovo: il Figlio dell'uomo è Lui stesso).
- **Mt 25,31-46**: descrizione dettagliata del giudizio. Nel tema fondamentale della separazione dei benedetti dai maledetti Gesù fornisce un criterio originale per il giudizio: l'amore

<sup>42</sup> CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 107.

<sup>43</sup> CULLMANN O., o.c., 109.

<sup>44</sup> DODD C.H., *Le parabole del Regno*, Paideia, Brescia 1970, 78.

fraterno, il servizio a Gesù nella persona dei fratelli. È chiaro che questa carità non sta in opposizione alla fede, perché non si tratta di pura filantropia ma di riconoscere la presenza di Cristo negli altri. È una svolta importante rispetto all'Antico Testamento: là il giudizio veniva preannunciato in base alla condotta verso Dio (fedeltà all'alleanza e alla legge), mentre qui il criterio è l'atteggiamento verso Gesù presente "*nei fratelli più piccoli*".

Nelle pagine della Bibbia troviamo ricordati alcuni elementi che entrano a comporre la scenografia del giudizio. Il profeta Gioele colloca il giudizio in una misteriosa "*valle di Giosafat*" (G1 4,2) e solo tardivamente – a partire dal IV secolo dopo Cristo – identificata nella *valle del Cedron*, a sud-est della spianata del Tempio. In realtà il nome ci rivela con molta chiarezza la sua natura simbolica: Giosafat significa **Jahweh giudica** e altre volte lo stesso profeta usa un altro nome altrettanto significativo "*valle della decisione*" (G1,4,14). Guardando globalmente questi e altri testi sul giudizio, risulta una **continuità** con l'Antico Testamento (temi della risurrezione / avvento del Figlio dell'uomo / separazione dei giusti dai peccatori / fuoco della Geenna / descrizioni apocalittiche della fine), ma anche una **discontinuità-compimento** che si può notare, oltre che in elementi marginali (scartate ad esempio la localizzazione della salvezza in Sion, la descrizione di una prosperità temporale, la fissazione di una data o di un numero degli eletti), particolarmente nel fatto che **Gesù stesso si colloca al centro del giudizio**<sup>45</sup>: egli è colui che bisogna accogliere per fare la volontà di Dio e, in ultima analisi, per accogliere Dio stesso. **Il giudizio si compie nella sua persona.**

#### *La vita futura*

La non-fine definitiva della vita dopo la morte è affermata più volte nei Sinottici.

- In una prima serie di testi non viene specificato se si tratti di vita **subito dopo la morte o dopo il giudizio finale** (Mt 6,19 par.: "*non fatevi tesori sulla terra ma in cielo*"; Mt 7,13-14: "*la via stretta che conduce alla vita*"; Lc 13,23-30: gli operatori di iniquità vengono esclusi dal regno dei cieli e lasciati dove sarà "*pianto e stridore di denti*" (cfr. Mt 5,3-12).
- Un'altra serie di testi presenta invece chiaramente una vita dopo il giudizio finale (cfr. i testi citati sul giudizio finale e altri).
- Una terza serie, infine, di marca lucana, introduce l'idea certa della sopravvivenza **subito dopo la morte individuale** (Lc 16,19-31: Lazzaro e il ricco epulone; Lc 23,42-43 la promessa di Gesù al ladrone: "*Oggi sarai con me in paradiso*": il nucleo essenziale del testo è la certezza di rimanere per sempre con Cristo; *in paradiso* e *con me* esprimono la stessa realtà, espressa dapprima in termini mitici, poi in termini esistenziali; il testo non afferma il come, il dove, la forma della vita dopo la morte (non si parla nemmeno di anima separata) ma unicamente il suo contenuto: **essere con Cristo dal momento della morte.**

#### *La risurrezione dai morti*

L'affermazione della risurrezione dai morti è certa nei Sinottici, e compare soprattutto nella disputa di Gesù con i sadducei (Mc 12,18-27; cfr anche Lc 14,14; Mt 27,52; Mt 10,28; Mc 9,43-48). Quanto al modo della risurrezione, il **passo più importante** è Mc 12,25: "*quando risusciteranno dai morti, non prenderanno né moglie né marito, ma saranno come angeli del cielo*": in forza della risurrezione, dunque, gli uomini vengono liberati da tutte le condizioni a cui è sottoposto l'uomo terreno, e resi liberi soprattutto dal destino della morte e dai vincoli carnali (cfr. altri riferimenti alla natura glorificata dei beati: Mt 13,43; Mt 17,2).

---

<sup>45</sup> Cfr. AUER J.-RATZINGER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, 214ss.

### *La sorte del mondo*

Nella parusia si verificherà anche una **trasformazione** (*palingenesi*: Mt 19,28) delle realtà terrene; il cielo e la terra, al contrario delle parole di Cristo, passeranno (cfr. Mt 24,35); il matrimonio (Mc 12,25) e il possesso dei beni materiali (cfr. Lc 12,20) non conserveranno validità alcuna nell'eterno futuro.

Dai Sinottici risulta però chiaramente che la vita presente e quella futura sono diverse anche per le realtà terrene: non vi è solo una **evoluzione progressiva**, ma un **mutamento radicale**. Tuttavia è difficile dire di più, perché troviamo poco nei Sinottici sulla terra nuova.

### *L'inferno*

I testi sulla vita eterna e sul giudizio parlano generalmente anche dell'inferno: i Sinottici - e, sostanzialmente, Gesù - usano le immagini scritturali dell'inferno in tutta la loro crudezza: fuoco eterno / Geenna sono espressioni che appartengono al linguaggio simbolico, e indicano la **totale rovina per l'uomo**. In Palestina il fuoco era la abituale destinazione delle cose ormai inservibili, e quindi il termine serviva bene per indicare il totale disastro di un'esistenza alienata totalmente da Dio. Anche le immagini delle tenebre, del pianto, del tremore dei denti, ecc... indicano totalmente rovina e disperazione. In definitiva il nucleo fondamentale della rovina - non salvezza finale è il contrario della comunione con Dio e con Cristo (nucleo della salvezza finale): **la totale lontananza da Dio e da Cristo**.

### *Conclusione*

Il contenuto della vita eterna, secondo i Sinottici, è costituito da due poli: l'unione con Dio e l'unione con Cristo.

- ⇒ la comunione con Dio viene descritta prevalentemente attraverso l'immagine tradizionale del **convito** (comunione di gioia / pace / amore che si ristabilisce tra chi indice il banchetto e chi vi prende parte: Lc 14,16-24; Lc 13,29; Lc 22,16-18; Lc 22,29-30) che assume talvolta tratti specificamente nuziali (cfr. Mt 22,1-14): questa comunione perfetta con Dio comporta anche la visione di Dio: "*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*" (Mt 5,8).
- ⇒ la comunione con Cristo glorificato viene espressa anch'essa prevalentemente con le immagini del **banchetto** (Mt 25,1-13: le dieci vergini Lc 12,37 ecc...) che assumono una connotazione particolare in rapporto al banchetto eucaristico e ai pasti del Risorto coi discepoli: la vita futura è il compimento di quella comunione conviviale che si era stabilita tra Gesù e i discepoli e che ora, nel tempo della Chiesa, continua tra il Capo e le membra della sua comunità.

Che la vita futura sia nello **stesso tempo comunione con Dio e con Cristo** implica che anche nell'*éschaton* Cristo eserciterà quella funzione mediatrice che già nella sua vita terrena Dio gli aveva affidato. In ultima analisi, come già si è accennato, l'elemento nuovo e caratterizzante nell'escatologia dei Sinottici, piuttosto che la pur reale eliminazione di elementi terreni e nazionalistici, è il ruolo personale assunto da Cristo nel contesto dell'evento escatologico. La concentrazione cristologica degli *éscata*, che troverà una forte espressione in Giovanni, è già dunque fundamentalmente presente nella escatologia dei Sinottici.

## L'escatologia in Paolo

Paolo è il più importante scrittore neotestamentario per l'escatologia del dopo-morte, specialmente per la risurrezione e la parusia: ne tratta più volte, in rapporto a problemi vivi delle comunità.

### *La Risurrezione dai morti*

Il tema centrale di tutto l'epistolario paolino è il Cristo crocifisso e risorto, "*scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani*" (1Cor 1,22-25; 2,1-5) e il relativo annuncio pasquale o κερυγμα, *kerigma*: Cristo è Risorto, Cristo vive! La risurrezione di Cristo è strettamente in rapporto con la liberazione dalla morte, causata dal peccato: senza la risurrezione di Gesù non ci sarebbe per noi nessuna speranza riguardo alla morte, mentre la risurrezione di Gesù annuncia già la nostra risurrezione futura.

Prima però di passare alla risurrezione futura è necessario fermarci su un aspetto caratteristico di Paolo: c'è già adesso, *per opera dello Spirito*, una risurrezione del cristiano. Essa avviene nel *battesimo*: attraverso il battesimo siamo stati sepolti con Cristo nella morte, e abbiamo già ricevuto il germe della vita nuova, in attesa di partecipare pienamente alla sua risurrezione. Con la risurrezione di Cristo la vittoria sulla potenza della morte mediante lo Spirito non è puramente futura, anzi è già radicata nei battezzati, e si è innestata nel loro corpo al punto che, se esso è ancora sottomesso alla legge della morte, ha però in sé il germe della vita, che un giorno lo farà risorgere: c'è in Paolo l'idea che in qualche modo già ora valga a favore del corpo la forza salvante dell'unione con il Cristo glorificato (il testo più noto è Rm 6,3-14, ma anche Gal 3,27; 5,24; 6,14; Col 2,12; Ef 2,6).

La nostra risurrezione futura sarà corporale, come quella di Cristo, e avverrà, come la sua, per opera della potenza di Dio nello Spirito. È noto che corpo per Paolo non indica una parte dell'uomo, ma tutto l'uomo in quanto si pone di fronte a Dio o al peccato o ai suoi simili; Paolo non cade in una concezione materialistica del corpo risorto (quasi un ritorno alla vita terrena), propria del giudaismo del suo tempo in genere: nel testo più importante sul nostro tema, pur presentando anche la continuità, pone l'accento sulla discontinuità, sulla radicalità del cambiamento tra la nostra condizione attuale e quella dei risorti (**1Cor 15,42** dove Paolo presenta quattro contrapposizioni per indicare il rapporto tra il nostro corpo attuale e quello risorto: corruttibile / incorruttibile; ignobile / glorioso; debole / pieno di forza; psichico / spirituale). Ed è proprio 1Cor 15 il *luogo centrale della teologia paolina sulla risurrezione*: in esso Paolo, rispondendo a difficoltà dottrinali emerse nella comunità di Corinto, espone in maniera netta il suo pensiero sulla realtà e il contenuto della risurrezione.

Paolo *comincia la sua argomentazione* (v.1-11) confermando il significato degli eventi del passato: Cristo morì e fu resuscitato. Questo è il vangelo dell'apostolo, l'unico attraverso il quale si può giungere alla salvezza (v.2). La singolare insistenza nel ricordare i testimoni della resurrezione mira a preparare un solido fondamento di credibilità a quanto seguirà: c'è stata una *resurrezione*, corroborata dalla testimonianza molteplice di persone degne di credito, a molte delle quali si può ancora ricorrere (v.6); lo stesso Paolo offre la propria esperienza (v.8).

Una *seconda sezione* (vv.12-19) sfrutta polemicamente il fatto, verificato e verificabile, di questa resurrezione. Se i morti non resuscitano, se la resurrezione è impossibile, lo stesso varrà nel caso di Cristo (vv.12.13.15b). Le conseguenze allora sono devastatrici: non siamo salvati (vv.14-17), poiché la salvezza ha luogo nel fatto storico della pasqua di Cristo; non siamo testimoni veraci di Dio (v.15), perché gli attribuiamo un'azione

non realizzata; non c'è speranza oltre la morte (vv.18-19), poiché l'unica risposta soddisfacente a questa è la resurrezione, non l'immortalità dello spirito. Così dunque, non solo non c'è alcuna speranza per il futuro, ma anche il presente rimane vuoto. Siamo, insomma, “*i più disgraziati tra gli uomini*” (v.19). Come si vede, già da questo momento Paolo stabilisce un *nesso indissolubile tra il destino di Cristo e quello dei cristiani*, tra il futuro della sua morte e della nostra. Se in Cristo questo futuro non è stato la resurrezione, ciò significa che *non c'è futuro in assoluto per nessuno*. Dedotte in tal modo sino all'assurdo le conseguenze della tesi contraria, Paolo inizia la **terza sezione** con un brusco e chiaro cambiamento: “*Ora invece, Cristo è resuscitato dai morti come primizia di quelli che dormono*” (v.20). Il pensiero dominante non è tanto la resurrezione di Cristo, quanto le sue conseguenze per i cristiani. Cristo non resuscitò solo per sé; resuscitò come **primizia**. Il termine *aparché* oltre a indicare una priorità temporale, esprime l'idea di relazione e solidarietà tra la resurrezione di Cristo e la nostra (v.14); la liturgia israelitica praticava un sacrificio di primizie tramite le quali Dio accoglieva e benediceva il resto dei frutti. La connessione tra il destino di Cristo e quello dei cristiani, segnalata nella sezione precedente, si sostiene e corrobora ora. Cristo resuscita come primo di una serie; la sua resurrezione apre il processo delle resurrezioni. Questa idea di solidarietà nel destino di Cristo è anche confermata nei vv. 21-22 dal **parallelismo Adamo-Cristo**: come fummo solidali con Adamo nella morte, così lo saremo con Cristo nella resurrezione dai morti. Il nostro futuro è il medesimo di Cristo. O, in altre parole, *poiché* la morte di Cristo conobbe un futuro, allora lo conoscerà *anche* la nostra.

E' necessario insistere sull'indole futurista della concezione paolina, poiché le indicazioni temporali si moltiplicano in questa sezione (v.15): *aparche* (vv.20.23); *eschatos* (v.26); *telos* (v.24); *epeita, eita, hotan* (quattro volte), *tote, achri*; i verbi al futuro (vv.22.28). “*La consumazione non è giunta, ancora per noi*”, il che significa che non c'è consumazione fuori della resurrezione escatologica.

La **quarta sezione** (vv.29-34) sviluppa questa idea di una salvezza ancora non consumata; il battesimo per i defunti (v.29), la vita di rinunce e di continua lotta (vv.30-32) mostrano la necessità della speranza nella resurrezione, senza la quale nulla di ciò avrebbe senso e varrebbe solo il ricorso disperato al “*mangiamo e beviamo*”(v.32b), vale a dire afferrarsi a un presente privo di futuro. In questo caso si avrebbe, inoltre, “*l'ignoranza di Dio*” (v.34), poiché il suo potere e la sua fedeltà emergono compiutamente nella resurrezione dei morti.

Fino a qui, tuttavia, non è stato ancora toccato il motivo più profondo del rifiuto della resurrezione: la ripugnanza per il corpo. La **successiva sezione**, la più lunga del capitolo (vv.35-49) affronta questa difficoltà riassunta nel v. 35: come resuscitano i morti, con che corpo? In questa obiezione è latente la rappresentazione dualista del *soma-sema*, del corpo come ricettacolo corruttibile dell'autentica essenza umana. L'immagine della semente tenta di illustrare la necessità della morte, in ordine alla trasformazione definitiva, necessità sulla quale le ideologie dualiste sorvolano, non considerando importante nulla di ciò che avviene nell'ambito del corporeo. Il corpo attuale è “*un semplice chicco*” (v.37); non è ancora il corpo definitivo. Non si può pertanto arguire dalla esperienza attuale di incarnazione contro la corporeità resuscitata. D'altra parte, prosegue Paolo (vv. 39-41), ci sono diverse qualità di carne, dalle quali si può inferire una reale diversità tra il modo di esistenza *incarnata* nel presente e nel futuro. In questo orizzonte variabile dei diversi modi di incarnazione Paolo definisce le differenze tra il corpo dell'esistenza temporale e quello della resurrezione mediante quattro immagini antitetichie: *corruzione-incorruzione; viltà-gloria; debolezza-forzezza; corpo psichico-corpo spirituale* (vv.42-44). Non è necessario trattenersi sull'esame di

tutte le antitesi; basta attendere all'ultima con la quale l'apostolo risponde finalmente alle domande poste nel v. 35: **resusciteremo con un corpo spirituale** (cfr. più avanti).

E' chiaro che la formula non può essere intesa nel senso di una corporeità *immateriale*; in questo caso Paolo avrebbe finito col dar ragione ai suoi oppositori. Lungi dal pensare a uno spirito finalmente liberato dal corpo, ciò che si tratta di mostrare è la *unità*, nel *soma pneumatikon*, dell'aspetto spirituale e di quello corporale. *Pneuma*, opposto a *psyche*, designa non un principio ontologico rivale del corpo, bensì la *dynamis* procedente dallo Spirito che informa tutta la realtà umana, perciò anche la corporeità. La antitesi oppone dunque due modi di esistenza dell'uomo unico e intero: l'esistenza basata sulle virtualità immanenti dell'uomo (che hanno origine dalla sua *psyche* o *principio vitale*) e l'esistenza pervasa dalla forza trascendente dello Spirito di vita.

I vv. 45-49 illustrano questa antitesi ricorrendo di nuovo al tipo **Adamo-Cristo**. Il carattere corruttibile, effimero dell'esistenza terrena risponde alla nostra solidarietà con Adamo; la solidarietà con Cristo, *spirito vivificante*, ci farà superare questo modo di esistenza caduco e ottenere la forma di esistenza definitiva. A proposito di questa sezione, è necessario notare che il concetto paolino di *soma*, che appare nei vv. 35-44, non risponde affatto allo schema di un'antropologia dicotomica. Gli esegeti concordano nel riconoscere che *soma* significa non una parte dell'uomo, ma l'uomo intero<sup>46</sup>.

Di conseguenza, quando Paolo parla del corpo resuscitato, non sta pensando alla rianimazione del cadavere; né la identità tra il corpo presente e quello futuro si basa sulla continuità di un identico sostrato materiale, ma **sulla permanenza del medesimo io nelle due forme di esistenza**, la terrena e la celeste, la psichica e la pneumatica. E' questo *io* identico, quello che prima si manifesta come *corpo psichico* e poi si manifesterà come *corpo spirituale*. In entrambi i casi si tratta certamente di un'esistenza incarnata, *corporea*. Ma il nesso non consiste nella pura materialità bruta di ciò che un'antropologia dualista intende per *soma*, ma nella identità personale del medesimo e unico soggetto dei due tipi di esistenza, informato successivamente dalla *psyche* e dal *pneuma*.

L'ultima sezione (vv. 50-58) affronta una possibile riserva nata dalla necessità della morte, cui si è alluso nei vv. 36-37, come preludio della resurrezione. Dato che si aspettava una parusia imminente, coloro che sopravvivono al suo arrivo, come rivestiranno il corpo spirituale? La risposta è semplice: anche se non tutti moriranno, **“tutti saranno trasformati”** (vv. 51-52) poiché la carne e il sangue **“non possono ereditare il regno dei cieli”**(v. 50). Tra la situazione presente e la consumazione si deve ammettere una *rottura* (la morte o la trasformazione), sebbene sulla base della **continuità dell'io** (**“noi saremo trasformati”**: v. 52b; è **“questo essere corruttibile”**, **“questo essere mortale”**, quello che si rivestirà di incorruttibilità e immortalità: v. 53). Il v. 58, infine, è importante; indica come tutta questa ampia dissertazione si orienta alla prassi cristiana, alla giustificazione cioè delle fatiche presenti con la speranza futura. Annunciando la resurrezione Paolo offre ai Corinti uno stimolo e una illuminazione per l'esistenza temporale superando tanto le illusorie esaltazioni spiritualiste, quanto il disperato epicureismo di un presente senza avvenire.

Il resto della letteratura paolina, molto ricca di riferimenti per il nostro tema, insiste sul nucleo della teologia della resurrezione: questa è, da una parte, **conseguenza della resurrezione di Cristo e dall'altra conformazione a Cristo risorto**. Già dal battesimo, come abbiamo visto, l'esistenza cristiana è un processo di assimilazione alla figura di Cristo che lo

---

<sup>46</sup> ROBINSON J.A.T., *Il corpo. Studio sulla teologia di san Paolo*, Gribaudi, Torino 1967, pag. 45-54.

Spirito sta operando in noi e che terminerà attraverso la partecipazione alla sua morte, con una resurrezione *simile* alla sua (Rm 6,4-11). Il parallelo tra la resurrezione di Cristo e la nostra appare ripetutamente: 1Cor 6,14; 2Cor 4, 14; Rm 8,11; Col 1,18 (dove l'espressione "primogenito tra i morti" evoca quella di "primizia di coloro che dormono" di 1Cor 15, 20). La *conformazione* del nostro corpo al corpo glorioso di Cristo è oggetto ugualmente dell'attenzione dell'apostolo: Cristo "trasfigurerà questo misero nostro corpo in un corpo glorioso come il suo" (Fil 3,21; cfr. Rm 8,23; Ef 2, 5-7 e 10; 4, 22-24; Col 3, 4).

Il cristocentrismo assoluto della resurrezione implica, nella comprensione paolina, un'altra importante caratteristica: la sua indole *corporativa*. E' *il corpo di Cristo* quello che resuscita, ottenendo così la sua pienezza. Gli individui singoli giungono alla resurrezione in quanto membra di questo corpo. Il carattere comunitario della resurrezione era già suggerito in 1Ts 4, 15-17: i vivi non si avvantaggeranno sui morti, ma dovranno attendere che questi resuscitino per uscire "tutti insieme" incontro al Signore. Le indicazioni temporali di 1 Cor 15, 20-28 non sono semplici rubriche di una cerimonia protocollare; tendono a ordinare ed articolare un decorso storico che raggiungerà la sua consumazione solo in un avvenimento collettivo-escatologico nel quale si ricostituirà l'unità della famiglia umana, dispersa nelle varie età, sotto il dominio del suo capo. La **solidarietà Cristo-cristiani**, che ha valore programmatico nei versetti 20-23 vieta di intendere la dottrina dell'intero capitolo in una prospettiva di matrice individualista. Secondo Robinson, «il linguaggio di Paolo va inteso in senso fisico, senza alcun compromesso, quando ci descrive i cristiani come parte componente il corpo resuscitato di Cristo<sup>47</sup>»: 1Cor 12, 12 ss.; Rm 7, 4; Ef 1, 20-23.

Cristo non è solamente *il salvatore*; è *il salvatore del corpo*" (Ef 5, 23; cfr. 5, 25). L'idea "il Signore è per il corpo" si collega immediatamente alla frase "e Dio che resuscitò il Signore, resusciterà anche noi", per concludere nella affermazione che giustifica questa fiducia: i nostri corpi "sono membra di Cristo" (1Cor 6, 13-15). La speranza dei cristiani non può essere, di conseguenza, quella di una consumazione puramente individuale; solo nell'uomo perfetto, nella nuova condizione corporativa che è il corpo di Cristo, si raggiunge "la maturità della pienezza di Cristo" (Ef 4,13), dato che è lì dove *corporalmente* (*somatikos*) si localizza la pienezza della divinità (Col 2, 9).

Dopo tali presupposti si deve giudicare come estranea alla dottrina di Paolo l'idea di tante resurrezioni individuali, momenti *della risurrezione*, come se questa potesse intendersi quale somma di una moltitudine di atti, o come se si potesse dare una consumazione dell'io singolo al di fuori della consumazione dell'organismo uno e totale di cui questo *io* è membro. Il concetto paolino di *corpo* non si muove nella prospettiva della individuazione (come avviene nel pensiero greco e in quello occidentale moderno), ma nella **prospettiva della solidarietà**. Per questo «è un errore - sostiene Robinson - accostarsi agli scritti paolini con l'idea moderna secondo cui la resurrezione corporale ha qualcosa a che vedere con il momento della morte... In nessun luogo del NT si stabilisce una relazione essenziale tra la resurrezione e il momento della morte. I momenti chiave sono il battesimo e la *parusia*<sup>48</sup>». Quando si comprende che il *corpo* della resurrezione è *il corpo di Cristo risorto* e che questo *corpo di Cristo* è una realtà *corporativa* alla quale noi cristiani apparteniamo come membra, si comprende, allo stesso tempo perché la resurrezione dei morti non può essere pensata in termini di unità individuale, ma solo a livello di unità sociale.

E questa è la ragione ultima del suo carattere necessariamente escatologico, sul quale Paolo insiste instancabilmente da 1Ts fino a Fil, Ef e Col. La costituzione del corpo di Cristo

<sup>47</sup> ROBINSON J.A.T., o.c., pag. 87.

<sup>48</sup> ROBINSON J.A.T., o.c., pag. 124-125.

si consuma comunitariamente, una volta completato il numero dei suoi membri e nell'avvenimento che portando al suo termine la salvezza totale, compie e finalizza la storia: *“quando apparirà Cristo, vita vostra, allora anche voi apparirete gloriosi con lui”* (Col 3,4).

**In sintesi:** l'aspetto primario nella concezione della risurrezione dai morti in Paolo è quello della totale alterità tra corpo terreno e corpo risorto; la continuità sta solo nella permanenza della identità personale. Sarebbe comunque vano cercare in Paolo una precisa organizzazione concettuale: il punto per lui decisivo è che si creda veramente alla risurrezione di Cristo e alla nostra risurrezione futura; egli è stato il primo a riflettere sulla profonda relazione originaria tra i due eventi.

### *La vita futura*

Già parlando della risurrezione come elemento centrale dell'escatologia paolina è implicitamente emersa la prospettiva entro la quale Paolo colloca la vita futura: quella della parusia, della fine del mondo e della storia che Paolo attendeva come imminente (cfr. 1 Tess 4,13-18 e anche 1Cor 15). Abbiamo però due testi che si discostano da questa prospettiva: **2Cor 5,1-10** e **Fil 1,21-23**; qui l'attenzione di Paolo si sposta (probabilmente nel primo testo e certamente nel secondo) su ciò che ci attende immediatamente dopo la morte individuale.

In **2Cor 5,1-10** i vv. 1-5 e 10 parlano certamente della parusia, ma i vv. 6-8 sembrano riferirsi ad una vita subito dopo la morte individuale: *“...finché abitiamo nel corpo, siamo in esilio, lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione...”*; certamente è presente l'antitesi tra essere nel corpo ed essere presso il Signore, ma gli esegeti sono cauti a riferire questi passi a qualcosa di diverso dalla parusia, soprattutto perché si porrebbero in un certo contrasto col contesto.

È invece sicuro che in **Fil 1,21-23** Paolo prospetta una vita subito dopo la sua morte: *“...per me infatti vivere è Cristo e morire un guadagno...”* con l'alternativa che segue, tra il restare nel mondo (e continuare la propria missione) e l'essere con Cristo. Si tratta chiaramente di ***un'unione con Cristo subito dopo la morte***, e non nella parusia, perché è in alternativa con l'azione apostolica, e dunque suppone necessariamente che il mondo continui dopo la morte di Paolo. Niente oltretutto fa pensare che questa comunione con Cristo subito dopo la morte sia inferiore a quella inaugurata dalla parusia.

**Come spiegare la tensione tra le due linee di testi?** Certo non come una evoluzione nel pensiero di Paolo: Filippesi è infatti cronologicamente vicinissima a Tessalonicesi e a Corinti. Nonostante le diverse ipotesi proposte (la più interessante è quella degli influssi giudaici, che avrebbero trasmesso a Paolo l'idea, diffusa nel suo tempo in quegli ambienti, dello stato intermedio), la tensione non è risolvibile: si deve dunque concludere che, fermo restando il primato della risurrezione finale nella escatologia paolina, egli afferma almeno in Fil 1 anche una condizione finale di unione con Cristo ***subito dopo la morte***, senza chiarire come queste due posizioni si accordino tra di loro; rimane così la tensione, contenuta comunque entro il concetto fondamentale che la salvezza e il compimento della propria vita è ***nell'essere con Cristo***.

### *La sorte del mondo*

Il testo classico è **Rom 8,19-23**: il mondo materiale, creato con l'uomo e come lui sottomesso alla caducità, partecipa al suo destino, e così la redenzione raggiunge l'universo stesso. È un'affermazione di fede, da non confondersi con una riflessione filosofica o una previsione scientifica sul senso e sul divenire del cosmo: è invece una sobria affermazione

della liberazione-glorificazione del mondo come del nostro corpo, e comporta soprattutto discontinuità (insieme a continuità) tra il mondo attuale e quello futuro. Da tener presente inoltre l'altro testo di **1Cor 7,31**: “*passa la scena di questo mondo*” con il commento di Agostino: «*figura ergo praeterit, non natura*»<sup>49</sup>.

### *Il giudizio finale*

Paolo non parla della risurrezione degli empi, e in ciò rimane nella linea logica del suo pensiero: la risurrezione è la vita per eccellenza, a partire dalla risurrezione di Cristo. Parla perciò del giudizio: il testo principale è **Rm 2,1-16**, dove si parla del giudizio su tutti, giudei e pagani, mediante Cristo. Si tratta del giudizio finale, in quanto, con linguaggio giudaico, si parla di giorno della collera (cfr altri testi: 1Cor 1,8: “*il giorno del Signore nostro Gesù Cristo*”; **2Cor 5,10**: “*tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo*”; 1Cor 3,10-15 ricorda che nel giorno del giudizio il fuoco proverà ciò che vale l'opera apostolica di ciascuno.

### *L'avversario di Dio (l'anticristo) e la parusia*

Ridimensionando l'attesa prossima della 1Tess, in **2Tess 2,1-17** si parla di “*qualcosa*” (το κατεχον) o di “*qualcuno*” (ο κατεχων) che impedisce la “*manifestazione dell'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone*” a Dio, anzi “*additando se stesso come Dio*”. Chi è questo **avversario di Dio**, descritto in termini che si ispirano a Dan 11,36 (dove è Antioco IV)? E chi è il “*qualcosa*” o il “*qualcuno*” che lo trattiene? *L'avversario di Dio* deve essere ciò che Giovanni chiama l'*Anticristo* (1Gv 2,18): un essere personale, che si rivelerà alla fine dei tempi (mentre satana, di cui è lo strumento, agisce già ora nel *mistero*: v.7), esercitando contro i credenti un potere persecutorio e seduttore, per l'ultima grande prova, cui metterà fine il ritorno di Cristo; il *qualcosa o qualcuno che lo trattiene* non è più identificabile per noi oggi. L'allusione doveva essere compresa dai destinatari della lettera, ma per noi resta un enigma, malgrado le numerose spiegazioni che sono state proposte<sup>50</sup>.

L'escatologia di Paolo è molto ricca: il suo credo e la sua teologia sono protesi verso *l'incontro futuro*, pieno e definitivo con Dio in Cristo; ma è *un futuro da viverci già nel presente*: la *vita del battezzato* è già ora una vita da **risorto**.

## Gli scritti giovannei e gli altri scritti neotestamentari

La prospettiva giovannea è ancora una volta diversa rispetto ai sinottici e a Paolo: Giovanni pone l'accento sulla escatologia realizzata; ma, dialetticamente, presenta anche l'escatologia futura. Vita eterna, risurrezione, giudizio, che nel resto del N.T. sono concetti escatologici riferiti al mondo futuro, in Giovanni (Vangelo e lettere: ad Apocalisse si accennerà dopo) vengono intesi come **essenza della salvezza già raggiunta nella fede in Cristo**: la vita eterna è la conoscenza-fede attuale in Dio e in Cristo (Gv 17,3); la risurrezione è Cristo stesso (Gv 5,25; 11,25-26); il giudizio avviene già ora, quando Cristo e la sua Parola non sono accolti (12,48). Manca in Giovanni ogni rappresentazione dell'apocalittica cosmica.

Le stesse espressioni escatologiche che abbiamo viste riferite alla escatologia realizzata, si trovano anche in relazione a quella futura. La vita eterna indica certamente la vita futura almeno in Gv 12,25 (“*Chi odia la sua vita in questo mondo... la conserverà per la*

<sup>49</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei* XX,14

<sup>50</sup> Cfr. nota BJ. Per tutta la questione si rimanda alla parte sistematica di questa dispensa.

vita eterna”); la risurrezione finale universale di vita o di morte è sicuramente affermata in Gv 5,28-29 (cfr. anche 6,39-40.44-54, dove ritorna insistentemente la formula “*lo risusciterò nell’ultimo giorno*”); il giudizio è riferito all’ultimo giorno almeno in un caso: Gv 12,48 (“*la parola che ho annunziato lo condannerà nell’ultimo giorno*”).

Come spiegare la coesistenza delle due prospettive (che si riscontra anche in 1Gv)? Esistono due diverse spiegazioni. **La spiegazione dell’esegesi tradizionale**: le due prospettive vanno raccordate e ricondotte allo schema del *già e non ancora*: Giovanni insisterebbe di più sul già per sottolineare l’urgenza della decisione di fronte a Cristo. **La spiegazione di Bultmann** (ripresa da altri): le due serie di testi non sono unificabili: l’evangelista ha insegnato una escatologia attualizzata e senza descrizioni apocalittiche; sono invece state introdotte da un redattore posteriore tutte le espressioni che si riferiscono alla escatologia futura, per assimilare il Vangelo di Giovanni all’insegnamento generale della Chiesa, e renderlo in tal modo accettabile.

Di fronte alle due spiegazioni sono necessarie **due osservazioni**: Sotto l’aspetto dogmatico tutti i momenti redazionali che siano entrati nel testo definitivo sono da accettarsi come Scrittura; non è seriamente pensabile che l’evangelista abbia inteso eliminare del tutto l’aspetto futuro dell’escatologia, come *essere con Cristo risorto*, vincitore della morte, anche al di là della nostra morte fisica. La ragione fondamentale dell’attualizzazione della escatologia in Giovanni è l’orientamento della sua teologia verso il Cristo presente: la cristologia è infatti in Giovanni il fattore predominante; nel Gesù terreno abita la Gloria del Logos e nella sua parola e opera risalta la presenza del Cristo glorificato, che per Giovanni è veramente il presente escatologico.

### *Apocalisse*

L’abbiamo distinta dagli altri scritti giovannei per la prospettiva del tutto singolare nella quale colloca il tema escatologico. L’Apocalisse presenta il genere letterario apocalittico, anche se non interamente: è infatti piuttosto un **libro profetico**, che vuole confermare nella fede la Chiesa perseguitata, dandole la comprensione della sua vicenda storica. È il libro **della grande attesa escatologica**: attesa del giorno in cui la Chiesa, resa perfetta, entrerà nel Regno escatologico di Dio.

### *Altri scritti canonici*

- **1Pt 3,18-20**: menziona la discesa di Gesù nel soggiorno dei morti (cfr. anche Rm 10,7; Ef 4,8-10; At 2,31). Numerosi Padri hanno visto in questo testo l’espressione della chiamata universale alla salvezza: in effetti si potrebbe vedervi un’espressione della valenza retroattiva (prima di Cristo) della salvezza operata da Cristo. A parte questo passo, il richiamo generale di 1Pt è verso l’*éschaton*. La fine è vicina, e perciò si richiede preghiera, vigilanza, carità.

- **2 Lettera di Pietro**: scritto molto tardivo, avverte acutamente il ritardo della parusia, e ne individua la causa nella misericordia divina che vuole offrire a tutti la possibilità di pentirsi e di salvarsi.

**Conclusioni.** Al centro dell’escatologia neotestamentaria, con la sua tensione tra vittoria futura e vittoria già ottenuta (tensione feconda, da mantenersi come tale), sta **l’evento di Cristo**. L’umanità, la storia, il cosmo, stanno sotto il dominio salvifico di Dio per mezzo di Cristo risorto.

### 3. Lo sviluppo dogmatico

#### I Simboli di fede e la Patristica

A cominciare dagli inizi dell'era sub-apostolica si ricercarono le prime sintesi dottrinali, i cui risultati confluirono ben presto nella formazione dei **Simboli della fede**. In questi troviamo sempre dei riferimenti ai temi escatologici e si deve dire che si tratta sempre di riferimenti alla escatologia universale e cosmica<sup>51</sup>. Prendiamo come esempi, il **Simbolo apostolico** e il **Simbolo niceno-costantinopolitano**. Il primo è di origine molto antica, anche se la sua attuale forma non va oltre il V secolo. Vi si parla del ritorno del Signore, della risurrezione della carne e della vita eterna. Il secondo è il frutto dei due primi Concili ecumenici della Chiesa (Niceno, 325 e Costantinopolitano I, 381) e rimane ancora il più famoso dei simboli. Vi si dice che il Signore «*tornerà di nuovo nella gloria a giudicare i vivi e i morti*» (DS 150), si afferma ancora la risurrezione dei morti (si può notare la differenza di dizione fra le due redazioni) e la vita futura (che nella versione latina diventerà *vitam venturi saeculi*). L'analisi potrebbe continuare e porterebbe alle stesse conclusioni: si possono vedere, per esempio, la *Professione di fede di Epifanio* (DS 42-45) e il famoso *Simbolo Atanasiano* (DS 75-76) il cui autore è forse sant'Ambrogio. L'escatologia individuale farà la sua comparsa molto più tardi all'epoca del Concilio II di Lione del 1274 (cfr. la *Professione di fede di Michele Paleologo*, DS 854.856).

Nei primi secoli nascono anche le prime sistemazioni teologiche e alcuni padri dedicano una particolare attenzione al problema escatologico. Nascono anche i primi errori, che avranno normalmente una loro prosecuzione lungo il corso dei secoli. Così i **montanisti** (II secolo) rimangono abbarbicati alla convinzione del ritorno imminente del Signore: una mentalità che si spingerà, con le sette, fino ai nostri giorni. La mania di azzardare date non è mai mancata in certi settori della Chiesa, se è vero che il **Concilio Lateranense V** (1512-1517) proibirà formalmente di esercitarsi in questa difficile impresa<sup>52</sup>.

Nella sua lotta contro il dualismo della gnosi, **Ireneo** si fa difensore della storia della salvezza, che trova il suo centro unificante nella **teoria della ricapitolazione**, come è espressa in Ef 1,10. Anche le sue simpatie per il millenarismo troveranno persecutori nei secoli futuri. Il **millenarismo o chiliasmo** (*chilia* in greco = mille) nasce dalla lettura del capitolo 20 dell'Apocalisse (20,1-6), un testo di non facile interpretazione, che fa discutere ancora oggi<sup>53</sup>. Accanto a un **millenarismo crasso** che non aveva possibilità di essere accettato, si fece strada anche la posizione del **millenarismo mitigato** che prendeva alla lettera il testo apocalittico in questione. Si sa che la Chiesa rimarrà normalmente legata all'interpretazione di **Agostino**, che vede nei mille anni il tempo della Chiesa, nella prima risurrezione la risurrezione degli spiriti, nell'incatenamento di Satana la forza vincitrice della predicazione e dei sacramenti. Rimane però sempre il dubbio che un'interpretazione del genere sia autentica.

Possiamo, in sintesi, ridurre a tre le interpretazioni del discusso testo date durante i secoli: c'è la concezione agostiniana, ora ricordata, con le sue molteplici varianti storiche, che si può chiamare *a-millenarista*; c'è il **millenarismo vero e proprio** (a cui si ispirarono diversi autori antichi, come Giustino, Papi di Gerapoli, e in genere le sette), la credenza, cioè, di un compimento letterale dello scenario apocalittico presentato dal testo; c'è, infine, l'interpretazione chiamata *post-millenarista*, per la quale il ritorno di Cristo si realizzerà dopo

<sup>51</sup> RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica, Bari 1973.

<sup>52</sup> MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, XXII, 945-947

<sup>53</sup> Cfr. RATZINGER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, pag. 221

un periodo (il millennio) di pace, di prosperità, di intensa predicazione del Vangelo su tutta la terra. A una concezione del genere si ispirano anche gli avventisti dei nostri giorni. In campo cattolico l'interprete più autorevole di questa concezione rimane padre F  ret, espresso in un noto commento all'Apocalisse<sup>54</sup>.

Altro errore dottrinale dell'epoca patristica, il cui principale sostenitore fu **Origene**, fu la teoria dell'*apocatastasi*, una parola che deriva da At 3,21 e che significa «*restaurazione*», cio  salvezza universale, anche dei dannati e degli stessi demoni, nell'ora della liberazione finale. Una teoria che fu presto condannata (sinodo particolare di Costantinopoli del 543, probabilmente confermato da papa Vigilio: ma l'eternit  dell'inferno era gi  stata affermata dal *Simbolo Atanasiano*<sup>55</sup>), ma che ha trovato sempre convinti sostenitori nel corso dei secoli. Ricordiamo, fra gli altri, gli albigeses e i catari (condannati dal concilio Lateranense IV del 1215<sup>56</sup>), teologi ortodossi come S. Bulgakov, autori protestanti come K. Barth, alcuni anglicani, soprattutto nel secolo scorso, e anche alcuni cattolici, fra i quali merita di essere ricordato il fiorentino G. Papini<sup>57</sup>. In questa linea appare nettamente schierata anche una vasta opinione pubblica, ma non solo<sup>58</sup>.

Degna di nota, in questo contesto, anche l'opinione dei cosiddetti *Padri misericordiosi* (fra i quali Ambrogio e Girolamo), che ammettevano una reintegrazione per tutti i cristiani, anche morti in stato di peccato mortale. Contro di essi, come contro gli origenisti, reag  fortemente soprattutto **Agostino**<sup>59</sup>. L'origenismo mitigato porta gradualmente alla formulazione esplicita della verit  del purgatorio: una verit  che per  appartiene almeno implicitamente alla fede della Chiesa di sempre. Convinto assertore dell'eternit  delle pene dell'inferno, il vescovo di Ippona tratt  con eccessivo rigore i bambini morti senza battesimo, pure essi condannati al fuoco dell'inferno.

Un altro problema su cui non si   mai finito di discutere se non forse ai nostri giorni. Rievocare storicamente la vicenda del *limbo* significa ricordare anzitutto che al principio c'  l'inferno: il limbo si affaccia molto pi  tardi (ma le voci di dissenso non erano certo mancate), esattamente in pieno medioevo con **Abelardo**. Fu Abelardo che riusc  a escogitare quella teoria macchinosa secondo la quale i bambini morti senza battesimo - per gli adulti ci sono altre possibilit  di riflessione - dopo morte, godono una piena felicit  naturale, ignorando che esiste anche una felicit  soprannaturale ad essi negata, in un luogo per essi appositamente creato e a essi esclusivamente riservato. La teoria piacque (era certamente pi  amabile di quella precedente), se ne impossess  **Tommaso d'Aquino** che, con la sua autorit , la impose ai secoli e l'ha fatta arrivare fino a noi. Ai nostri giorni, per , il dissenso (per la verit , a diverso titolo, mai mancato nel corso della storia) si   fatto libero e manifesto. Il teologo gesuita, Jean Galot in un importante articolo del 1971 riassunse convincentemente i motivi storici e teologici del rifiuto<sup>60</sup>, per cui la verit  del limbo non   stata mai solennemente e definitivamente affermata dal magistero. Attualmente della questione se ne   occupata la *Commissione Teologica Internazionale*, istituzione collegata con la Congregazione della

---

<sup>54</sup> FERET H.M., *L'apocalisse di S. Giovanni. Visione cristiana della storia*, Paoline, Roma 1961.

<sup>55</sup> DS 76

<sup>56</sup> DS 801

<sup>57</sup> PAPINI G., *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, Vallecchi, Firenze 1953.

<sup>58</sup> BALTHASAR H.U.von, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1997

<sup>59</sup> Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei*, XXI,19-24: PL 41, 733-740.

<sup>60</sup> GALOT J., *La salvezza dei bambini morti senza battesimo* in *La Civilt  Cattolica* II(1971),228-240.

Dottrina della Fede, che nel 2007 ha riassunto i termini della problematica in un documento di grande respiro e autorevolezza<sup>61</sup>.

La Patristica dovette affrontare, per quanto riguarda la tematica escatologica, una battaglia assai aspra sul duplice fronte eterodosso e pagano intorno a due punti: da una parte il *fatto stesso della resurrezione* e dall'altra *l'identità e la natura del corpo risorto*. A rigore, entrambi i punti non sono mai considerati separatamente, poiché le difficoltà contro il fatto si riducevano, in pratica, alla questione della corporeità dei risorti, sia perché si giudicava impossibile la ricostituzione e il mantenimento nell'essere di qualcosa già corrotto e naturalmente corruttibile, sia perché la semplice idea di un ritorno allo stato di incarnazione ripugnava a una mentalità antropologica fortemente dualista (platonismo)<sup>62</sup>. Gli **apologisti** del II secolo (tra i quali si deve distinguere una tendenza più conciliatrice e un'altra più aggressiva) difendono, contro i pagani il *fatto* della resurrezione (Giustino e Taziano).

Quanto al secondo punto (la composizione del corpo risorto), gli apologisti affermano unanimemente la sua identità con il corpo terreno, intendendola come *identità della materia corporale attuale*, che Dio può convocare di nuovo per ricostituire il corpo così come era. Alle obiezioni secondo cui *la stessa* materia può essersi annientata o appartenere a distinti soggetti, si risponde facendo appello agli attributi divini della sapienza e onnipotenza. Teofilo descrive Dio come un vasaio che torna a modellare, intero e senza difetto, il medesimo vaso, cioè il corpo distrutto dalla morte. Più netto ancora si mostra Taziano: «Quand'anche il fuoco distruggesse la mia carne... o venga sbranato dalle belve, resto depositato tra i tesori di un padrone ricco<sup>63</sup>». L'idea che Dio conosce dove si localizza ciascuna particella e ciascun membro del nostro corpo è presente nell'intero trattato di Atenagora sulla resurrezione<sup>64</sup>.

Dietro questa rigorosa difesa dell'identità materiale si nascondono due preoccupazioni assai legittime. In primo luogo, gli apologisti vogliono sottolineare con molta chiarezza che la fede nella resurrezione non ha nulla a *che vedere con le allora conosciutissime speculazioni sulla reincarnazione delle anime (o metempsicosi) e il perpetuo ritorno*. Taziano avverte che «la resurrezione dei corpi si deve dare ma non alla maniera degli stoici, secondo i quali le medesime cose nascono e periscono in periodi ciclici<sup>65</sup>». D'altra parte la professione di una identità corporale materiale è collegata molto probabilmente alla difesa del corpo come parte integrante della verità dell'uomo, contro la generale svalutazione del corporeo diffusa in quell'epoca. A questo riguardo sono notevoli i passi degli apologisti nei quali si parla dell'uomo come *unione di anima e corpo*: «Che cos'è l'uomo se non un essere... composto di un'anima e un corpo? Forse l'anima è l'uomo? No. Quella è l'anima dell'uomo. Il corpo sarà dunque l'uomo? No. Quello si chiama il corpo dell'uomo. Se allora nessuna di queste due cose è per se stessa l'uomo, ma si chiama uomo il composto di entrambe, e se Dio ha chiamato alla vita... l'uomo, allora non è la parte, ma il tutto ciò che egli ha chiamato alla vita<sup>66</sup>». Tenendo in conto questa duplice preoccupazione (distinzione tra resurrezione e metempsicosi; reazione contro il disprezzo della corporeità), si comprende la necessità di sostenere *un'identità corporale*, sebbene la sua spiegazione sia indubbiamente troppo semplicista per risultare soddisfacente.

---

<sup>61</sup> CTI, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, in *Civiltà Cattolica* II, 2007

<sup>62</sup> POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983, 104-105.

<sup>63</sup> TAZIANO, *Adversus Graecos*, 6

<sup>64</sup> ATENAGORA, *De Resurrectione mortuorum*, 3

<sup>65</sup> TAZIANO, *Adversus Graecos*, 6

<sup>66</sup> GIUSTINO, *De resurrectione*, 8

La difesa della corporeità si fa urgente di fronte al pericolo rappresentato dallo **gnosticismo** nell'ambito stesso della comunità cristiana. **Ireneo** e **Tertulliano** si sono distinti in questo compito. «Se la carne non dovesse salvarsi il Verbo di Dio non si sarebbe assolutamente incarnato<sup>67</sup>» afferma Ireneo. Essendo totale la salvezza offerta, « i nostri corpi deposti nella terra e dissolti in essa, resusciteranno a suo tempo perché il Verbo di Dio darà loro per grazia di alzarsi, per la gloria di Dio Padre<sup>68</sup>». La possibilità della resurrezione si fonda, come per gli apologisti, nell'onnipotenza creatrice di Dio.

Quanto a **Tertulliano**, la sua polemica contro lo gnosticismo comincia dove inizia questo errore, come già mostrava Ireneo: intorno al realismo dell'incarnazione del Verbo. Di qui il suo libro *De carne Christi*, dove si gettano le basi di una retta comprensione della corporeità. In effetti, nel creare il corpo del primo uomo, Dio prevedeva l'incarnazione di suo Figlio<sup>69</sup>. Se gli eretici riconoscono che Dio è il creatore della carne e che suo figlio ha preso una carne vera, dovranno riconoscere anche la risurrezione di questa stessa carne<sup>70</sup>.

Dato che tutta la forza degli avversari si condensa nel disprezzo della corporeità, Tertulliano inizia la sua appassionata apologia con frasi che sono divenute celebri: «*caro salutis est cardo...* La carne è lavata perché l'anima sia purificata; la carne è unta perché l'anima sia consacrata; la carne è santificata perché l'anima si fortifichi; la carne riceve l'imposizione delle mani perché l'anima sia illuminata dallo Spirito; la carne si alimenta del corpo e del sangue di Cristo perché l'anima si nutra di Dio<sup>71</sup>». Mostrata in questo modo l'indole *incarnatoria* di tutta l'economia sacramentale, il nostro autore può concludere trionfalmente: «così dunque, non si può separare nel premio ciò che l'opera (di salvezza) ha unito<sup>72</sup>». In quanto alla possibilità della resurrezione, si torna a utilizzare il proverbiale argomento della creazione. Tertulliano conclude, dopo aver commentato il testo di 1Cor 15 e di aver mostrato che la nostra resurrezione è ad immagine della resurrezione di Cristo, confessando l'identità del corpo risorto: «Resusciterà allora la carne, e certamente tutta la medesima e integra carne<sup>73</sup>». Si tratterà, evidentemente, di una carne spiritualizzata, restituita allo spirito.

Questa stessa difesa della carne della resurrezione la troviamo esplicitata fin dai **Simboli di fede** più antichi della Chiesa (DS 2;10;190), dove proprio per combattere le posizioni dello gnosticismo e di residui del giudaismo si trova la dizione **resurrezione della carne**, sostituita poi più tardi con *resurrezione dei morti - dei corpi*<sup>74</sup>.

La dottrina di **Origene** sulla resurrezione è la più complessa e difficile da interpretare di tutta la Patristica. Prescindendo dai suoi elementi oscuri e discutibili, che diedero luogo a rumorose polemiche, ci limiteremo a considerare i due punti che si trovano già proposti negli apologisti. Il **fatto della resurrezione** è difeso contro la incompienza di intellettuali come Celso (non sempre in buona fede) con le vecchie argomentazioni del potere di Dio e della illegittimità di una negazione del possibile in base a una limitata conoscenza del reale. Ma è soprattutto in ciò che riguarda **il modo della resurrezione** che il genio dell'alessandrino si sforza di liberare la verità cristiana da presentazioni goffe che possono renderla inaccettabile

---

<sup>67</sup> IRENEO, *Adversus haereses*, 5,14,1 (PG, VII, 1161)

<sup>68</sup> *Ibidem*, 5,2,3

<sup>69</sup> TERTULLIANO, *De carnis resurrectione*, 6

<sup>70</sup> TERTULLIANO, *De carne Christi*, 2,6

<sup>71</sup> *Ibidem*, 2,8

<sup>72</sup> *Ibidem*, 2,8

<sup>73</sup> *Ibidem*, 63

<sup>74</sup> RATZINGER J.- AUER J., *Escatologia, morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, pag. 181ss.

per i non credenti. Il nostro autore denuncia come *false e ridicole* le dottrine di una *identità materiale del corpo risorto rispetto al suo stadio terreno*, così come era stata propugnata dagli apologeti.

Origene stabilisce una distinzione tra *corpo* e *carne*: si deve negare che Dio resusciti la carne; si deve affermare che resuscita i corpi come *corpi spirituali*<sup>75</sup>. L'identità tra il corpo presente e quello futuro non si basa sulla *continuità della medesima materia*, dato che *neppure nell'esistenza presente si dà una tale identità*; la nostra sostanza carnale di oggi non è quella di alcuni anni fa; l'identità del corpo risorto si fonda - egli sostiene - nella permanenza dell'*eidōs* (figura), che già ora salvaguarda il possesso di un medesimo e proprio corpo attraverso gli incessanti mutamenti della sua materia<sup>76</sup>.

La tesi origeniana sull'identità corporale appare molto superiore a quella degli apologeti, troppo rigida e rudimentale, e anticipa sorprendentemente punti di vista che diventeranno comuni nella teologia moderna. Senza dubbio il marcato spiritualismo dell'alessandrino l'ha condotto su questo terreno a posizioni inaccettabili. Con Origene e le controversie cui diede luogo la sua peculiare concezione si chiude il ciclo della patristica intorno al nostro tema.

## Dalla Patristica al medioevo - La Scolastica

Al di là delle singole teorie e posizioni, dall'epoca patristica in poi si accentuano le due posizioni che la teologia cattolica si porta da sempre con sé, come due anime almeno in potenziale conflitto: la *posizione giudeo-cristiana* che insiste di preferenza sulla risurrezione della carne, sul giudizio finale, sull'aspetto cosmico-comunitario delle ultime realtà; la posizione, che possiamo chiamare *greca*, che fa leva sull'immortalità dell'anima, sul giudizio particolare, sulla ricompensa e il castigo immediatamente dopo la morte. Sono due sensibilità, due punti di vista, due approcci non inconciliabili fra loro, che possono coesistere e convivere a una certa condizione: che la prima sia la prevalente e offra lo schema di fondo alla sistemazione teologica, che rimane ancora in divenire. La stessa comunità apostolica avvertì in pieno la problematica in questione, mentre prendeva sempre più chiaramente coscienza del ritardo della parusia e della fine del mondo. Anche quando, allo scadere della rivelazione, le cose erano ormai pacifiche, nella coscienza dei credenti e nella spiritualità cristiana, l'accentuazione escatologica era ben visibile.

Abbiamo già detto che questo stato d'animo, nonostante tutto, rimane sostanzialmente immutato non solo nel primo millennio, ma anche durante il medioevo. La tensione escatologica e perfino apocalittica rimane viva non solo nei circoli spirituali, fra i quali, nel secolo XI, emerge quello dei *gioachimiti*, seguaci cioè di **Gioacchino da Fiore**, «*il calabrese abate Gioacchino / di spirito profetico dotato*» come lo ricorda Dante, che prevede ormai prossima l'era dello Spirito Santo, ma nello stesso immaginario collettivo. Siamo di fronte a una *cristianità in attesa*, che si stanca di scolpire sui portali delle sue chiese le scene del giudizio universale e della fine del mondo, ed è affamata di annunci e di rivelazioni sulla data esatta degli ultimi fini.

Ma il senso escatologico *cosmico* comincia già ad affievolirsi allo scadere del medioevo in favore di una *maggiore attenzione alla sorte del singolo*. Nei secoli XIV e XV la *devotio moderna* ha già posto l'accento sull'incontro personale del cristiano con Cristo giudice.

---

<sup>75</sup> ORIGENE, *Contra Celsum*, 6,29; *De Principiis*, 1,5

<sup>76</sup> *Ibid.*, 4,57

Invece che del giudizio universale, poeti e artisti cominciano a occuparsi della morte, i cui *trionfi* e le cui *danze* si vanno descrivendo e rappresentando un po' dappertutto. Notiamo che proprio tra il secolo XIV e il secolo XV, mentre si sta affermando questo acuitizzato *senso della morte*, in Francia verrà accolto in tutte le lingue europee un nuovo vocabolo, che piacerà poi ai romantici del secolo XIX: *macabro*. E' il periodo, quello, anche del sorgere e dell'affermarsi dell' *Ars moriendi* e delle grandi preparazioni alla morte.

Tornando alla riflessione teologica, vengono inseriti nei Commenti alle Sentenze e nelle Somme i trattati *De novissimis*. La Scolastica del secolo XII è fortemente influenzata dal pensiero di Agostino: la concezione platonizzante della beatitudine dell'anima subito dopo la morte, con la risurrezione finale come elemento integrativo-correttivo ma con scarso peso esistenziale, è praticamente comune nel sec. XII (Ugo di S.Vittore, ad esempio, ritiene l'anima separata persona).

Con l'arrivo dell'*aristotelismo*, nel secolo XIII, e soprattutto con l'elaborazione che ne fa **Tommaso**, cambia la concezione antropologica: *l'anima separata non è persona*, e tuttavia è capace di esistenza per se stessa; alla natura dell'uomo conviene in grado massimo la risurrezione. Lo stato intermedio perciò è pur sempre uno stato di tensione.

Quanto al contenuto della vita eterna permangono nel medioevo le due grandi linee che abbiamo già intravisto nei Padri: i tomisti insistono sulla *visione* immediata dell'essenza divina, mentre i francescani mettono invece l'accento sull'*amore* di Dio come costitutivo della beatitudine. L'al di là viene spesso descritto, e in questo la Scolastica rimane nel cosmologico-figurativo, rasentando l'ingenuità. Per l'inferno si distingue tra *pena del senso* (fuoco) e *pena del danno* (perdita della visione di Dio); si immagina poi un luogo per i fanciulli morti senza battesimo, il limbo, dove si soffrirebbe solo la pena del danno (ma dopo Tommaso si arriverà a chiamare la condizione del limbo *beatitudine naturale*, contrapposta a quella *soprannaturale*, il paradiso); per la *risurrezione*, nasce il problema dell'aumento della beatitudine, se cioè intensivo (unione più intesa con Dio nella visione) oppure solo estensivo (in quanto si estende anche al corpo).

## Il Magistero - La controversia sul purgatorio - le dispute antropologiche

E' a partire dal medioevo che abbiamo alcuni degli interventi del Magistero più significativi circa le problematiche sollevate dall'escatologia. Dato il carattere sintetico di questi appunti - rimandando quindi al manuale scelto per il nostro corso - ci soffermeremo sulla Costituzione *Benedictus Deus* di **Benedetto XII** del 1336, il *Decreto Pro Graecis* del **Concilio di Firenze** del 1439 sulla controversia riguardante il purgatorio e la Bolla *Apostolici Regiminis* del **Lateranense V** del 1513 sulle cosiddette dispute antropologiche. Più avanti vedremo la nuova impostazione escatologica presente nei documenti del **Concilio Vaticano II**, in particolare il capitolo VII della *Lumen Gentium*.

### La Costituzione *Benedictus Deus* (1336)

Se le prime affermazioni dottrinali del medioevo concernenti l'escatologia, appartengono nella impostazione alla problematica della patristica, con la Costituzione dogmatica *Benedictus Deus* promulgata il 29 gennaio 1336 dal Papa Benedetto XII, s'inizia un nuovo stadio dello sviluppo dottrinale della Chiesa. Una vicenda singolare viene in qualche a contribuire non poco alla formazione della mentalità individualistica moderna. Si tratta della

vicenda che vide come protagonisti due papi avignonesi, **Giovanni XXII** e il suo successore **Benedetto XII**. Ma per capirla è necessario dare uno sguardo alla storia del passato<sup>77</sup>.

Fin dai primi secoli, alcuni Padri avevano affermato che i defunti dopo la loro morte godevano di una retribuzione vera, ma soltanto iniziale: la retribuzione completa, sia per i buoni che per i cattivi, sarebbe avvenuta alla fine del mondo. Si possono ricordare Giustino, Ireneo, Tertulliano, Lattanzio (in posizione ancora più accentuata). Uno degli ultimi grandi assertori di questa teoria fu **Bernardo di Chiaravalle** (secolo XII), il quale distingueva tre tappe nella vita umana: la vita presente (tenda), la vita dell'anima separata durante la quale i giusti vivrebbero nella pace con Cristo, senza però ancora godere della visione beatifica (atrio) e finalmente la vita eterna propriamente detta dopo la risurrezione finale (casa). Espressa così da un teologo dell'autorità di san Bernardo, la teoria della retribuzione piena ritardata doveva sembrare degna di tutto rispetto.

A essa si ispirò **Giovanni XXII**, quando, dalla fine del 1331 al maggio del 1334, tenne sei omelie che nella sostanza ripetevano il pensiero di san Bernardo: «*sia i buoni che i cattivi, dopo la morte, godono di una certa retribuzione, ma non ancora di quella totale e definitiva che sarebbe venuta soltanto con la parusia e la fine del mondo*». Così i beati nel cielo contemplano l'umanità di Cristo, ma non ancora l'essenza divina e i dannati vivono nella stessa aria tenebrosa dei demoni, ma non sono ancora nell'inferno vero e proprio, che, per così dire, aprirà i suoi battenti soltanto dopo la celebrazione del giudizio finale. Il testo biblico classico, a cui si appellava lo stesso papa Giovanni XXII era quello di **Ap 6,9-11**. Il Papa aveva parlato come dottore (o, meglio, come predicatore) privato; aveva anche detto che questa gli sembrava per il momento l'opinione più giusta, ma che era anche pronto a cambiarla, se ce ne fosse stata una migliore: «*Se m'inganno, chi ne sa di più mi corregga. A me pare che sia così, a meno che si adduca una definizione della Chiesa in senso contrario o un'autorità della Sacra Scrittura*<sup>78</sup>». La corte pontificia andò in subbuglio e nacque una forte opposizione da parte dei domenicani soprattutto francesi e dei francescani, soprattutto fra i sostenitori di Luigi di Baviera. Il Papa convocò una commissione di studio, che giunse anche al termine dei suoi lavori nel senso contrario a quello difeso dal papa. Giovanni XXII frattanto moriva<sup>79</sup> e il documento decadeva: della scottante questione si sarebbe interessato il suo successore **Benedetto XII**.

Questi intervenne con una *solenne bolla definitiva*, che segna il primo caso di intervento «*ex cathedra*» di un pontefice romano, intitolata *Benedictus Deus* e datata 29 gennaio 1336. In essa si afferma che i beati, subito dopo la morte (*mox post mortem*) «*videro e vedono la divina essenza con visione intuitiva e anche facciale*» e che «*vedendola, godono della medesima divina essenza*». Altrettanto è detto per coloro che muoiono in peccato mortale: «*subito dopo la morte discendono all'inferno, dove sono tormentati da pene infernali*». L'inciso: «*in quantum status et condicio compatitur animae separatae*» (che faceva parte della bolla precedente) è scomparso, ma merita di essere sottolineato, perché dietro c'è forse la spiegazione almeno parziale dell'intera vicenda.

Le limitazioni oggettive alla pienezza della retribuzione sono tre: la mancanza del corpo; l'incompletezza del numero degli eletti (e dei dannati), l'assenza della trasformazione del cosmo. Tre limiti che saranno tolti quando la parusia porterà a compimento l'opera di salvezza e di liberazione. La ragione ultima della non accettazione della pienezza immediata

---

<sup>77</sup> Sulla questione cfr. POZO C., o.c. pag. 460-472 e soprattutto l'ottimo saggio di VACCARO A., *Il dogma del Paradiso. Antefatti, differenze semantiche, sinistre interpretazioni*, Lateran University Press, Roma 2006.

<sup>78</sup> *Sermo secundus eiusdem Domini Iohannis papae in tertia dominica de adventu*, ed. Prados M., 1960

<sup>79</sup> Cfr. a proposito il racconto romanzato di U. ECO, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano, 1980, pag. 301.

della retribuzione sta proprio nel non voler minimizzare l'opera e l'importanza della parusia, come attesta in una sua famosa opera **Henri de Lubac**<sup>80</sup>.

Secondo l'illustre gesuita, non si può dimenticare che l'opinione espressa da Giovanni XXII «aveva a suo favore una lunga serie di testimoni. alcuni dei quali tra i più grandi nomi della tradizione tanto latina che greca». Nella vicenda bisogna saper cogliere un insegnamento valido per sempre: occorre prestare maggiore attenzione alla parusia e a tutto quello che essa rappresenta. Non si tratta soltanto di una ratificazione di un processo che si è ormai compiuto e concluso: *la parusia è una novità assoluta rispetto a tutta la storia precedente*. E' soprattutto l'aspetto comunionale che va sottolineato. De Lubac cita un testo forte di Agostino: «Quando infine non ci sarà più che un solo popolo, allora sarà realizzato ciò che cantiamo: Sarò saziato dalla manifestazione della tua gloria. Perché allora si avvererà la promessa che ci è stata fatta: di vedere faccia a faccia. Ora noi vediamo attraverso uno specchio, in enigma e in una maniera parziale. Ma quando l'uno e l'altro popolo, infine purificati, infine risuscitati, infine coronati, infine trasfigurati per l'eternità, vedranno Dio faccia a faccia, quando non ci sarà più che il solo Israele..., allora lui stesso sarà visto da Dio<sup>81</sup>». Bisogna valorizzare la lezione del passato: un compito che spetta in particolare ai teologi sistematici nel tempo della sintesi finale. Si parla normalmente di un «aumento intensivo della visione beatifica» dopo la risurrezione. La formula è forse l'unica che ci consente il rispetto di tutta la vicenda, ma appare quanto mai povera e rattrappita: meglio lasciare le cose sospese al filo del mistero.

La costituzione *Benedictus Deus* può essere a buona ragione considerata come la *sintesi* di quelle due anime dell'escatologia che il mondo cattolico si porta da sempre con sé. E' la stessa sintesi che è arrivata fino a noi, ma che già era in vigore fin dall'antichità. Forzare i toni oltre un certo limite non è consentito, anche se si può e si deve parlare di tonalità distinte e diverse. Dopo la costituzione, fino ai nostri giorni, ci saranno soltanto dispute e approfondimenti settoriali. Nelle sue linee essenziali, l'escatologia è ormai praticamente ultimata.

Commenta Ratzinger: «confrontando la dottrina della *Benedictus Deus* con le opinioni storiche oggi correnti, si ha la netta impressione che qui, nonostante tutto, abbia vinto il *dualismo greco* della divisione dell'uomo in corpo ed anima<sup>82</sup>». La fede cristiana fin dai primi secoli ha fatto ricorso alle *categorie greche di anima e corpo*, ma potremmo affermare che l'uso della terminologia greca fu rivestito dalla concezione semita. Mentre per i greci, sintetizzando, la persona coincide solo con l'anima spirituale, e il corpo sarebbe un'entità inferiore che imprigiona l'anima; la concezione semita invece tiene in giusta considerazione ambedue le distinzioni e si orienta verso una visione globale e unitaria della persona.

Per quanto riguarda il nostro tema, la risurrezione è risurrezione dell'uomo nella sua totalità, di corpo e anima, come ben chiarisce il documento della **Congregazione per la dottrina della Fede** del 1979: «la Chiesa intende tale risurrezione come riferentesi all'uomo tutt'intero<sup>83</sup>». La terminologia usata fin dai simboli più antichi, come abbiamo visto, è *risurrezione della carne*, formula semita da integrarsi con quella greca di *anima immortale*. La chiesa antica accolse il pensiero greco e in particolare il platonismo, sia perché esso era in pratica la mentalità dominante, sia perché questa terminologia permise di combattere al meglio la gnosi.

---

<sup>80</sup> LUBAC H.de, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1964, 99-108.

<sup>81</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo 122,5*: PL 38,683.

<sup>82</sup> RATZINGER J.-AUER J., o.c. pag 153

<sup>83</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, 2

L'utilizzo di tali categorie permise ai Padri di valorizzare il tema dell'anima immortale non per affermare la separazione dal corpo mortale ma per sostenere l'identità personale fra chi muore e chi risorge. Questo utilizzo non fu pacifico lungo i secoli, in particolare ricordiamo le cosiddette dispute antropologiche (che affrontiamo qui di seguito) e l'introduzione nella fede di una grossa novità, quella di uno *stato intermedio*<sup>84</sup>, di cui tratteremo nella parte sistematica, o come oggi viene specificata di *escatologia intermedia*.

(Riportiamo, qui di seguito, una schema della Costituzione; per il testo completo si consulti DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1995 con testo bilingue latino-italiano).

## BENEDETTO XII (1334-1342)

Costituzione *Benedictus Deus* del 29.01.1336 (DS 1000-1002)

<p>1. Le anime dei santi</p> <p>a. i santi morti avanti la passione di Cristo</p> <p>b. anime degli apostoli, martiri, confessori</p> <p>c. anime dei battezzati</p> <p>2. furono, sono, saranno <b>subito</b> (mox)</p> <p>a. dopo la morte</p> <p>b. prima risurrezione dei corpi eventuale purificazione giudizio universale</p> <p>in cielo</p> <p>3. dove godono la visione di Dio</p> <p>- intuitiva</p> <p>- facciale</p> <p>- immediata</p> <p>mostrandosi l'essenza divina</p> <p>nuda</p> <p>chiara</p> <p>aperta</p> <p>4. sono realmente beate e hanno la vita eterna.</p>	<p>1. Le anime dei morti in peccato mortale</p> <p>2. discendono <b>subito</b></p> <p>dopo la morte</p> <p>nell' inferno (neutro pl.)</p> <p>3. dove sono tormentati da pene infernali</p>
--	--

<sup>84</sup> Cfr. COLZANI G., *La vita eterna*, Mondadori, Milano 2001, pag. 118-119.

## La controversia sul Purgatorio

### *Il dato biblico sulla possibilità di una purificazione ultraterrena - Il Magistero*

La dottrina sul Purgatorio ha percorso nel tempo un lungo e complicato cammino, che in certi periodi ne ha oscurato il senso, travisandone la sua identità: da una parte l'*immaginario popolare*, nato da cosiddette visioni dell'aldilà (viaggi nell'altro mondo, storie di apparizioni di defunti), che ha trovato nella *Divina Commedia* di Dante la sua straordinaria espressione poetica e dall'altra una certa corrente teologica non aperta all'intelligenza del linguaggio metaforico delle realtà escatologiche.

La Sacra Scrittura non dà una testimonianza esplicita e testuale di una purificazione dopo la morte. Nell'Antico Testamento, c'è un *solo testo* che ci dà notizia di una possibilità di purificazione dopo la morte: il **Secondo Libro dei Maccabei**. Giuda Maccabeo, condottiero dell'esercito dei giudei, dopo una battaglia, mandò al Tempio una somma perché fosse offerto un sacrificio di espiatione per i soldati del suo esercito morti in battaglia e che si erano macchiati del peccato di idolatria, in quanto trovati in possesso di amuleti pagani : *“Il nobile Giuda esortò tutti quelli del popolo a conservarsi senza peccati, avendo visto con i propri occhi quanto era avvenuto per il peccato dei caduti. Poi fatta una colletta, con un tanto a testa, per circa duemila dracme d'argento, le inviò a Gerusalemme perché fosse offerto un sacrificio espiatorio, compiendo così un'azione molto buona e nobile, suggerita dal pensiero della resurrezione. Poiché se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero resuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti. Inoltre egli pensava alla magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella pietà. Santo e pio pensiero! Perciò egli fece compiere un sacrificio espiatorio per i morti affinché fossero assolti dal peccato”* (2Mac 12,38-46). Il testo esprime chiaramente la convinzione che le preghiere e il sacrificio espiatorio sono efficaci per la remissione dei peccati dei defunti, determinando così un ulteriore sviluppo nella concezione giudaica per la quale, almeno fino ad allora, era ammesso solo il sacrificio espiatorio per i peccati dei vivi (Lv 4-5).

Nel suo insegnamento, Gesù non parla mai esplicitamente del purgatorio. Fa solo un accenno a proposito del peccato contro lo Spirito Santo che non sarà perdonato né in questa vita *“né nell'altra”* (cfr. Mt 12,31). Con questa espressione Cristo intende riferirsi alla possibilità della purificazione ultraterrena? La teologia non è troppo sicura di questo.

Un *secondo testo* in cui il Nuovo Testamento ci permette di intravedere la possibilità di una purificazione ultraterrena è rappresentato da un brano di Paolo che troviamo nella **Prima Lettera ai Corinti** (1Cor 3,12-15). Qui egli parla del giudizio successivo alla morte, e fa riferimento a un salvarsi *“come attraverso il fuoco”*. Il testo paolino parla di persone che hanno edificato qualcosa sul fondamento che è Cristo (v. 12). Su questo stesso fondamento, è possibile costruire con materiali di diversa qualità: oro, argento, fieno, paglia... Nel tempo della vita terrena non è mai troppo evidente la qualità di ciò che noi abbiamo edificato: occorre aspettare il giudizio di Dio, simboleggiato nel linguaggio biblico dal fuoco: *“Il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno; se l'opera resisterà, costui ne riceverà una ricompensa, ma se finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco”* (v. 13-15). L'Apostolo prevede una situazione in cui la persona, avendo accettato Cristo nella propria vita, ha costruito su di Lui, ma con materiali scadenti (cioè non ha sviluppato che in minima parte le potenzialità della grazia battesimale); non si può dire che una tale persona abbia rifiutato Cristo, e perciò si salverà, ma *come attraverso il fuoco*, cioè mediante un processo di purificazione dalle scorie della sua pigrizia, purificazione che

avviene non attraverso un fattore qualsiasi ma mediante la *forza trasformante del Signore*, che scioglie e fonde col suo fuoco le catene del nostro cuore. Questo brano ha rivestito, lungo i secoli, una particolare importanza in merito al carattere probativo del Purgatorio.

Tuttavia più che a testi espliciti, è necessario volgere l'attenzione ad alcune idee generali, che emergono dall'insegnamento biblico, e che danno una solida base scritturistica alla verità di fede del purgatorio. Una di esse è la costante persuasione che solo un'assoluta purezza (cfr. Es 20,18-19; Is 35,8; 52,1; Mt 5,8; 6,48; Eb 12,14; Ap 21,17) è degna di essere ammessa alla visione di Dio; l'altra idea è quella della responsabilità umana nel processo di giustificazione (cfr. Mt 3,2; At 3,19; 1Gv 1,9; 1Pt 2,2; 2Cor 5,10).

La fede nell'esistenza della *purificazione ultraterrena* presenta nella tradizione un successivo e determinante sviluppo di cui la prima testimonianza è data dalla pratica dei suffragi per i defunti, attuata nelle preghiere private e in quelle culturali e liturgiche. Pensiamo alle numerose iscrizioni sepolcrali delle catacombe o ai luoghi dei martiri; l'uso nella preghiera eucaristica della memoria dei defunti tanto nelle chiese d'Occidente (Roma, Africa) che d'Oriente (Gerusalemme, Siria). Il passaggio dalla fede implicita alla formulazione esplicita della purificazione ultraterrena avviene con la testimonianza dei **Padri della Chiesa** (Cipriano, Agostino, Cesario di Arles, Gregorio Magno) i quali si soffermano anche sulla natura dell'*ignis purgatorius*. Lo stesso avviene in Oriente (Efrem il Siro, Cirillo di Gerusalemme, Basilio), anche se è necessario distinguere una certa differenza, che verrà successivamente sempre più rimarcata, tra la tradizione latina e quella greca circa il *modo* del processo di purificazione.

Il Magistero della Chiesa, fin dall'epoca patristica, ha costantemente insegnato l'esistenza e la necessità del purgatorio per tutti coloro che muoiono in grazia di Dio, ma con uno scarso livello di maturazione nell'amore. Abbiamo già visto nelle pagine precedenti il documento di maggior rilievo del Magistero sull'escatologia, e cioè la Bolla *Benedictus Deus* di Benedetto XII del 1336 sulla immediata retribuzione *subito dopo la morte* nella sua affermazione fondamentale e sulla necessaria purificazione ultraterrena *qualora ci sia qualcosa da purificare* nella sua affermazione secondaria. Questo documento segna una pietra miliare in quella concezione dello *stato intermedio* e del concetto di *anima separata* che staranno alla base della **nozione di purgatorio** nell'ambito della teologia cattolica medievale e che condiziona l'escatologia fino ai nostri giorni.

Del purgatorio si trattò due volte nel corso dei secoli successivi alla bolla *Benedictus Deus*, la prima volta con gli orientali, la seconda volta con i protestanti. La prima disputa ebbe i suoi momenti culminanti nel **II Concilio di Lione** (1274), molto prima quindi della *Benedictus Deus*, e nel **Concilio di Firenze** (1439); la seconda disputa nel **Concilio di Trento** (1545-1563). Il motivo della discussione era molto diverso, perché gli orientali discutevano, ma non negavano il purgatorio, come invece facevano (e fanno ancora oggi) i protestanti, nemici giurati di ogni escatologia intermedia.

Nel **Concilio di Lione**, con gli orientali, i punti della controversia vertevano sul «luogo», sul «fuoco», sulla «pena» e sulla natura stessa del purgatorio (espiazione o purificazione?). Complessivamente, gli orientali apparivano schierati meglio degli occidentali: per loro il purgatorio era uno **stato soprattutto di gioia e di purificazione e il fuoco era da intendersi in senso metaforico**; i latini militavano in genere per la parte opposta. Gli unici punti su cui le due fazioni concordavano era l'esistenza del purgatorio e il valore dei suffragi. Su questi punti, ma su questi soltanto, l'accordo fu subito possibile a Lione. Il decreto finale era così articolato: «*Se i cristiani veramente penitenti sono morti nella carità, prima però di*

*aver fatto frutti degni di penitenza per le colpe commesse e le omissioni, le loro anime dopo la morte sono purificate dalle pene purificatrici o catartiche e per la liberazione da queste pene giovano i suffragi dei fedeli vivi, cioè i sacrifici delle messe, le preghiere e le elemosine e altre pratiche di pietà, che sono state sempre fatte dai fedeli per gli altri fedeli secondo le consuetudini della Chiesa » (DS 856).*

Al **Concilio di Firenze** il disaccordo era ancora marcato. Gli orientali:

- \* non accettavano il termine *purgatorio*, non volendo che fosse inteso come un **luogo intermedio tra paradiso e inferno**;
- \* non accettavano *l'idea del fuoco nel purgatorio*;
- \* e soprattutto respingevano *l'indole penale ed espiatoria del purgatorio*, ritenendolo solo uno stadio di maturazione.

Il Concilio non richiese alcun consenso sui primi due punti, che vennero omessi, mentre mantenne il terzo (ripreso da Lione). Si discusse a lungo prima e durante la celebrazione del concilio, continuando sulle stesse posizioni, con qualche parola di troppo; si finì così per ribadire le conclusioni formulate a Lione, usando anche le stesse espressioni, col cambio insignificante di qualche parola. La Bolla di unione con i Greci dal titolo *Laetentur coeli* incluse una sezione dedicata «*alla sorte dei defunti*» (cfr. DS 1304-1306): il testo parla di pene purgatorie (*poenis purgatoriis*), lascia cadere il sostantivo *purgatorio* che nell'interpretazione del tempo richiamava l'idea del *luogo*, e non parla di *fuoco* che ai Greci evocava la tesi origenista dell'apocatastasi.

L'assise ecumenica di Firenze riconosce il valore positivo della tesi orientale circa l'esistenza di uno stato (o di una condizione di vita), nel quale i defunti completano la loro purificazione non interamente compiuta in terra. Si sa che ambedue i concili non ebbero poi seguito nella pratica ecclesiale e nella teologia: ***l'unione non solo non fu fatta, ma fu addirittura allontanata***. L'imperatore e i delegati della Chiesa greco-ortodossa dopo lunghe discussioni firmarono la definizione conciliare di Firenze, ma subito dopo il Concilio la Chiesa greco-ortodossa la respinse. Possiamo pertanto riassumere così il ***pensiero dell'ortodossia***: l'esistenza di uno stato intermedio, compreso fra la morte dell'uomo e la parusia del Signore per coloro che, dopo la morte, necessitano di una ulteriore purificazione. Questo stato è caratterizzato dall'idea di *attesa*, nell'*Ade*, dove i morti attendono un unico giudizio finale, che avrà luogo alla fine del mondo. Nella situazione di attesa si continua il processo di purificazione iniziato nella vita terrena e di liberazione progressiva ottenuto unicamente con il perdono da parte della misericordia divina.

Anche al **Concilio di Trento** il discorso non si spinse più in là di quanto già elaborato precedentemente. Bisogna anzitutto ricordare che il ***protestantesimo*** respingeva la dottrina del purgatorio sulla base dei suoi stessi presupposti di fondo, in nome della *sola Scriptura* (il testo più importante, quello di 2Mac 12,39-46, è un libro deuterocanonico, cioè ammesso nel canone solo successivamente) e della *sola gratia* (un principio che esclude il bisogno di qualsiasi collaborazione da parte dell'uomo).

**Lutero** parlava della ***fiera del purgatorio***; **Calvino** ha motivato più ampiamente le ragioni per cui non poteva ammettere questa dottrina: «Il purgatorio è una disgustosa invenzione di satana. Esso rende vana la croce di Cristo, disonora in modo insopportabile il Dio della misericordia, scuote la nostra fede e la sovverte! Secondo la dottrina romana, infatti, il purgatorio serve semplicemente a garantire quella soddisfazione che le anime dovrebbero prestare dopo morte per i loro peccati: Ma se è finita ormai l'illusione di dover subire pene adeguate alle colpe commesse, anche la dottrina del purgatorio viene compromessa fin nelle

radici!... Il sangue di Cristo è l'unica soddisfazione prestata per i peccati commessi dai fedeli...l'unica espiazione, l'unica purificazione... il purgatorio è ...una terribile bestemmia contro Cristo<sup>85</sup>».

Nella sua risposta il Concilio ripete soltanto gli elementi essenziali della fede cattolica, già espressa nei precedenti concili e il suo insegnamento viene espresso anzitutto nel canone 30 del Decreto *De iustificatione* il cui testo sottolinea efficacemente la distinzione della «giustizia di Dio, unica causa formale della giustificazione, tra quella per cui egli stesso è giusto e quella per cui ci rende giusti» (DS 1580) e poi nel *Decretum de purgatorio* della XXV sessione (DS 1820, l'ultima del Concilio di Trento). Questo decreto merita una maggiore attenzione anche per l'importanza attuale che riveste. Nella sua parte centrale suona così: «Poiché la Chiesa cattolica, istruita dallo Spirito Santo, secondo la S. Scrittura e la Tradizione antica dei Padri, nei Concili e ultimamente in questo Concilio ecumenico ha insegnato che vi è il purgatorio, e che le anime ivi detenute sono aiutate dai suffragi dei fedeli e in modo specialissimo dal sacrificio dell'altare: il Santo Concilio comanda ai vescovi di attendere diligentemente, perché la dottrina del purgatorio, tramandata dai santi Padri e dai S. Concili, sia creduta, mantenuta, insegnata e annunciata ovunque ai fedeli cristiani. Siano abolite dalle prediche al popolo, non preparato, le questioni più difficili e più sottili, che non servono per l'istruzione da cui spesso non deriva alcun aumento di pietà. Non permettano poi di divulgare e trattare argomenti incerti o che hanno un'apparenza di falsità. Proibiscano infine come scandalo e danno per i fedeli, quanto riguarda una certa curiosità o superstizione, oppure quanto sa di turpe guadagno» (DS 1820).

A oltre quattro secoli di distanza, un esame di coscienza è doveroso. Le severe prescrizioni del Concilio Tridentino sono state fedelmente osservate, oppure no? A vedere una certa proliferazione di immagini, di formule, di preghiere, di canti, di tradizioni verrebbe proprio voglia di dire di no. Anche il Concilio di Trento non è sempre stato preso sul serio. **Congar** è stato un critico molto severo di certi atteggiamenti e di certe usanze relative al purgatorio: «Bisogna fare il purgatorio del purgatorio<sup>86</sup>», egli diceva. L'insegnamento ufficiale della Chiesa è di una sobrietà assoluta. Il *Concilio Vaticano II* tratterà ancora del purgatorio, limitandosi a sostenere la sua esistenza e l'utilità dei suffragi e parlando di esso in termini di purificazione: non è un caso che il Concilio eviti l'uso sia del sostantivo *purgatorio*, sia del verbo *purgari* che rimandano ai concetti di espiazione e di purgazione, ma utilizzi il verbo *purificarsi* in un passo assai significativo della *Lumen Gentium*: «Fino a quando dunque il Signore non verrà nella sua gloria e tutti gli Angeli con lui e, distrutta la morte, non gli saranno sottomesse tutte le cose, alcuni dei suoi discepoli sono pellegrini sulla terra, altri che sono passati da questa vita stanno purificandosi, altri infine godono della gloria contemplando chiaramente Dio uno e trino, qual è» (n. 49a). Niente altro. Uno dei primi compiti della teologia è quello di discernere ciò che è di fede da tutto il resto. Nelle parole del Concilio c'è anche da sottolineare il ripetuto richiamo alla tradizione antica dei Padri.

In realtà la nascita del concetto di purgatorio non va collocata nei secoli del medioevo, come potrebbe concludere un affrettato lettore di un testo che lo storico **Jacques Le Goff** ha dedicato al purgatorio<sup>87</sup>. Come dottrina e come prassi, il purgatorio appartiene agli antichissimi strati della tradizione della Chiesa: la pratica dei suffragi nasce con la Chiesa

---

<sup>85</sup> CALVINO G., *Institutio...* III, in MOLTSMANN J., *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, 117.

<sup>86</sup> CONGAR J., *La mia parrocchia vasto mondo*, Paoline, Roma 1965, 99.

<sup>87</sup> LE GOFF J., *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982.

stessa, come risulta dalle pietre tombali rinvenute nelle catacombe e da diversi testi liturgici. Già **Agostino** poteva scrivere: «*Nei libri dei Maccabei leggiamo che è stato offerto un sacrificio per i defunti. Ma anche se questo non si leggesse in nessun passo delle antiche Scritture, non è piccola l'autorità di tutta la Chiesa, che si manifesta in questa consuetudine. Nelle preghiere sacerdotali, che vengono offerte a Dio Signore sul suo altare, ha il suo posto anche la raccomandazione dei defunti*<sup>88</sup>».

Altra cosa è la questione del nome, che Le Goff cerca di risolvere con dovizia di erudizione. Prima, «*purgatorio*» era un **aggettivo** (da coniugarsi con luogo, pena, fuoco), poi diventò **sostantivo**: un fatto assolutamente non usuale, che, secondo Le Goff, dovrebbe essere successo tra il 1170 e il 1180. Interessante tuttavia la conclusione, di enorme **valore teologico**, a cui arriva lo storico francese: «E' però di importanza fondamentale, rispetto al formarsi del terreno sul quale si sviluppa più tardi la credenza del Purgatorio, il fatto che i vivi si siano preoccupati del destino dei loro morti, che al di là della sepoltura abbiano conservato con essi legami che non sono quelli dell'invocazione della protezione dei defunti, ma dell'utilità delle preghiere pronunciate per loro<sup>89</sup>».

Il breve esame condotto sulle fonti della Rivelazione circa il dato del purgatorio mette in risalto alcuni elementi che il **Magistero della Chiesa** ha dichiarato in modo esplicito e ha definito come *verità di fede*. Essi si riducono a tre enunciati: **1.** la necessità di una purificazione ultraterrena per chi non ha soddisfatto con frutti degni di penitenza i propri peccati; **2.** l'aiuto che viene dai suffragi dei vivi, soprattutto attraverso la preghiera, la penitenza, le opere buone e soprattutto il sacrificio della Messa; **3.** compiuta la purificazione, le anime vengono subito (*mox*) accolte in cielo nella visione beatifica di Dio uno e trino. Per ulteriori approfondimenti e precisazioni rimandiamo più avanti nella parte sistematica alcune questioni che hanno oggi maggior peso per una retta comprensione del dato di fede (luogo o stato del purgatorio; il fuoco del purgatorio; la durata del purgatorio; la natura della purificazione ultraterrena).

---

<sup>88</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *De cura pro mortuis* 1,3 in PL 40,593

<sup>89</sup> LE GOFF J., o.c. pag. 56

## Le dispute antropologiche

Un accenno, anche se breve, dobbiamo farlo per le cosiddette *dispute antropologiche* considerando il loro legame con l'escatologia e le prese di posizione del Magistero. La *prima* di esse ebbe la sua conclusione nel *Concilio di Vienne* (1312) con la condanna del francescano *Pietro Giovanni Olivi*, il quale negava che l'anima intellettiva fosse per se stessa forma del corpo anche per ragioni escatologiche: non poteva immaginare come, se l'anima intellettiva era forma del corpo, essa potesse sussistere separata dal corpo stesso. Il concilio, sostenendo che l'anima razionale o intellettiva (spirituale) è per se stessa forma del corpo «*per se et essentialiter*» (DS 902), non solo salvaguardava l'intima unione del corpo e dell'anima nell'individuo umano e, in questo senso, l'unità dell'individuo stesso, ma anche la possibilità di sussistenza (essendo spirituale) di un elemento sostanziale dell'uomo dopo la morte<sup>90</sup>. L'intenzione del Concilio di Vienne è «non già di imporre una visione dicotomica dell'uomo, ma di tutelare l'unione sostanziale di spirito e materia, di anima e corpo. A tal fine si utilizza lo schema e il linguaggio preso dalla filosofia aristotelico-tomista che evidentemente non è in se stesso oggetto di definizione<sup>91</sup>».

Il contributo di **Tommaso** alla dottrina ilemorfica è stato determinante, trasformando radicalmente l'aristotelismo, in quanto per Aristotele questa formula «*anima forma del corpo*» aveva significato che la *psiche* è talmente legata alla materia come il principio plasmante di ogni realtà materiale, per cui venendo a dissolversi la materia risultava difficile ammettere la sussistenza dell'anima, Tommaso *corregge la correlazione* tra i due principi: senza la «*forma*» la materia rimarrebbe una pura potenzialità e la forma diviene realtà solo se unita alla materia; l'anima non solo è forma della materia, ma insieme ne determina la personalità. Per Tommaso, e grazie a lui per tutta la tradizione cristiana, *l'anima è forma sostanziale del corpo*: il che significa che anima e corpo non sono due realtà diverse e giustapposte, ma due principi complementari, che con la loro intima unione danno origine all'uomo.

Grazie a Tommaso, ci si avvale di una formula filosofica (l'ilemorfismo aristotelico) per esprimere il contenuto della rivelazione cristiana: nell'uomo lo spirito è tanto uno con il corpo che gli si può attribuire a pieno diritto il termine di *forma*: l'anima non è sostanza e anche forma del corpo, ma è sostanza in quanto forma d'un corpo ed è forma del corpo in quanto sostanza<sup>92</sup>. La correzione di Tommaso all'aristotelismo e la concezione dell'anima «*forma sostanziale*» dell'uomo dà una risposta plausibile, dal punto di vista filosofico e teologico, alla domanda circa *l'identità del corpo risorto* che come abbiamo visto fin da Paolo, passando per la patristica - Origene in particolare - aveva animato le discussioni teologiche<sup>93</sup>. Il Magistero su questo tema è ampio e sembra intendere l'identità in *senso materiale*: si va dalla *Fides Damasi* del V° secolo (DS 72), al Simbolo *Quicumque* (DS 76), al Concilio di Toledo XI del 675 (DS 540 «*risorgeremo in questa (carne) qui presente, nella quale viviamo, consistiamo e ci muoviamo*»), alla *Professione di fede* di Michele Paleologo del 1053 (DS 684: «*credo nella risurrezione della carne che ora è la mia e la vita eterna*»), alla *Professione di fede* imposta ai valdesi e catari dal *Concilio Lateranense IV* del 1215: «*tutti risorgeranno con il proprio corpo che portano qui*» (DS 801).

Questi testi, con le loro affermazioni, definiscono chiaramente la negazione di ogni *metempsicosi o trasmigrazione delle anime* da un corpo all'altro e sottolineano con forza la

<sup>90</sup> POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Edizioni S. Paolo, Milano 1994, 278-279.

<sup>91</sup> RUIZ de la PENA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981, 378

<sup>92</sup> Cfr. RATZINGER J.-AUER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, 158-162.

<sup>93</sup> POZO C., o. c. pagg. 340-355.

realtà della risurrezione e l'identità del corpo risorto, rimane aperta la discussione sul modo di concepire questa identità (materiale? formale? altro?). La soluzione di Tommaso apre un **nuovo sviluppo** alla questione: lo stesso principio spirituale che anima il composto umano è la vera ragione della identità corporea. Lo stesso principio spirituale, che fa di ogni uomo qualcosa di unico e di inedito nell'universo, determina il fatto che questo corpo sia mio e sia individuabile come mio. Poiché è la **forma sostanziale** dell'uomo, l'anima informando qualunque materia dà sempre origine allo stesso corpo, tanto che l'identità del nostro corpo è sempre salvata lungo l'arco della nostra vita, nonostante il continuo fluire degli elementi materiali<sup>94</sup>.

La **seconda disputa** antropologica ha come riferimento il **Concilio Lateranense V** (1513) che condannò l'opinione di *Pietro Pomponazzi* e della sua scuola, secondo la quale l'anima dei singoli è mortale e si dà soltanto un'immortalità impersonale e collettiva. Il Concilio prende posizione condannando «*tutti coloro che asseriscono che l'anima intellettuale è mortale, o unica in tutti gli uomini*» (DS 1440). Il testo del concilio è stato variamente interpretato: vuole esso definire che l'anima come tale è immortale o che l'uomo singolo, comunque si moltiplichi, ha in se stesso la luce dell'immortalità? Oggetto della definizione conciliare è l'**immortalità personale di ciascun uomo**, questo in quanto tale è verità di fede; rimane da dimostrare che questa dottrina comporti *necessariamente* la concezione dell'anima separata<sup>95</sup>. L'anima di cui la definizione predica l'immortalità, non è un puro spirito; è l'anima forma del corpo: l'intenzione delle parole del concilio non tende in primo luogo a postulare un'immortalità dell'anima che la separi dal corpo; il concilio ci dice che l'anima è immortale perché come forma del corpo è ciò che lo costituisce essenzialmente uomo-individuo. La concezione antropologica, che emerge da questi due interventi del magistero, di chiara derivazione aristotelico-tomista riprende lo schema unitario biblico e patristico *corpo-anima* e segnerà fino ai nostri giorni l'antropologia cristiana<sup>96</sup>.

Lo stesso **Paolo VI**, nella sua *Professione di fede* del 1968, riafferma l'antropologia *corpo-anima* e, insieme, dice che quest'ultima è spirituale e immortale; tale insegnamento viene ripreso dalla lettera del 17 maggio 1979 su *alcune questioni concernenti l'escatologia* della **Congregazione per la Dottrina della Fede**: «La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, d'un elemento spirituale che è dotato di coscienza e di volontà, così che sussiste lo stesso "io" umano, carente frattanto del completamento del suo corpo. Per designare questo elemento la Chiesa usa la parola "anima", consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione. Sebbene non ignori che questo termine ha nella Bibbia diverse accezioni, crede tuttavia che non vi sia alcuna ragione valida per rifiutarlo, e considera allo stesso tempo che un termine verbale è assolutamente indispensabile per sostenere la fede dei cristiani<sup>97</sup>».

---

<sup>94</sup> BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 46.

<sup>95</sup> RUIZ de la Pena, o.c., 379

<sup>96</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* n.14

<sup>97</sup> CONGREGAZIONE per la DOTTRINA DELLA FEDE, n. 3 in AAS 71, 1979, 939-943.

## La sintesi escatologica del Concilio Vaticano II

### *L'indole escatologica della Chiesa pellegrinante e la sua unione con la Chiesa del cielo*

Limitiamo la nostra riflessione circa l'escatologia del Concilio Vaticano II ad uno dei suoi documenti più importanti, la *Lumen gentium* e nello specifico l'intero capitolo VII della Costituzione. Il titolo riporta il termine greco *escatologico* (da escatologia), che non viene ancora recepito nel linguaggio della gente comune, nonostante sia comparso nella nostra predicazione da oltre 50 anni. Tale allergia è dovuta al malinteso che gli è insito, ma anche alla cordiale antipatia con cui noi dell'epoca del benessere (dagli anni '60 in poi) rispondiamo a qualsiasi invito verso le *realità ultime*: il materialismo sembra che ci abbia persuaso che la *realità ultima è la presente esistenza*, al di là della quale non v'è nulla. Poco importa, poi, se attorno a noi si continua incessantemente a morire e se tocchiamo con mano che nessuno si porta via alcunché di materiale da questa vita; siamo tanto materialisti, da sembrarci quasi più accettabile il nichilismo che la fede in un'altra vita. Eppure il buon senso, che neppure la vuota società dei consumi ha potuto distruggere, non si rassegna alla peggiore disgrazia della vita umana, rappresentata dalla morte: anche l'uomo della strada continua a porsi la profonda domanda circa una propria sopravvivenza, che neppure il miraggio della *società dell'avvenire* ha saputo soddisfare.

Come sopravvivere al disastro di una vita umana che va progressivamente disfacendosi fino al suo annientamento? Sin dai tempi apostolici, la fede cristiana ha ricordato a tutti la necessità di puntare sulle realtà che si trovano al di là dei valori terreni: "*Voi infatti siete morti, e la vostra vera vita è ormai nascosta con Cristo in Dio*" (Col 3,3). Si tratta di una delle più forti convinzioni di tutto il Nuovo Testamento. Con i primi cristiani, crediamo anche noi che Cristo Risorto è la nostra vera speranza, al di là di tutte le umane illusioni, vecchie o nuove; crediamo anche che il suo Corpo, che è la Chiesa, è destinato a essere germe di speranza imperitura fra gli uomini, soprattutto perché a Lui si sono associati nella gloria la Madonna e i Santi, che costituiscono la Chiesa celeste, verso la quale siamo tutti orientati come *pellegrini* (l'unica novità rispetto al passato, è che nel linguaggio e nel titolo del documento conciliare si è sostituito al termine di *Chiesa militante* quello meno bellicoso di *Chiesa pellegrinante*). La *Lumen gentium*, poi, non ha atteso il c. VII per menzionare questa convinzione, che è alla base di un equilibrato concetto di Chiesa: essa accenna alla Chiesa definitiva già nei capitoli precedenti (*16 volte nel c. I; 12 v. nel II; 3 v. nel III; 6 v. nel IV; 2 v. nel V e nel VI, e 5 v. nell'VIII*) per riprenderlo decisamente nel capitolo che s'è riservato a questo fine, quasi per ricordarci che si tratta della Chiesa di Dio, e tutto ciò che appartiene a Dio deve quasi per forza includere la definitività di una vita meno precaria dell'attuale.

I commentari alla *Lumen gentium* sottolineano con enfasi le dimensioni teologiche della Chiesa che la costituzione ha riscoperto. Così, gli autori amano parlare di dimensione misterica, trinitaria, e quindi cristologica, pneumatologica, anche mariologica e, ancora, teandrica, sacramentale, eucaristica, comunione. Senza dimenticare che il documento non trascura la dimensione istituzionale, societaria e gerarchica. Raro invece che evidenzino la *dimensione escatologica* della Chiesa. Eppure, tra tutte forse è questa la *dimensione teologica più insistita*. Non solo perché la costituzione dedica al tema l'intero capitolo VII intitolato *L'indole escatologica della Chiesa pellegrinante e la sua unione con la Chiesa celeste*: i rimandi al compimento del regno di Dio sono continui in tutta la costituzione, soprattutto nel *capitolo I Il mistero della Chiesa*. «L'intima unione con Dio e l'unità di tutto il genere umano» di cui la Chiesa è segno e strumento (LG 1) avranno compimento unicamente nella

piena comunione con Dio. Il disegno del Padre, che si dispiega secondo il dinamismo della storia della salvezza, «avrà compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale» (LG 2).

Descrivendo la missione del Figlio, *Lumen Gentium* 3 chiarisce che «la Chiesa è il Regno di Dio già presente *in mysterio*», e l'immagine del seme gettato nel campo torna tanto qui che al numero 5, dove si afferma che «di questo Regno [la Chiesa] costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi al suo re nella gloria». Se lo Spirito conduce la Chiesa «alla perfetta unione con il suo sposo» (LG 4), anche le immagini della Chiesa richiamate poco più avanti sono caratterizzate escatologicamente: «Mentre la Chiesa compie su questa terra il suo pellegrinaggio lontana dal Signore, è come un'esule che cerca e desidera le cose di lassù, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a che con il suo sposo comparirà rivestita di gloria» (LG 6). La Chiesa infatti è la sposa di Cristo, «il suo corpo e la sua pienezza, affinché essa sia protesa e pervenga a tutta la pienezza di Dio» (LG 7). E termina il capitolo con l'immagine della Chiesa che «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga» (LG 8).

Anche il **capitolo II** non manca di sottolineare la **dimensione escatologica della Chiesa**: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo [...], ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio [...], ha per legge il nuovo precetto di amare [...], e finalmente ha per fine il regno di Dio» (LG 9). D'altronde, **se si saldano il capitolo II sul popolo di Dio e il capitolo VII sull'indole escatologica di questo popolo**<sup>98</sup>, l'idea che emerge è quella di un popolo in cammino verso la patria celeste. Stupenda la chiusa del numero 9, che rende con efficacia questo cammino: «Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino, la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessale dal Signore, affinché per l'umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore e non cessi, sotto l'azione dello Spirito Santo, di rinnovare sé stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto<sup>99</sup>». In questo modo le vocazioni e le funzioni nella Chiesa si inquadrano e si comprendono in questo cammino verso il Regno, nel quale già si trova Maria, figura e modello della Chiesa, come chiarisce il capitolo VIII.

Il capitolo VII, poi, è tutta un'illustrazione di questa dimensione della Chiesa: «Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi [...]. Tuttavia, fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cfr. 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» (LG 48).

A seguire, la costituzione spiega la **communio sanctorum**, chiarendo il rapporto che intercorre tra la Chiesa peregrinante e la Chiesa celeste. Si tratta di una massa di riferimenti sorprendente. Come è sorprendente, per contro, il silenzio intorno alla dimensione escatologica della Chiesa nella riflessione teologica e nella predicazione ecclesiale. Certo, un millennio di **proposta individualistica** delle cose ultime - declinate sul registro del *salvarsi l'anima* - spiega molto di questa distrazione.

<sup>98</sup> Potremmo tranquillamente nella lettura passare direttamente dal n. 9 al n. 48 della *Lumen gentium*

<sup>99</sup> Cfr. l'*Exsultet* pasquale: «*Flammis eius lucifer matutinus inveniat: Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum: Christus Filius tuus, qui, regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit, et tecum vivit et regnat in saecula saeculorum*»

Va fatto anche un breve richiamo alla *storia di questo capitolo*, che è stato inserito nella Costituzione all'ultimo momento e con una certa fretta<sup>100</sup>, subito dopo il tema della santità e quello dei religiosi. Tuttavia questo *iter* non ne altera il valore, come attesta **Mons. Philips** nel suo ormai storico commento alla *Lumen gentium*: «Nessuno contesterà che, in questo capitolo inserito tardivamente, i temi principali della Costituzione non hanno perduto niente della loro importanza. In nessun momento si ha l'impressione di trovarsi davanti ad un testo aggiunto... Il capitolo si è rivelato un arricchimento soprattutto nella sua prima parte, che valorizza esplicitamente la tendenza escatologica nel suo rapporto con il culto sulla terra e in cielo, atto supremo della comunità nella totalità dei suoi membri, per l'adorazione del Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo<sup>101</sup>». La devozione di Giovanni XXIII per i santi aveva fatto sì che fosse istituita una commissione per elaborare uno schema su tale argomento (i santi). Solo che non si sapeva dove inserirlo tra i vari schemi proposti. Si pensò di collocarlo nella *Lumen gentium*, però modificando il suo tenore: anziché, un'esortazione alla devozione dei santi, presentare tale capitolo come un'illustrazione della Chiesa celeste, verso la fine della Costituzione stessa. La *devozione ai santi*, dunque, in questo capitolo, è introdotta in un'ottica nuova, grazie al n. 48, che introduce l'indole escatologica della chiesa e non con un *fervorino* sui santi e sulle loro virtù.

Questo capitolo dedicato all'escatologia permette di fare alcune sottolineature: innanzitutto, ci consente di concepire la storia della chiesa (e del mondo, quindi non solo noi cristiani) nella logica del *già* e del *non ancora*. La storia tutta ha un senso. Ci aiuta ad intravedere un fecondo rapporto tra *aspetto individuale* e *aspetto cosmico/sociale* dell'escatologia. I *novissimi* del singolo si intrecciano, cioè con quelli della chiesa e del mondo: il mondo non finisce con me e con il mio giudizio, ma c'è una storia più grande dentro cui si inserisce e prende senso la mia vita, il mio contributo e il mio giudizio. L'attesa dei "*cieli nuovi e della terra nuova*" (2Pt 3,13) si lega con l'impegno nel presente: siamo coinvolti con il progetto divino di preparazione dell'aldilà. Queste sottolineature del capitolo dedicato all'escatologia rimandano al capitolo IV sui laici (LG 36. 38) e alla GS, là soprattutto dove si parla dell'importanza del ruolo dei laici nella santificazione del mondo.

All'inizio del n. 48 - che **Sartori** nel suo commentario intitola nei due sue paragrafi *Ecclesiologia escatologica* e nell'ultimo paragrafo *Escatologia ecclesiologica*<sup>102</sup> - troviamo la *frase chiave* dell'intero capitolo: «La chiesa... non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo<sup>103</sup>». La chiesa non vive ancora il tempo della pienezza definitiva, ma il tempo dell'attesa: è il tempo del *già parziale/germinale*, che tende verso il *non ancora* della pienezza. La chiesa è popolo di Dio, pellegrinante, in cammino verso la meta. Come chiesa, non siamo già arrivati. Siamo a buon punto: in essa, cioè nella chiesa, siamo sulla strada giusta, ma non ancora alla fine. La chiesa si presenta allora con un volto umile, anche se consapevole della sua forza che le viene solo da Cristo, il suo sposo, e dallo Spirito.

Oltre questo riferimento alla dimensione escatologica, che riguarda la chiesa, questa *ouverture* del n. 48 ci regala anche una veduta sulla realtà del genere umano e su tutto il mondo. È prezioso questo sguardo perché dice l'attenzione della chiesa nei confronti di tutto il mondo: la chiesa non è auto-referenziale (non pensa solo a se stessa!). La chiesa va verso il suo compimento finale, ma questo compimento finale non riguarda solo la chiesa ed i

<sup>100</sup> PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1982, p. 485

<sup>101</sup> PHILIPS G., o.c. pag. 509

<sup>102</sup> Cfr. SARTORI L. *La Lumen gentium. Traccia di studio*, Edizioni Messaggero Padova 2011, pagg. 106-109

<sup>103</sup> Cfr. il latino *consummabitur* che ricorda il *Consummatum est* di Cristo sulla croce

credenti. Il compimento finale riguarda tutti gli uomini e riguarda tutto il mondo. La chiesa va verso il compimento glorioso, quasi come *apripista*, che conduce con sé tutto il genere umano e il mondo intero. L'escatologia e il compimento escatologico non sono appannaggio dei cristiani, ma - attraverso la chiesa - coinvolgeranno tutti gli uomini. L'escatologia, dunque, è un tema che riguarda tutti gli uomini: in termini di riflessione ma ancora di più, in termini oggettivi, perché la meta verso cui è indirizzata la chiesa è la meta verso cui sta andando tutta la storia del mondo.

L'escatologia è vista, in questa prospettiva, come qualcosa che *coinvolge tutta la comunità umana*, di contro ad un'interpretazione *soggettivistica* della realtà ultime (morte, giudizio, inferno e paradiso). L'escatologico cristiano **non è un fatto privato** tra me e Dio. Riguarda anche la trasformazione del mondo: non solo l'uomo, non solo la sua anima. C'è un'aspirazione o tensione di tutto il creato a partecipare alla glorificazione dell'uomo in Cristo (cfr. Rm 8, 19-22) e in qualche modo il cosmo giunge al suo compimento grazie alla mediazione dell'uomo. La *Lumen gentium* non specifica in che cosa consista questa mediazione, ma fa capire che c'è un contributo dell'uomo in questo movimento del cosmo verso la sua glorificazione.

Il secondo capoverso fa capire quale sia il *motore* di questo movimento verso la pienezza: è il *Cristo risorto*, che effonde lo Spirito vivificatore. Cristo opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla chiesa e di lì, attraverso i sacramenti, renderli partecipi della vita gloriosa. Il terzo capoverso mette ancora in primo piano il discorso sulla fine del cosmo intero. Dice il testo conciliare: «già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi», cioè si afferma un concetto che, talvolta, forse ci sfugge e cioè che siamo già dentro ai tempi ultimi: non c'è più alcuna rivelazione da attendere. Siamo già nei tempi messianici. L'unica cosa da attendere è la fine del mondo o il compimento di questo mondo. Il segno più evidente di questa realtà dei tempi messianici è la realtà della chiesa. La chiesa pellegrinante, pur nella sua imperfezione «**è già sulla terra adornata di una vera santità**». Tuttavia «porta la figura fugace di questo mondo». La chiesa insomma ha dei segni di eternità/escatologia, cioè è tutta proiettata verso il cielo ed è già un po' il cielo in terra. E, tuttavia, la chiesa dice anche una profonda comunione con la condizione di provvisorietà e di precarietà degli uomini e del creato. Partecipa anche lei della *sofferenza* del mondo e dell'uomo: non solo per compassione, ma perché anche essa è fragile e creaturale.

Viene allora in mente l'*incipit* della ***Gaudium et Spes***: «*Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia*».

Il quarto capoverso del n. 48, bello e lungo in verità, è un sintetico richiamo dei classici *novissimi*. Sartori lo intitola *escatologia ecclesiologica*, nel senso che le ultime cose hanno a che fare con tutta la chiesa, cioè con tutta la comunità dei credenti e non sono una *faccenda* che ognuno di noi si sbriga singolarmente (come suggerivano i manuali di teologia della prima parte del '900). L'inizio del capoverso richiama ancora una volta questa tensione dialettica della vita del credente, tra già e non ancora: siamo già figli di Dio (cfr. 1Gv 3,1), ma nell'attesa della pienezza di questa realtà, quando saremo presso di lui. Questa tensione

dialettica tra già e non ancora è fonte di una certa sofferenza, che nasce dal desiderio di essere pienamente quello che si è solo parzialmente.

Si accenna ad un'altra dimensione essenziale della vita del credente: il *vegliare*. Siamo chiamati a vegliare assiduamente (*constanter vigilemus*). Il vegliare del cristiano viene subito dopo motivato facendo riferimento ad alcune delle parabole escatologiche (il padrone che torna all'improvviso, ecc.) e richiamando l'immagine del fuoco eterno. «Né ci si comandi - dice il testo - di andare al fuoco eterno». La *Lumen gentium* fa dunque esplicito riferimento alla possibilità della dannazione eterna, che è biblica: l'uomo può rischiare di smarrire totalmente lo scopo della propria vita e di perdersi per sempre. È un'allusione, non tanto velata, alla *dottrina dell'inferno*. Si noti che non si nomina inferno. Va notato che sempre più la dannazione viene concepita come *auto-esclusione*, più che come punizione/castigo di Dio. Introdotta la possibilità della dannazione eterna, il paragrafo fa un passo indietro e si sofferma sul giudizio finale, che sarà operato da Cristo, e il riferimento è alla pagina evangelica del giudizio finale di Mt 25.

Il testo conciliare prosegue «prima di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo davanti al tribunale di Cristo...» Il giudizio di Dio viene descritto in due esiti opposti: la resurrezione di vita o la resurrezione di condanna. In qualche modo è tratteggiata la duplice possibilità, che la tradizione cattolica chiama *paradiso* e *inferno*, anche se qui non vengono ancora esplicitamente nominati (forse per motivi di carattere ecumenico?). Questo giudizio viene fatto alla fine del mondo, quindi viene da pensare che si riferisce al giudizio universale (non tanto a quello particolare individuale). Il concilio poi non entra nel merito del discorso sull'immortalità dell'anima o sulla questione dello stato intermedio. Fa capire che ci sarà un giudizio, alla fine, che chiarirà ogni cosa ed usa il più possibile un linguaggio biblico, meno quello filosofico. Questa scelta linguistica è caratteristica di tutto il concilio, anche per gli altri documenti. Da notare anche che questo tribunale del giudizio di Dio è purificato di ogni tratto *terribile*, come potevano suggerire ad esempio l'inno *Dies irae* ed una certa iconografia. Il paragrafo si chiude con uno slancio pieno di speranza sul futuro. È la seconda volta che fa così. Si parla sì della possibilità della dannazione, ma poi ci si apre con fiducia al destino finale della storia, che è la piena manifestazione della gloria di Dio.

I numeri 49-51 del capitolo VII si soffermano sul rapporto tra *chiesa pellegrinante* e *chiesa celeste*. Sartori invita a cogliere che in questi numeri non domina lo schema catechistico delle tre chiese (militante, purgante e trionfante). Non si usano affatto questi termini. Si usa piuttosto uno schema duale: chiesa peregrinante e chiesa celeste<sup>104</sup>. Quella peregrinante siamo noi (chiesa come popolo di Dio) e la chiesa celeste sono i santi, quanti cioè sono già arrivati al porto sicuro. Non si parla esplicitamente né di chiesa purgante né di purgatorio: però si allude a «quanti passati da questa vita stanno purificandosi» e altri che sono già associati alla chiesa celeste. Inoltre, si mette in evidenza con forza la profonda unità

---

<sup>104</sup> Attenzione si parla di schema, dimensione duale *non di due Chiese*, la *Chiesa è una e una sola*. Cfr. le precisazioni della Commissione Teologica Internazionale nel documento *Temi scelti di Ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Vaticano II* (1984) al n. 10,1: «Il capitolo VII della *Lumen Gentium*, inoltre, ci offre una visione più vasta della Chiesa, quando ricorda che il popolo di Dio nel suo stato presente di soggetto storico è già escatologico e che la Chiesa pellegrina è unita alla Chiesa del cielo»; e « la Chiesa è essenzialmente *una* nelle varie sue tappe: si tratti della sua prefigurazione nella creazione, della sua preparazione nell'Antica Alleanza, della sua costituzione in «questi tempi che sono gli ultimi», della sua manifestazione mediante lo Spirito Santo e, infine, del suo compimento alla fine dei secoli, nella gloria (LG 2). E ancora, se la Chiesa è *una* nelle varie tappe dell'economia divina, è ancora *una* nelle sue tre dimensioni di peregrinazione, di purificazione e di glorificazione: «Tutti quelli che sono di Cristo, avendo il suo Spirito formano una sola Chiesa e sono tra loro uniti in Lui (Ef 4, 16) » (LG. 49).

che lega le due chiese: la comunione, nella carità. Dunque la *Lumen gentium* semplifica lo schema tripartito in uno schema duale. Inoltre, usa termini più biblici e si stacca un po' dalle categorie consuete, che intere generazioni di cristiani avevano assorbito dalla predicazione e dal catechismo.

Il n. 49 viene così titolato: «*comunione tra la chiesa celeste e quella terrestre*». Potremmo dire che in questo numero si mette in luce il versante celeste della chiesa. Il paragrafo si apre con l'allusione alle tre condizioni ecclesiali - non tre chiese! - : pellegrini, in purificazione, quelli che godono della gloria. Si tratta di tre stati diversi, però, tutti comunicano nella stessa carità di Dio e del prossimo: è questo il fondamento della unità. Tutti sono ancorati – anche se a livelli diversi – allo stesso Dio. Per questo, «formano una sola chiesa»: «l'unione di coloro che sono in cammino con i fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata». Anzi è «consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali» (*bonorum spiritualium communicatio*). Quindi, per prima cosa tra vivi e morti, in forza della fede in Dio, dell'amore del Padre e dello Spirito, c'è una profonda unione: formano «una sola chiesa». Noi siamo poco attenti a questa dimensione. In passato era più evidente: le chiese e i cimiteri. Davano più fermamente l'idea di questa forte unità tra vivi e morti. Ora i morti sono nei cimiteri, spesso staccati e isolati dal contesto abitativo. Sono una realtà più isolata e separata. Ci sono motivi di carattere igienico, ma ci sono anche motivi di carattere culturale: paura della morte, oblio della morte e altro.

La seconda parte del n. 49 si sofferma su di una cosa interessante: l'utilità dei beati per noi. Essi «non cessano di intercedere per noi presso il Padre». Insomma, con la loro morte, non si è concluso il bene che essi possono fare. Va capito bene questo intercedere. Non è tanto che intercedano per fare cambiare idea a Dio. Non sarebbe accettabile, che i santi siano più buoni di Dio. Essi offrono a Dio quello che hanno fatto in vita nel loro passato e continuano a offrirlo ora per noi, attraverso l'unica mediazione di Cristo: il merito del bene fatto dai santi, come si può osservare, è unito al merito di Cristo. Non è casuale questo riferimento: è frutto del dialogo con i protestanti, i quali ribadiscono che il merito è uno solo, quello di Cristo. I santi, comunque, ci sono d'aiuto in vita e anche in morte.

Più che una continuazione del loro lavoro mi verrebbe da dire che essi continuano ad essere d'aiuto a noi per il bene che hanno fatto in vita<sup>105</sup>. Forse è questo il senso della loro intercessione, più che un loro atto nel momento presente, è l'effetto del bene che hanno fatto nel passato. Noi, pregando i santi, in qualche modo ci rendiamo sensibili al bene che essi hanno fatto. Dunque, il nostro pregare i santi non è magia, ma piuttosto un nostro renderci accoglienti alla grazia, che proviene dalla loro opere buone e che Dio elargisce. Pensiamo, ad esempio, che cosa vuol dire pregare un santo: leggere qualche sua opera, lasciarci affascinare dalla sua testimonianza, desiderare di imitarlo... Tutto questo è già un effetto positivo che si verifica in noi, e ci rende più disponibili ad accogliere la grazia di Dio. Il miracolo? Non è tanto opera del santo, ma un segno di Dio attraverso il quale conferma che quello è davvero un santo (un esempio da imitare), oppure un segno della sua benevolenza per noi, perché impariamo qualcosa da quella figura, in un momento particolare della nostra vita<sup>106</sup>.

Il n. 50 porta il titolo «*relazioni della chiesa pellegrinante con la chiesa celeste*<sup>107</sup>» e mette in luce il versante terreno di questa relazione tra «quelli che sono in cammino» e i beati.

---

<sup>105</sup> Cfr. TERESA de JESUS Vita 15,5: «di questi tempi, sono necessari forti amici di Dio»

<sup>106</sup> Cfr. FRANCESCO, *Gaudete et exultate* nn. 6-9: I santi della porta accanto; nn. 63-94: le Beatitudini percorso di santità

<sup>107</sup> Da notare la differenza nel titolo con il n. 49: *Comunione della chiesa pellegrinante con la chiesa celeste*

Insomma, quello che noi possiamo fare per loro (per i santi e per i defunti). Si parla dei defunti e della pratica del suffragio. Si parla poi dei santi e di Maria, che la chiesa ritiene uniti a noi, in Cristo, ed insegna a venerare, invocare e imitare. Potremmo vedere, qui, tre aspetti del nostro rapporto con i santi: venerare, invocare e imitare. E il paragrafo dà ampio spazio non solo alla loro imitazione ma al fatto che essi ci spingono verso Cristo. L'esempio dei santi è un pungolo che ci dice che la santità è possibile e ci incoraggia nel cammino verso Cristo. L'ultimo paragrafo del n. 50 è dedicato alla liturgia, luogo privilegiato in cui si attua la nostra unione con la chiesa celeste. Il vertice di questa unione nella liturgia si attua nella messa, culmine e fonte della vita cristiana.

Chiude il capitolo VII il numero 51 dal titolo «disposizioni pastorali del concilio». La *Lumen gentium* richiama i testi più importanti del magistero (concilio Niceno II, Fiorentino, Tridentino) che avvalorano l'antica tradizione della fede nell'unione tra chiesa celeste e quella peregrinante. Richiama la necessità di togliere o correggere «abusi, eccessi o difetti» nel culto dei santi, perché sia ristabilita una corretta lode di Cristo e di Dio, invitando alla sobrietà nei confronti dei gesti esteriori. Come si può intuire, riguarda la mediazione di Cristo, che non deve essere offuscata da quella dei santi. Un corretto culto dei santi non danneggia il culto *latreutico*, di adorazione che è dato solo a Dio da quello di venerazione che si presta agli angeli e ai santi. Questa distinzione è molto importante e non va confusa. La conclusione del capoverso e del capitolo VII è un invito a guardare in alto, alla Gerusalemme celeste.

La Gerusalemme celeste è la città del nostro fine: il nostro ultimo appuntamento, l'appuntamento escatologico è sulla piazza di quella città (cfr. Ap 22,2). Siamo in cammino dalla città terrena alla città celeste, pellegrini della terra e della storia. Il grande Agostino ha composto anche il *canto del pellegrino*, una melodia solenne, una marcia ritmata, intensa<sup>108</sup>:

Cantiamo qui l'alleluia mentre siamo ancora privi di sicurezza,  
per poterlo cantare un giorno lassù, ormai sicuri.  
O felice quell'alleluia di lassù!  
O alleluia di sicurezza e di pace!  
Là nessuno ci sarà nemico,  
là non perderemo mai nessun amico.  
Lì risuoneranno le lodi di Dio.  
Certo risuonano anche qui.  
Qui però nell'ansia, mentre lassù nella tranquillità.  
Qui cantiamo da morituri, lassù da immortali.  
Qui nella speranza, lassù nella realtà.  
Qui da esuli e pellegrini, lassù nella patria.  
Cantiamo pure ora  
Non tanto per goderci il riposo, quanto per sollevarci dalla fatica.  
Cantiamo da viandanti.  
Canta per alleviare le asprezze della marcia,  
ma cantando non indulgere alla pigrizia.  
Canta e cammina.  
Canta e cammina

---

<sup>108</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 246, 1.2.3

## Sinossi dei principali documenti del Magistero sull'escatologia

Simboli della Chiesa antica (dal 150 al sec.VII)	Risurrezione di tutto l'uomo
Lateranense IV (1215)	Retribuzione eterna secondo le opere (DS 801)
Innocenzo IV (1254)	Esistenza di un luogo di purificazione (DS 838)
Lione II (1274)	Intercessione per i defunti, diversa remunerazione (DS 856-858)
Benedetto XII <i>Benedictus Deus</i> (1336)	Definitività della morte: subito dopo destino definitivo (DS 1001s.)
Fiorentino (1439)	Come Lione II (DS 1304-1306)
Lateranense V (1513)	Immortalità individuale (DS 1440)
Tridentino (1563)	Esistenza di un luogo di purificazione; intercessione per i defunti; predicazione sobria sulle realtà escatologiche (DS 1820)
Vaticano II <i>Lumen Gentium</i> (1964)	L'éschaton è una categoria ecclesiale
Congregazione per la Dottrina della fede (1979)	Sette tesi riguardanti principalmente la questione dello stato intermedio
Commissione Teologica Internazionale (1992)	Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia
Commissione Teologica Internazionale (2007)	La speranza della salvezza per i bambini morti senza battesimo

## 4. Riflessione sistematica

### La risurrezione di Cristo fondamento dell'escatologia cristiana

Tutto il cristianesimo si fonda sull'annuncio *kerigma* che Cristo è risorto: la risurrezione di Cristo è un evento unico, la cui essenza è il passaggio dalla morte alla vita: come passaggio (Pasqua), è stato iscritto nel contesto delle feste pasquali, durante le quali i figli e le figlie d'Israele ricordavano ogni anno l'esodo dall'Egitto, rendendo grazie per la liberazione dalla schiavitù, e quindi esaltando la potenza di Dio-Signore che in quel "passaggio" antico si era chiaramente manifestato. La risurrezione di Cristo è il *nuovo passaggio, la nuova Pasqua*, da interpretare sullo sfondo della Pasqua antica, che la prefigurava e la preannunciava. Così, di fatto, fu considerata nella comunità cristiana, secondo la chiave di lettura che gli apostoli e gli evangelisti offrirono ai credenti sulla base della parola dello stesso Gesù.

Sulla linea di quanto ci è stato trasmesso da quelle antiche fonti, noi possiamo vedere nella risurrezione anzitutto un *evento storico*. Essa infatti si è compiuta in un quadro preciso di tempo e di luogo: "il terzo giorno" dopo la crocifissione, a Gerusalemme, nel sepolcro messo a disposizione da Giuseppe d'Arimatea (cfr. Mc 15,46), in cui era stato depresso il corpo di Cristo, tolto dalla croce. Proprio questo sepolcro all'alba del terzo giorno (dopo il sabato pasquale) fu trovato vuoto. Ora Gesù aveva annunciato la sua risurrezione il terzo giorno (cfr. Mt 16,21; 17,23; 20,19). Le donne che quel giorno andarono al sepolcro, trovarono un "angelo", che disse loro: "voi cercate Gesù il crocifisso. Non è qui. E' risorto come aveva detto" (Mt 28,5-6). Nel racconto evangelico la circostanza del «terzo giorno», viene messa in relazione con la celebrazione giudaica del sabato, che escludeva lavori e spostamenti oltre una certa distanza fin dalla sera della vigilia. Perciò l'imbalsamazione del cadavere, quale era nella usanza giudaica, era stata rimandata al primo giorno dopo il sabato.

Ma pur essendo un evento anche cronologicamente e spazialmente determinabile, la risurrezione *trascende e sovrasta la storia*. Nessuno ha visto il fatto in se stesso. Nessuno poté essere testimone oculare dell'evento. Furono parecchi a vedere l'agonia e la morte di Cristo sul Golgota, alcuni presero parte alla deposizione del suo cadavere nel sepolcro, ben sigillato e vigilato dalle guardie che i sacerdoti e i farisei si erano preoccupati di ottenere da Pilato ricordandosi che Gesù aveva detto che il terzo giorno sarebbe risorto: "ordina dunque che il sepolcro sia ben vigilato sino al terzo giorno, perché non vengano i suoi discepoli a rubare il corpo e poi dicano al popolo: E' risorto da morte!" (Mt 27,63-64). Ma i discepoli non avevano pensato a quella operazione. Furono le donne che la mattina del terzo giorno, venute con gli aromi, scoprirono che il sepolcro era vuoto, la pietra rimossa, e videro un giovane vestito di bianco che parlò loro della risurrezione di Gesù (cfr. Mc 16,6). Certamente il corpo di Cristo non era più là. In seguito furono molti a vedere Gesù risorto. Ma *nessuno è stato testimone oculare della risurrezione*. Nessuno ha potuto dire come essa sia avvenuta nella sua - diciamo - fisicità. Ancor meno fu percepibile ai sensi della sua più intima essenza di passaggio a un'altra vita. E questo valore metastorico della risurrezione che è specialmente da considerare, se si vuole in qualche modo rendersi conto del mistero di quell'evento storico, ma anche trans-storico.

Infatti la risurrezione di Cristo *non fu un ritorno alla vita terrena*, come era avvenuto nel caso delle risurrezioni compiute da lui nel periodo prepasquale: la figlia di Giairo, il giovane di Nain, Lazzaro. Questi fatti erano eventi miracolosi (e dunque straordinari), ma le persone miracolate *riacquistavano per la potenza di Gesù la vita terrena ordinaria*. A un certo momento esse morirono di nuovo, come non di rado fa osservare sant'Agostino. Nel caso della risurrezione di Cristo la cosa è essenzialmente diversa. Nel suo corpo risorto *egli passa dallo*

*stato di morte ad un'altra vita, ultra-temporale e ultra-terrena.* Il corpo di Gesù nella risurrezione viene colmato dalla potenza dello Spirito Santo, fatto partecipe della vita divina nello stato di gloria, sicché si può dire di Cristo, con Paolo che è l'*homo caelestis* (cfr. 1Cor 15,47s). In questo senso la risurrezione di Cristo si trova *al di là* della pura dimensione storica, è un evento che appartiene alla sfera meta-storica, e perciò sfugge ai criteri della semplice osservazione empirica umana. E vero che Gesù, dopo la risurrezione, appare ai suoi discepoli, parla, tratta e persino mangia con loro, invita Tommaso a toccarlo perché si accerti della sua identità: ma questa reale dimensione della sua intera umanità cela l'altra vita, che ormai gli appartiene e che lo sottrae alla normalità della vita terrena ordinaria e lo immerge nel *mistero*.

Un altro elemento della risurrezione di Cristo è costituito dal fatto che il passaggio dalla morte alla vita nuova è avvenuto per l'*intervento della potenza del Padre*, che "*ha risuscitato*" (cfr. At 2,32) Cristo, suo Figlio, e così ha introdotto in modo perfetto la sua umanità - anche il suo corpo - nella comunione trinitaria, sicché Gesù si è rivelato definitivamente "*costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito... mediante la risurrezione dai morti*" (Rm 1,3-4). Paolo insiste nel presentare la **risurrezione di Cristo come manifestazione della potenza di Dio** (cfr. Rm 6,4; 2Cor 13,4; Fil 3,10; Col 2,12; Ef 1,19s; cfr. anche Eb 7,16) ad opera dello Spirito che, ridando la vita a Gesù, lo ha collocato nello stato glorioso di Signore, Κύριος nel quale merita definitivamente, anche come uomo, quel nome di Figlio di Dio che gli appartiene eternamente (cfr. Rm 8,11; 9,5; 14,9; Fil 2,9-11; cfr. anche Eb 1,1-5; 5,5; ecc.).

E' significativo che molti testi del Nuovo Testamento mostrino la risurrezione di Cristo come **risurrezione dai morti**, attuata con la potenza dello Spirito Santo. Ma nello stesso tempo essi ne parlano come di un *risorgere in virtù della propria potenza* (greco: ανιστημι), come del resto indica in molte lingue il vocabolo *risurrezione*. Questo senso attivo del sostantivo e del verbo si trova anche nei discorsi prepasquali di Gesù, per esempio negli annunci della passione, quando dice che il Figlio dell'uomo dovrà molto soffrire, morire, e poi risuscitare (cfr. Mc 8,31; 9,9.31; 10,34). Nel Vangelo di Giovanni Gesù afferma esplicitamente: "*Io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo... Ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo*" (10,17-18). Anche Paolo, nella prima lettera ai Tessalonicesi, scrive: "*Noi crediamo... che Gesù morì e risuscitò*" (4,14). Negli Atti degli Apostoli viene spesso proclamato che "*Dio ha risuscitato Gesù...*" (2,24.32; 3,15.26 ecc.), ma vi si parla anche in senso attivo della risurrezione di Gesù (cfr. 10,41) e in questa prospettiva vi si riassume la predicazione di Paolo nella sinagoga di Tessalonica, dove *sulla base delle Scritture* egli dimostra che "*il Cristo doveva morire e risuscitare dai morti...*" (At 17,3). Da questo insieme di testi emerge il carattere trinitario della risurrezione di Cristo, che è *opera comune* del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e quindi include in sé il mistero stesso di Dio.

Un breve cenno all'uso semantico che troviamo, in genere, nella predicazione apostolica delle origini: il Nuovo Testamento adotta due diverse famiglie verbali quando parla di risurrezione, sia in senso intransitivo (risorgere) che transitivo-attivo (risuscitare):

1. *anhistemi*, greco ανιστημι, sost. *anastasis*, greco αναστασις  
- nel greco: al transitivo mettere in piedi, far alzare, in senso intransitivo: alzarsi, sollevarsi.
2. *egheiro*, greco εγειρω, sost. *eghersis*, greco εγερσις  
- nel greco profano: al transitivo svegliare, alzare, erigere, animare; all'intransitivo: alzarsi, sollevarsi

Quasi esclusivamente nel Nuovo Testamento i due concetti vengono usati nel senso della risurrezione dalla morte. I due vocaboli, tanto il verbo quanto il sostantivo, vengono spesso usati nel N.T. come sinonimi: per quanto riguarda l'uso nel primo gruppo è più usato il sostantivo

*anastasis*, nel secondo il verbo *egheiro*. Un particolare: generalmente la radice *egheir* designa l'evento pasquale, cioè la risurrezione a vita del crocifisso; mentre i termini della radice *anhist* sono usati, oltre che nel contesto della Pasqua, anche in riferimento alle risurrezioni di morti compiute durante la vita terrena di Gesù. Un'altra sottolineatura: *egheiro* esprime principalmente l'agire di Dio per e in Cristo, mentre *anhistemi* in certo senso si riferisce a ciò che è percepibile alla sfera umana.

Importante, come abbiamo già visto, a riguardo è la teologia paolina: fondamento di tutto il cristianesimo è l'**evento della risurrezione personale di Cristo**, che è dall'Apostolo definito *primizia* (cfr. 1Cor 15,23-24). In sostanza, Cristo sperimenta *in anticipo* la vittoria sulla morte, che è oggetto della speranza cristiana. Egli è "*il primogenito di coloro che risuscitano dai morti*" (Col 1,18). Sotto questo aspetto, anche noi veniamo coinvolti dalla Risurrezione di Cristo che è un **mistero non solo cristologico ma cristiano: la nostra risurrezione è il naturale prolungamento di quella di Cristo**. La forza vitale che rende possibile un recupero della vita corporale piena è la stessa che presiede alla rinascita battesimale: il **dono dello Spirito** (cfr. Rm 8,11). Paolo si mostra consapevole a questo punto di un problema non piccolo: la **relazione tra il nostro corpo attuale e il nostro corpo risuscitato**. In 1Cor 15,35 prende infatti le mosse dalla seguente domanda: "*Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?*". In sostanza, il corpo che assumeremo nel giorno della risurrezione sarà lo stesso di quello che avevamo durante la nostra vita mortale, oppure no? E se sarà un corpo diverso, come faremo a dire che siamo veramente noi?

La risposta dell'Apostolo Paolo contiene due nuclei inseparabili:

***Il corpo risuscitato non è lo stesso corpo;  
Colui che risorge sono veramente io.***

Con la risurrezione si entra in una **dimensione di vita che non è la stessa della vita terrena**. La risurrezione finale non è uguale a quella sperimentata da Lazzaro (cfr. Gv 11). Piuttosto è uguale a quella sperimentata da Cristo. Il corpo che Cristo assume nella sua risurrezione personale solo materialmente **è lo stesso corpo che Egli aveva prima**; ma ciò che cambia sostanzialmente, rendendo il corpo del Risorto qualcosa di **radicalmente diverso dal corpo storico, è la qualità della vita: adesso è incorruttibile, immortale, non soggetto alle leggi fisiche di questa creazione** (cfr. Gv 20,19), un corpo che *può* nutrirsi anche se non ne ha bisogno (cfr. At 10,39-41). Anche per noi risorgere vorrà dire entrare in un nuovo ordine di creazione: "*Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste*" (1Cor 15,49).

Nel testo fondamentale di **1Cor 15**, ai versetti 42-44, Paolo indica la differenza fra l'attuale modo di esistenza e quello della risurrezione ricorrendo a quattro immagini antitetiche:

- |                                    |   |  |
|------------------------------------|---|--|
| 1. corruttibilità (φθορά, phthorà) | - | incorruttibilità(αφθαρσία, aphtharsìa) |
| 2. miseria (ατιμία, atimìa)        | - | gloria (δοξα, doxa)                    |
| 3. debolezza (αστηνεία, asthénèia) | - | forza (δυναμις, dynamis)               |
| 4. psichico (ψυχικόν, psychikòn)   | - | spirituale (πνευματικόν, pneumatikòn)  |

Dall'altro lato, il soggetto di questa opera di rinnovamento è il medesimo: "*è necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità*" (1Cor 15,53). Di conseguenza, è **l'identità del soggetto, questo corpo**, che garantisce la continuità tra la persona storica e la persona risorta; insomma, **sono proprio io**, con la mia identità irripetibile, che risorgo. *L'identità di una persona risorta non si dovrà cercare nei suoi tratti somatici, ma nel suo io personale, che nel momento della*

morte aveva raggiunto lo stadio finale della sua evoluzione. Con questa medesima perfezione egli risorse nella carne trasformata.

L'espressione “*secondo le Scritture*”, che si trova nella prima Lettera ai Corinzi (15,3-4) e nel **Simbolo niceno-costantinopolitano** mette in rilievo il carattere escatologico dell'evento della risurrezione di Cristo, nel quale trovano compimento gli annunci dell' Antico Testamento. Gesù stesso, secondo Luca, parlando della sua passione e della sua gloria con i due discepoli di Emmaus, li rimprovera per essere tardi di cuore “*nel credere alla parola dei profeti*”, e poi, “*cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui*” (Lc 24,26-27). Lo stesso avvenne nell'ultimo incontro con gli apostoli, ai quali disse: “*Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi*”. Allora aprì loro la mente alla **intelligenza delle Scritture**, e disse: “*Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme...*” (Lc 24,44-48). Era l'interpretazione messianica, data da Gesù stesso all'insieme dell' Antico Testamento e specialmente ai testi che più direttamente riguardavano il mistero pasquale, come quello di Isaia sulle umiliazioni e sull'esaltazione del **servo del Signore** (Is 52,13-53,12), e il Salmo 110. Sulla base di questa interpretazione escatologica di Gesù, che ricollegava il mistero pasquale all' Antico Testamento e ne proiettava la luce sul futuro (la predicazione a tutte le genti), anche gli apostoli e gli evangelisti parlarono della risurrezione “*secondo le Scritture*” e in seguito venne fissata la formula del Credo. Era un'altra dimensione dell'evento come mistero.

Da quanto detto risulta chiaramente che la **risurrezione di Cristo è il più grande evento nella storia della salvezza**, ed anzi, poiché esso dà senso definitivo al mondo, possiamo dire nella storia dell'umanità. Il mondo intero ruota intorno alla croce, ma solamente nella risurrezione la croce raggiunge il suo pieno significato di evento salvifico. Croce e risurrezione costituiscono l'unico mistero pasquale, nel quale la storia del mondo ha il suo centro. Perciò la Pasqua è la più grande solennità della Chiesa: essa celebra e rinnova ogni anno questo evento, carico di tutti gli annunci dell' Antico Testamento e di tutte le speranze e le attese escatologiche proiettate verso la “*pienezza del tempo*”, che si è attuata quando il regno di Dio è entrato definitivamente nella storia dell'uomo e nell'ordine universale della salvezza.

#### *Dal sepolcro vuoto all'incontro con il Risorto*

La professione di fede, che facciamo nel Credo quando proclamiamo che Gesù Cristo «*il terzo giorno è risuscitato da morte*», si fonda sui testi evangelici che, a loro volta, ci trasmettono e fanno conoscere la prima predicazione degli apostoli. Da queste fonti risulta che la fede nella risurrezione è, sin dall'inizio, una convinzione basata su un fatto, su un evento reale e **non un mito** o una concezione o una idea inventata dagli apostoli o prodotta dalla comunità cristiana raccolta intorno agli apostoli a Gerusalemme, per superare insieme con loro il senso di delusione, conseguente alla morte di Cristo in croce. Dai testi risulta tutto il contrario: gli apostoli e i discepoli non hanno inventato la risurrezione (ed è facile capire che erano del tutto incapaci di un'operazione simile). Non vi è traccia di una loro esaltazione personale o di gruppo, che li abbia portati a congetturare un evento desiderato e atteso e a proiettarlo nell'opinione e nella credenza comune come reale, quasi per contrasto e come compensazione della delusione subita. Non vi è traccia di un **processo creativo di ordine psicologico-sociologico-letterario** nemmeno nella comunità primitiva o negli autori dei primi secoli. Gli apostoli per primi hanno creduto, non senza forti resistenze, che Cristo era risorto semplicemente perché la **risurrezione fu da loro vissuta come un evento reale**, di cui poterono convincersi di persona incontrandosi

più volte col Cristo nuovamente vivo, nel corso di quaranta giorni. Le successive generazioni cristiane accettarono quella testimonianza, fidandosi degli apostoli e degli altri discepoli come di testimoni credibili. La fede cristiana nella risurrezione di Cristo è, dunque, legata a un fatto, che ha una precisa dimensione storica.

E tuttavia la risurrezione è una verità che nella sua dimensione più profonda, appartiene alla **rivelazione divina**: essa infatti è stata gradualmente preannunziata da Cristo nel corso della sua attività messianica durante il periodo prepasquale. Più volte Gesù esplicitamente predisse che, dopo di aver molto sofferto ed essere stato ucciso, sarebbe risorto. Così, nel Vangelo di Marco, è detto che dopo la proclamazione di Pietro nei pressi di Cesarea di Filippo, Gesù *“cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva molto soffrire, ed essere riprovato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, poi venire ucciso e, dopo tre giorni, risuscitare. Gesù faceva questo discorso apertamente”* (Mc 8,31-32). Sempre secondo Marco, dopo la trasfigurazione, *“mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti”* (Mc 9,9). I discepoli restarono perplessi sul significato di quella risurrezione, e spostarono la questione, già agitata nel mondo giudaico, sul ritorno di Elia (Mc 9,11): ma Gesù ribadisce l'idea che il Figlio dell'uomo dovrà *“soffrire molto ed essere disprezzato”* (Mc 9,12). Dopo la guarigione dell'epilettico indemoniato, sulla strada della Galilea percorsa quasi clandestinamente, Gesù riprende ad istruirli: *“Il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato nelle mani degli uomini e lo uccideranno; ma una volta ucciso, dopo tre giorni, risusciterà. Essi però non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni”* (Mc 9,31-32).

E il secondo annuncio della passione e della risurrezione, al quale segue il terzo, quando già si trovano sulla strada di Gerusalemme: *“Ecco, noi saliamo a Gerusalemme, e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi: lo condanneranno a morte, lo consegneranno ai pagani, lo scherniranno, gli sputeranno addosso, lo flagelleranno e lo uccideranno; ma dopo tre giorni risusciterà”* (Mc 10,33-34).

Siamo qui di fronte ad una **previsione e predizione profetica** degli avvenimenti, nella quale Gesù esercita la sua funzione di rivelatore, mettendo in relazione la morte e la risurrezione unificate nella finalità redentiva, e riferendosi al disegno divino, secondo il quale tutto ciò che egli prevede e predice *deve* avvenire. Gesù fa quindi conoscere ai discepoli stupefatti e persino sgomenti qualcosa del mistero teologico che soggiace ai prossimi avvenimenti, come del resto a tutta la sua vita. Altri sprazzi di questo mistero si trovano nella allusione al *“segno di Giona”* (cfr. Mt 12,40), che Gesù fa proprio ed applica ai giorni della sua morte e risurrezione, e nella sfida ai Giudei sulla *“ricostruzione in tre giorni del tempio che verrà distrutto”* (cfr. Gv 2,19). Giovanni annota che Gesù *“parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù”* (Gv 2,20-21). Ancora una volta ci troviamo di fronte al rapporto tra la risurrezione di Cristo e la sua parola, ai suoi annunci legati *“alle Scritture”*.

Ma oltre le parole di Gesù, anche l'**attività messianica** da lui svolta nel periodo prepasquale mostra il potere sulla vita e sulla morte, di cui egli dispone, e la consapevolezza di questo potere, come la risurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,39-42), la risurrezione del giovane di Nain (Lc 7,12-15), e soprattutto la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,42-44), che nel quarto Vangelo è presentata come un annuncio e una prefigurazione della risurrezione di Gesù. Nelle parole rivolte a Marta durante quest'ultimo episodio si ha la chiara manifestazione dell'autocoscienza di Gesù circa la sua identità di Signore della vita e della morte e di detentore delle chiavi del mistero della risurrezione: *“Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me non morirà in eterno”* (Gv 11,25-26). Sono

tutte parole ed eventi che contengono in diversi modi la rivelazione della verità sulla risurrezione nel periodo prepasquale.

Nell'ambito degli eventi pasquali, il primo elemento a cui ci troviamo di fronte è il **sepolcro vuoto**. Senza dubbio esso non è di per sé una prova diretta. La mancanza del corpo di Cristo nel sepolcro in cui era stato depresso potrebbe spiegarsi diversamente, come di fatto pensò per un momento Maria di Màgdala quando, vedendo il sepolcro vuoto, suppose che qualcuno avesse sottratto il corpo di Gesù (cfr. Gv 20,13). Il sinedrio tentò anzi di far spargere la voce che, mentre i soldati dormivano, il corpo era stato rubato dai discepoli. “*Così questa diceria - annota Matteo - si è divulgata fra i giudei fino ad oggi*” (28,12-15). Ciononostante il sepolcro vuoto ha costituito per tutti, amici e nemici, un segno impressionante. Per le persone di buona volontà la sua scoperta è stato il primo passo verso il riconoscimento del **fatto** della risurrezione come di una verità che non poteva essere rifiutata.

Così fu prima di tutto per **le donne**, che di primo mattino si erano recate al sepolcro per ungerne il corpo di Cristo. Furono le prime ad accogliere l'annuncio: “*E risorto, non è qui... Ora andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro...*” (Mc 16,7-8). “*Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno. Ed esse si ricordarono delle sue parole*” (Lc 24,6-8). Certo le donne erano sconvolte e spaventate (cfr. Mc 16,8; Lc 24,5). Nemmeno esse erano disposte ad arrendersi troppo facilmente ad un fatto che, pur predetto da Gesù, **era effettivamente al di sopra di ogni possibilità di immaginazione e di invenzione**. Ma nella loro sensibilità e finezza intuitiva esse, e specialmente Maria di Magdala, afferrarono la realtà e corsero dagli apostoli per recar loro la lieta notizia. Il Vangelo di Matteo (28,8-10) ci informa che lungo la strada Gesù stesso si fece loro incontro, le salutò e rinnovò loro il comando di portare l'annuncio ai fratelli (28,10). Così le donne furono le prime messaggere della risurrezione di Cristo, e lo furono per gli stessi apostoli (Lc 24,10).

Tra coloro che ricevettero l'annuncio da Maria di Magdala ci furono **Pietro e Giovanni** (cfr. Gv 20,3-8). Essi si recarono al sepolcro non senza titubanza, tanto più che Maria aveva parlato loro di una sottrazione del corpo di Gesù dal sepolcro (cfr. Gv 20,2). Giunti al sepolcro, anch'essi lo trovarono vuoto. Finirono col credere, dopo aver esitato non poco, perché, dice Giovanni, “*non avevano ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti*” (Gv 20,9). Diciamo la verità: il fatto era strabiliante per quegli uomini che si trovavano dinanzi a cose troppo più grandi di loro. La stessa difficoltà, che le tradizioni dell'evento mostrano nel darne una relazione pienamente coerente, conferma la sua straordinarietà e l'impatto sconvolgente che essa ebbe sull'animo dei fortunati testimoni. Il riferimento “*alla Scrittura*” è la prova della oscura percezione che essi ebbero di trovarsi di fronte ad un mistero, sul quale solo la rivelazione poteva fare luce.

Ecco però un altro dato da considerare bene: se il sepolcro vuoto lasciava a prima vista stupefatti e poteva persino generare un certo sospetto, la **graduale conoscenza** di questo fatto iniziale, come viene annotato dai Vangeli, finì per condurre alla scoperta della verità della risurrezione. In effetti ci viene detto che le donne, e successivamente gli apostoli, si trovarono davanti ad un “segno” particolare: **il segno della vittoria sulla morte**. Se il sepolcro stesso, chiuso da una pietra pesante, testimoniava la morte, il sepolcro vuoto e la pietra ribaltata davano il primo annuncio che lì era stata sconfitta la morte. Non può non impressionare la considerazione dello stato d'animo delle tre donne che, avviandosi al sepolcro al levar del sole, dicevano tra loro: “*Chi ci rotolerà via il masso dall'ingresso del sepolcro?*” (Mc 16,3), e che poi, giunte al sepolcro, con grande meraviglia, costatarono che “*il masso era già stato rotolato via, benché fosse molto grande*” (Mc 16,4). Secondo il Vangelo di Marco esse trovarono nel

sepolcro qualcuno che diede loro l'annuncio della risurrezione (cfr. Mc 16,5): ma esse ebbero paura e, nonostante le rassicurazioni del giovane vestito di bianco, “*fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento*” (Mc 16,8). Come non capirle? E tuttavia il confronto con i testi paralleli degli altri evangelisti permette di affermare che, pur impaurite, le donne portarono l'annuncio della risurrezione, della quale il sepolcro vuoto col masso rotolato via, era stato il primo segno.

Per le donne e per gli apostoli la strada aperta dal **segno** si conclude mediante **l'incontro col Risorto**: allora la **percezione** ancora timida e incerta diventa **convincione** e anzi **fede** in colui che “*è veramente risorto*”. Così per le donne, che al vedere Gesù sulla loro strada e al sentirsi salutare da lui, si gettano ai suoi piedi e lo adorano (cfr. Mt 28,9). Così, specialmente, per Maria di Màgdala, che, sentendosi chiamare per nome da Gesù, gli rivolse dapprima l'appellativo consueto: “*Rabbunì, Maestro!*” (Gv 20,16) e, quando fu da lui illuminata circa il mistero pasquale, corse raggianti a portare l'annuncio ai discepoli: “*Ho visto il Signore!*” (Gv 20,18). Così per i discepoli riuniti nel cenacolo, che la sera di quel “*primo giorno dopo il sabato*”, quando finalmente videro in mezzo a loro Gesù, si sentirono felici per la nuova certezza che era entrata loro in cuore: “*Gioirono al vedere il Signore*” (cfr. Gv 20,19-20). **Il contatto diretto con Cristo sprigiona la scintilla che fa scoccare la fede!**

#### *La risurrezione nella predicazione apostolica*

La prima e forse più antica **testimonianza scritta** sulla risurrezione di Cristo si trova nella prima Lettera di Paolo ai Corinzi. In essa l'apostolo ricorda ai destinatari della lettera (verso la Pasqua del 57 d.C.): “*Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto*” (1Cor 15,3-8). Come si vede, l'Apostolo parla qui della **viva tradizione della risurrezione**, della quale egli aveva preso conoscenza dopo la sua conversione alle porte di Damasco (cfr. At 9,3-18). Durante il suo viaggio a Gerusalemme aveva incontrato l'apostolo Pietro, e anche Giacomo, come viene precisato dalla Lettera ai Galati (1,18s), che ora cita come i due principali testimoni del Cristo risorto.

E anche da notare che, nel testo citato, Paolo non solo parla della risurrezione avvenuta il terzo giorno “*secondo le Scritture*” (riferimento biblico che già tocca la dimensione teologica del fatto), ma nello stesso tempo fa ricorso ai testimoni, a coloro ai quali Cristo è apparso personalmente. E un segno, tra altri, che la fede della prima comunità dei credenti, espressa da Paolo nella Lettera ai Corinzi, è basata sulla testimonianza di uomini concreti, noti ai cristiani e in gran parte ancora viventi in mezzo a loro. Questi “*testimoni della risurrezione di Cristo*” (cfr. At 1,22), sono prima di tutto i dodici apostoli, ma non solamente loro: Paolo parla addirittura di oltre cinquecento persone, alle quali Gesù apparve in una sola volta, oltre che a Pietro, a Giacomo e a tutti gli apostoli.

Di fronte a questo testo paolino **perdono** ogni ammissibilità le ipotesi, con cui in diversi modi si è tentato di **interpretare la risurrezione di Cristo astraendo dall'ordine fisico**, in modo da non riconoscerla come un fatto storico: per esempio l'ipotesi, secondo la quale la risurrezione non sarebbe altro che una specie d'interpretazione dello stato in cui Cristo si trova dopo la morte (stato di vita, e non di morte), oppure l'altra ipotesi che riduce la risurrezione all'influsso che

Cristo, dopo la sua morte, non cessò di esercitare - e anzi riprese con nuovo, irresistibile vigore - sui suoi discepoli.

Queste ipotesi sembrano implicare una pregiudiziale ripugnanza alla realtà della risurrezione, considerata solamente come il *prodotto dell'ambiente*, ossia della comunità di Gerusalemme. Né l'interpretazione né il pregiudizio trovano riscontro nei fatti. San Paolo, invece, nel testo citato, ricorre ai testimoni oculari del *fatto*: **la sua convinzione sulla risurrezione di Cristo ha dunque una base sperimentale.**

E legata a quell'argomento *ex factis*, che vediamo scelto e seguito dagli apostoli proprio in quella prima comunità di Gerusalemme. Quando infatti si tratta dell'elezione di Mattia, uno dei discepoli più assidui di Gesù, per integrare il numero dei *Dodici* rimasto incompleto per il tradimento e la fine di Giuda Iscariota, gli apostoli richiedono come condizione che colui che verrà eletto non solo sia stato loro *compagno* nel periodo in cui Gesù insegnava ed operava, ma che soprattutto egli possa essere **testimone della sua risurrezione** grazie all'esperienza fatta nei giorni antecedenti il momento in cui Cristo - come essi dicono - "*è stato di tra noi assunto in cielo*" (At 1,22).

Non si può dunque presentare, come fa una certa critica neotestamentaria poco rispettosa dei dati storici, la **risurrezione come un prodotto della prima comunità cristiana**, quella di Gerusalemme. La verità sulla risurrezione non è un prodotto della fede degli apostoli o degli altri discepoli. Dai testi risulta piuttosto che *la fede prepasquale* dei seguaci di Cristo è stata sottoposta alla prova radicale della passione e della morte in croce del loro maestro. Egli stesso aveva annunciato questa prova, specialmente con le parole rivolte a Simon Pietro quando si era ormai alla soglia dei tragici eventi di Gerusalemme: "*Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano, ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede*" (Lc 22,31-32). La scossa provocata dalla passione e morte di Cristo fu così grande che i discepoli (almeno alcuni tra di loro) **inizialmente non credettero** alla notizia della risurrezione. In ogni Vangelo ne troviamo le prove. In particolare Luca ci fa sapere che quando le donne, "*tornate dal sepolcro, annunziarono tutto questo (ossia il sepolcro vuoto) agli Undici e a tutti gli altri... quelle parole parvero loro come un vaneggiamento e non credettero ad esse*" (Lc 24,9.11).

Del resto l'ipotesi che nella risurrezione vuol vedere un "prodotto" della fede degli apostoli, è confutata anche da quanto è riferito quando il Risorto "*in persona apparve in mezzo a loro e disse: Pace a voi!*". Essi infatti "*credevano di vedere un fantasma*". In quella occasione Gesù stesso dovette vincere i loro dubbi e il loro timore e convincerli che "era lui": "*Toccatemi e convincetevi: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho*". E poiché essi "*ancora non credevano ed erano stupefatti*", Gesù chiese loro di dargli qualcosa da mangiare e "*lo mangiò davanti a loro*" (cfr. Lc 24,36-43).

E' inoltre ben noto l'**episodio di Tommaso**, il quale non si trovava con gli altri apostoli quando Gesù venne da loro per la prima volta, entrando nel cenacolo nonostante che la porta fosse chiusa (cfr. Gv 20,19). Quando, al suo rientro, gli altri discepoli gli dissero: "*Abbiamo visto il Signore*", Tommaso manifestò meraviglia e incredulità, e ribatté: "*Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito al posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato - non crederò*". Dopo otto giorni Gesù venne nuovamente nel cenacolo, per soddisfare la richiesta di Tommaso incredulo e gli disse: "*Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!*". E quando Tommaso professò la sua fede con le parole "*Mio Signore e mio Dio!*" Gesù gli disse: "*Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!*" (Gv 20,24-29). L'**esortazione a credere**, senza pretendere di vedere ciò che è nascosto nel mistero di Dio e di Cristo, resta sempre valida; ma la difficoltà dell'apostolo Tommaso ad ammettere la risurrezione

senza avere sperimentato personalmente la presenza di Gesù vivente, e poi il suo cedere dinanzi alle prove forniteli da Gesù stesso, confermano ciò che risulta dai Vangeli circa la resistenza degli apostoli e dei discepoli ad ammettere la risurrezione. ***Non ha perciò consistenza l'ipotesi che la risurrezione sia stata un prodotto della fede (o della credulità) degli apostoli.*** La loro fede nella risurrezione era nata invece - sotto l'azione della grazia divina - dalla diretta esperienza della realtà del Cristo risorto.

E Gesù stesso che dopo la risurrezione si mette in contatto con i discepoli allo scopo di dar loro il senso della realtà e di dissipare l'opinione (o la paura) che si tratti di un *fantasma*, e quindi di essere vittime di un'illusione. Infatti egli stabilisce con loro rapporti diretti, proprio mediante il tatto. Così nel caso di Tommaso, che abbiamo appena ricordato, ma anche nell'incontro descritto nel Vangelo di Luca, quando Gesù dice ai discepoli sbigottiti: *“Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho”* (24,39). Li invita a constatare che il corpo risorto, col quale si presenta a loro, ***è lo stesso*** che è stato martoriato e crocifisso. Quel corpo possiede però al tempo stesso ***nuove proprietà***: è *“reso spirituale”* e *“glorificato”*, e quindi non è più sottoposto alle limitazioni consuete agli esseri materiali e perciò ad un corpo umano (infatti Gesù entra nel cenacolo malgrado le porte chiuse, appare e sparisce, ecc.). Ma nello stesso tempo quel corpo è autentico e reale. Nella sua identità sta la dimostrazione della risurrezione di Cristo.

L'incontro sulla via di Emmaus, riferito nel Vangelo di Luca, è un evento che rende visibile in modo particolarmente evidente come sia maturata nella consapevolezza dei discepoli la persuasione della risurrezione appunto mediante il contatto col Cristo risorto (cfr. Lc 24,15-21). Quei due seguaci di Gesù, che all'inizio del cammino erano *“tristi ed abbattuti”*, al ricordo di quanto era successo al maestro il giorno della crocifissione e non nascondevano la delusione provata al veder crollare la speranza riposta in lui come messia liberatore (*“Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele”*), sperimentano in seguito una totale trasformazione, quando per loro diventa chiaro che lo sconosciuto, col quale hanno parlato, è proprio lo stesso Cristo di prima, e si rendono conto che egli è dunque risorto. ***Da tutta la narrazione risulta che la certezza della risurrezione di Gesù aveva fatto di loro quasi degli uomini nuovi.*** Non solo avevano riacquisito la fede in Cristo, ma erano anche pronti a rendere testimonianza alla verità sulla sua risurrezione. Tutti questi elementi del testo evangelico, tra loro convergenti, provano il fatto della risurrezione, che costituisce il fondamento della fede degli apostoli e della testimonianza che è al centro della loro predicazione.

### *La risurrezione di Cristo, vertice della rivelazione*

Nella Lettera di Paolo ai Corinzi, come già ricordato sopra, leggiamo queste parole dell'Apostolo: *“Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede”* (1Cor 15,14). Evidentemente Paolo vede nella ***risurrezione il fondamento della fede cristiana*** e quasi la chiave di volta dell'intera costruzione di dottrina e di vita innalzata sulla rivelazione, in quanto definitiva conferma di tutto l'insieme della verità portata da Cristo. Per questo tutta la predicazione della Chiesa, dai tempi apostolici, attraverso tutti i secoli e tutte le generazioni, fino ad oggi, si appella alla risurrezione e attinge da essa la forza propulsiva e persuasiva, e il suo vigore. E facile capire il perché.

La risurrezione costituisce prima di tutto la ***conferma*** di tutto ciò che Cristo stesso aveva *“fatto e insegnato”*. Era il sigillo divino posto sulle sue parole e sulla sua vita. Egli stesso aveva indicato ai discepoli e agli avversari questo segno definitivo della sua verità. L'angelo del sepolcro lo ricordò alle donne la mattina del *“primo giorno dopo il sabato”*; *“E risorto come aveva detto”* (Mt 28,6). Se questa sua parola e promessa si è rivelata come verità, dunque anche

tutte le altre sue parole e promesse possiedono la potenza della verità che non passa, come egli stesso aveva proclamato: *“Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno”* (Mt 24,35; Mc 13,31; Lc 21,33). Una prova più autorevole, più forte, più decisiva della risurrezione da morte, nessuno avrebbe potuto immaginarla e pretenderla. Tutte le verità, anche le più impervie alla mente umana, trovano invece la loro giustificazione, anche al foro della ragione, se Cristo risorto ha dato la prova definitiva, da lui promessa, della sua autorità divina.

Così la **verità della sua stessa divinità è confermata dalla risurrezione**. Gesù aveva detto: *“Quando avrete innalzato (sulla croce) il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono”* (Gv 8,28). Coloro che ascoltarono queste parole volevano lapidare Gesù, poiché *“Io Sono”* era per gli Ebrei l'equivalente del nome ineffabile di Dio. Difatti, chiedendo a Pilato la sua condanna a morte, presentarono come principale accusa quella di essersi *“fatto figlio di Dio”* (Gv 19,7). Per questa stessa ragione lo avevano condannato nel sinedrio come reo di bestemmia dopo che alla richiesta del sommo sacerdote aveva dichiarato di essere il Cristo, il Figlio di Dio (Mt 26,63-65; Mc 14,62; Lc 22,70): ossia non solo il Messia terreno com'era concepito e atteso dalla tradizione giudaica, ma il Messia-Signore annunciato dal Salmo 110 (cfr. Mt 22,41ss), il personaggio misterioso intravisto da Daniele (7,13-14). Questa era la grande bestemmia, l'imputazione per la condanna a morte: l'essersi proclamato Figlio di Dio! E ora la sua risurrezione confermava la veridicità della sua identità divina, e legittimava l'attribuzione fatta a se stesso, prima della Pasqua, del nome di Dio: *“In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono”* (Gv 8,58). Per i Giudei questa era una pretesa passibile di lapidazione (cfr. Lv 24,16), e infatti essi *“raccolsero pietre per scagliarle contro di lui, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio”* (Gv 8,59). Ma se allora non avevano potuto lapidarlo, in seguito riuscirono a farlo innalzare sulla croce: la risurrezione del Crocifisso dimostrava però che egli veramente era il Figlio di Dio.

In realtà, Gesù, pur chiamando se stesso **Figlio dell'uomo**, aveva non solo affermato di essere il vero Figlio di Dio, ma nel cenacolo, prima della passione, aveva pregato il Padre di rivelare che il Cristo Figlio dell'uomo era il suo eterno Figlio: *“Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te”* (Gv 17,1). *“...Glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse”* (Gv 17,5). E **il mistero pasquale fu l'esaudimento di questa richiesta, la conferma della figliolanza divina di Cristo**, e anzi la sua glorificazione con quella gloria che *“aveva presso il Padre prima che il mondo fosse”*: la gloria del Figlio di Dio.

Nel periodo pre-pasquale Gesù, secondo il Vangelo di Giovanni, aveva alluso più volte a questa gloria futura, che si sarebbe manifestata nella sua morte e risurrezione. I discepoli compresero il significato di quelle sue parole solo ad evento compiuto. Così leggiamo che durante la prima pasqua passata a Gerusalemme, dopo aver scacciato dal tempio i mercanti e i cambiavalute, ai Giudei che gli chiedevano un **segno** del potere con cui operava in quel modo, Gesù rispose: *“Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere... Ora egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù”* (Gv 2,19-22). Anche la risposta data da Gesù ai messi delle sorelle di Lazzaro, che lo pregavano di venire a visitare il fratello infermo, faceva riferimento agli eventi pasquali: *“Questa malattia non è per la morte, ma per la gloria di Dio, perché per essa il Figlio di Dio venga glorificato”* (Gv 11,4). Non era solo la gloria che gli poteva venire dal miracolo, tanto più che esso avrebbe provocato la sua morte (cfr. Gv 11,46-54); ma la sua vera glorificazione sarebbe venuta proprio dalla sua elevazione sulla croce (cfr. Gv 12,32). I discepoli compresero bene tutto ciò dopo la risurrezione.

Particolarmente interessante è la **dottrina di Paolo** sul valore della risurrezione come elemento determinante della sua concezione cristologica, legata anche alla sua personale esperienza del Risorto. Così all'inizio della Lettera ai Romani egli si presenta: *“Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione, prescelto per annunciare il Vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei profeti nella Sacra Scrittura, riguardo al Figlio suo nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore”* (Rm 1,1-4). Ciò significa che fin dal primo momento del suo concepimento umano e della nascita (dalla stirpe di Davide), Gesù era l'eterno Figlio di Dio, fattosi Figlio dell'uomo. Ma nella risurrezione questa divina figliolanza si è manifestata in tutta la pienezza, per la potenza di Dio che con l'opera dello Spirito Santo ha restituito a Gesù la vita (cfr. Rm 8,11) e lo ha costituito nello stato glorioso di **Kyrios** (cfr. Fil 2,9-11; Rm 14,9; At 2,36), sicché Gesù merita a un titolo nuovo, messianico, il riconoscimento, il culto, la gloria del nome eterno di Figlio di Dio (cfr. At 13,33; Eb 1,1-5; 5,5).

Paolo aveva esposto questa stessa dottrina nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, in giorno di sabato, quando, invitato dai responsabili, prese la parola per annunciare che al culmine dell'economia della salvezza, attuata tra luci e ombre nella storia di Israele, Dio aveva risuscitato dai morti Gesù, che era apparso per molti giorni a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme e questi ora erano i suoi testimoni davanti al popolo. *“E noi - concludeva l'Apostolo - vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel Salmo secondo: "Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato"”* (At 13,32-34; cfr. Sal 2,7). Per Paolo vi è una specie di osmosi concettuale tra la gloria della risurrezione di Cristo e l'eterna figliolanza divina di Cristo, che si rivela, in pienezza, in quella conclusione vittoriosa della sua missione messianica.

In questa gloria del **Kyrios** si manifesta quella potenza del Risorto (uomo-Dio), che Paolo ha conosciuto per esperienza al momento della sua conversione sulla via di Damasco, quando anch'egli si sentì chiamato ad essere apostolo (anche se non uno dei dodici), in quanto **testimone oculare del Cristo vivente**, e ricevette da lui la forza di affrontare tutte le fatiche e di sopportare tutte le sofferenze della propria missione. Lo spirito di Paolo rimase talmente segnato da quella esperienza, che egli nella sua dottrina e nella sua testimonianza antepone l'idea della potenza del Risorto a quella della partecipazione alle sofferenze di Cristo, che pure gli è cara: ciò che si era verificato nella sua esperienza personale, lo proponeva anche ai fedeli come una regola di pensiero e una norma di vita: *“Tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore... al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui... perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti”* (Fil 3,8-11). E a questo punto il suo pensiero si rivolge all'esperienza della via di Damasco: *“perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo”* (Fil 3,12).

Come appare dai testi riportati, la risurrezione di Cristo è strettamente connessa col mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. E il suo compimento, secondo l'eterno disegno di Dio. E anzi il coronamento supremo di quanto Gesù ha manifestato e operato in tutta la sua vita, dalla nascita alla passione e morte, con le opere, i prodigi, il magistero, l'esempio di una santità perfetta, e soprattutto con la Trasfigurazione. Egli non ha mai rivelato in modo diretto la gloria che aveva presso il Padre *“prima che il mondo fosse”* (Gv 17,5), ma celava questa gloria nella sua umanità, fino al definitivo spogliamento (cfr. Fil 2,7-8) mediante la morte in croce. Nella risurrezione si è rivelato il fatto che *“in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità”* (Col 2,9; cfr. Col 1,19). **Così la risurrezione completa la manifestazione del**

**contenuto della incarnazione.** Perciò può dirsi che è anche la pienezza della rivelazione. Essa dunque sta al centro della fede cristiana e della predicazione della Chiesa.

#### *Caratteristiche delle apparizioni di Gesù Cristo risorto*

Conosciamo già il passo della prima Lettera ai Corinzi, dove Paolo, cronologicamente primo, annota la verità sulla risurrezione di Cristo: “*Vi ho trasmesso... quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici...*” (1Cor 15,3-5). Si tratta, come si vede, di una verità trasmessa, ricevuta, e di nuovo trasmessa. Una verità appartenente al **deposito della rivelazione** che Gesù stesso, mediante i suoi apostoli ed evangelisti, ha lasciato alla sua Chiesa. Gesù rivelò gradualmente questa verità nel suo insegnamento prepasquale. Essa trovò poi attuazione concreta negli eventi della Pasqua di Cristo, storicamente accertati, ma carichi di mistero. Gli annunci e i fatti ebbero la loro conferma soprattutto negli **incontri del Cristo risorto**, che i Vangeli e Paolo riportano. Bisogna dire che il testo paolino presenta questi incontri - nei quali si rivela il Cristo risorto - in modo globale e sintetico, aggiungendo alla fine il proprio incontro con il Risorto alle porte di Damasco (cfr. At 9,3-6). Nei Vangeli si hanno, al riguardo, delle annotazioni piuttosto frammentarie. Non è difficile cogliere e confrontare alcune linee caratteristiche di ciascuna di queste apparizioni e di tutto il loro insieme, per avvicinarsi ancor più alla scoperta del significato di questa verità rivelata.

Possiamo osservare anzitutto che, dopo la risurrezione, Gesù si presenta alle donne e ai discepoli col **suo corpo trasformato, reso spirituale e partecipe della gloria divina**: ma senza alcuna caratteristica trionfalistica<sup>109</sup>. **Gesù si manifesta con grande semplicità**. Parla da amico ad amici, con i quali s'incontra nelle circostanze ordinarie dell'esistenza terrena. Egli non ha voluto affrontare i suoi avversari, assumendo l'atteggiamento del vincitore, non si è preoccupato di mostrar loro la sua superiorità, ancor meno ha inteso fulminarli. Non risulta neppure che ne abbia incontrati. Tutto ciò che dice il Vangelo porta a escludere che sia apparso, per esempio, a Pilato, che lo aveva consegnato al Sommo Sacerdote e al Sinedrio perché fosse crocifisso (cfr. Gv 19,16) o a Caifa, che si era stracciato le vesti per l'affermazione della sua divinità (cfr. Mt 26,63-66). Ai privilegiati delle sue apparizioni, **Gesù si lascia conoscere nella sua identità fisica**: quel volto, quelle mani, quei lineamenti che ben conoscevano, quel costato che avevano visto trafitto; quella voce, che tante volte avevano udito. Solo nell'incontro con Saulo nei pressi di Damasco, la luce che circonda il Risorto quasi acceca l'ardente persecutore dei cristiani e lo atterra (cfr. Mt 9,3-8): ma è una manifestazione della potenza di colui che, già salito in cielo, colpisce un uomo di cui vuol fare uno “*strumento eletto*” (At 9,15), un missionario del Vangelo.

Si noti pure un fatto significativo: Gesù Cristo **appare prima alle donne**, sue fedeli seguaci, che non ai discepoli e agli stessi apostoli, che pure aveva scelto come portatori del suo Vangelo nel mondo. Alle donne per prime affida il mistero della sua risurrezione, rendendole prime testimoni di questa verità. Forse vuol premiare la loro delicatezza, la loro sensibilità al suo messaggio, la loro forza che le aveva spinte fino al Calvario. Forse vuol manifestare un tratto squisito della sua umanità, consistente nel garbo e nella gentilezza con cui accosta e beneficia le persone che contano meno nel gran mondo dei suoi tempi. E ciò che sembra risultare da un testo di Matteo: “*Ed ecco Gesù venne incontro (alle donne che correvano a dare l'annuncio ai discepoli) dicendo: Salute a voi! Ed esse, avvicinatasi, gli cinsero i piedi e lo adorarono. Allora*

---

<sup>109</sup> Cfr. il famoso affresco del Cristo risorto di Piero della Francesca (Museo civico di Sansepolcro 1453-1460)

*Gesù disse loro: Non temete: andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno” (Mt 28,9-10).*

Anche l'episodio dell'apparizione a Maria di Magdala (Gv 20,11-18) è di straordinaria finezza sia da parte della donna, che rivela tutta la sua appassionata e composta dedizione alla sequela di Gesù, sia da parte del maestro che la tratta con squisita delicatezza e benevolenza. A questa precedenza delle donne negli eventi pasquali dovrà ispirarsi la Chiesa, che nei secoli ha potuto contare tanto su di esse per la sua vita di fede, di preghiera e di apostolato.

Alcune caratteristiche di questi incontri li rendono in certo modo **paradigmatici** a motivo delle situazioni spirituali, che tanto spesso si creano nel rapporto dell'uomo con Cristo, quando si sente da lui chiamato o visitato. Vi è anzitutto una **iniziale difficoltà** a riconoscere Cristo da parte di coloro che egli incontra, come si vede nel caso della stessa Maddalena (Gv 20,14-16) e dei discepoli di Emmaus (Lc 24,16). Non manca un certo **sentimento di timore** dinanzi a lui. Lo si ama, lo si cerca, ma, al momento in cui lo si trova, si prova qualche esitazione... Ma Gesù porta gradualmente al riconoscimento e alla fede sia la Maddalena (Gv 20,16), che i discepoli di Emmaus (Lc 24,26ss), e analogamente altri discepoli (cfr. Lc 24,25-48). Segno della paziente pedagogia del Cristo nel rivelarsi all'uomo, nell'attrarlo, nel convertirlo, nel portarlo alla conoscenza delle ricchezze del suo cuore e alla salvezza.

E interessante analizzare il **processo psicologico** che i diversi incontri lasciano intravedere: i discepoli provano una certa difficoltà a riconoscere non solo la verità della risurrezione, ma anche **l'identità di colui che sta davanti a loro**, e appare come lo stesso ma anche come un altro: un **Cristo trasformato**. Non è facile per loro operare l'immediata identificazione. Intuiscono, sì, che è Gesù, ma nello stesso tempo sentono che **egli non si trova più nella condizione di prima** e dinanzi a lui sono presi da riverenza e timore. Quando poi si rendono conto, col suo aiuto, che non si tratta di un altro, ma di lui stesso trasformato, scatta in loro una nuova capacità di scoperta, di intelligenza, di carità e di fede. E come un **risveglio** di fede: *“Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?”* (Lc 24,32). *“Mio Signore e mio Dio!”* (Gv 20,28). *“Ho visto il Signore!”* (Gv 20,18). Allora una luce assolutamente nuova illumina ai loro occhi anche l'evento della croce; e dà il senso vero e completo di quel mistero di dolore e di morte, che si conclude nella gloria della nuova vita! Questo sarà uno degli elementi principali dell'annuncio di salvezza portato dagli apostoli fin dal principio al popolo ebreo e man mano a tutte le genti.

Un'**ultima caratteristica delle apparizioni** di Cristo risorto è da sottolineare: in esse, specialmente nelle ultime, Gesù attua il definitivo affidamento agli apostoli (e alla Chiesa) della missione di evangelizzare il mondo per portargli l'annuncio della sua parola e il dono della sua grazia. Si ricordi l'apparizione ai discepoli nel cenacolo la sera di Pasqua: *“Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi...”* (Gv 20,21): e concede loro il potere di rimettere i peccati! E nell'apparizione sul mare di Tiberiade, seguita dalla pesca miracolosa, che simboleggia e annuncia la fruttuosità della missione, è evidente che Gesù vuole orientare i loro spiriti verso l'opera che li attende (cfr. Gv 21,1-23). Lo conferma il definitivo conferimento della particolare missione a Pietro (Gv 21,15-18): *“Mi vuoi bene?... Tu lo sai... Pasci i miei agnelli... Pasci le mie pecore...”*. Giovanni annota che *“questa era la terza volta che Gesù si manifestava ai discepoli, dopo essere risuscitato dai morti”* (Gv 21,14). Questa volta essi non avevano soltanto preso atto della sua identità: *“E il Signore”* (Gv 21,7); ma avevano anche capito che quanto era avvenuto e avveniva in quei giorni pasquali coinvolgeva ciascuno di loro - e Pietro in modo particolare - nella costruzione della nuova era della storia, che aveva avuto il suo principio in quel mattino pasquale.

## La parusia e i segni premonitori della fine

L'evento Cristo, ultimo e definitivo, abbraccia anche la sua venuta futura nella gloria. Nel **Simbolo di fede niceno-costantinopolitano** si afferma: «*e di nuovo verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti*<sup>110</sup>». Verifichiamo il senso teologico di questa venuta definitiva nella gloria con l'aiuto di altri tre testi neotestamentari: **Col 3,1ss**: “*Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria*”. La seconda venuta è un aspetto dell'evento Cristo, il quale include tutto. Tutta la vita di Cristo è governata sempre dalla vita del Padre, il quale è colui che invia Gesù tra noi. C'è sempre un riferimento al Padre e un riferimento all'iniziativa del Padre, secondo quanto espresso in **At 3,19-20**: “*Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù*”; **1Tm 6,14ss**: “*Ti scongiuro di conservare senza macchia e irreprensibile il comandamento, fino alla manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo, che al tempo stabilito sarà a noi rivelata dal beato e unico sovrano, il re dei regnanti e signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere*”.

Qual'è il senso ultimo della manifestazione di Cristo? Ce lo attesta Paolo nella Prima Lettera ai Corinti: “*poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna, infatti, che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi*”(1Cor 15,24ss.). Questo brano è fondamentale per l'escatologia cristiana. Gesù alla fine dei tempi consegnerà il Regno al Padre e per i Padri questo regno consegnato al Padre siamo noi. La consegna del Regno al Padre è il gesto finale di Cristo che porta al Padre tutti noi.

Cerchiamo di comprendere, in modo più dettagliato, il contenuto teologico di quello che negli scritti del Nuovo Testamento è l'avvento glorioso di Cristo alla fine dei tempi, espresso con la parola *παρουσία* **parusia** che, dal verbo greco *παρειμι* *pareimi*, significa sia la **presenza** sia l'**arrivo** di chi deve venire (cfr. Mt 24,3.27.37.39; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 2 Ts 2,1.8; 1Cor15,23; Gv 5,7-8; 2 Pt 1,16; 3,4.12; 1 Gv 2,28). In questi scritti, la *parusia* è messa sempre in relazione immediata con la fine del mondo presente e con la «*nuova creazione*». Perciò il ritorno di Cristo conclude e corona la storia in quanto è storia della salvezza. Ciò significa che la **parusia** è **l'ultimo evento della Chiesa**, «certamente nel senso che per essa è posto ancora nel futuro, ma anche perché, dopo di quello, per la Chiesa non vi sarà più storia, ma la fioritura definitiva e permanente della vita che già possiede, ancora purtroppo in crescita e fluttuante, soggetta alle prove e ai cambiamenti della storia<sup>111</sup>».

La descrizione biblica più completa della *parusia* la si ottiene mettendo a confronto tra loro **1Tss 4,13-18** e **1Cor 15,22-28**. I due testi paolini dimostrano che la *parusia* è inseparabile dagli altri elementi dell'*éschaton*: la risurrezione dei morti, il giudizio con la distruzione dei nemici (vv. 24-26) alla venuta di Cristo (v. 23), la fine del mondo presente (v. 24) e la nuova creazione (v. 28). Il Cristo, che è venuto la prima volta tra gli uomini rivestito

---

<sup>110</sup> DS 150

<sup>111</sup> NICOLAS H., *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, Ed.Vaticana, Città del Vaticano 1991, 721

di umiltà, verrà la seconda volta nella gloria della sua potenza, che implica la disfatta di qualsiasi potere a lui avverso.

La formula più frequentemente usata dalla Scrittura per indicare la *parusia* è «*il giorno del Signore*» (cfr. 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; 1Cor 5,5). Essa conosce parecchie varianti: «*il giorno del Signore nostro Gesù Cristo*» (1Cor 1,8), «*il giorno del nostro Signore Gesù*» (2Cor 1,14), «*il giorno di Cristo*» (Fil 1,10; 2,16), «*il giorno*» (1Cor 3,13; Rm 2,16; 2Tm 1,18; 4,8). Risuona nella formula la trasposizione, in termini cristologici del veterotestamentario «*giorno di Jahweh*»: trasposizione assai significativa, perché afferma la fede del Nuovo Testamento in Cristo come sovrano della storia. Questa sovranità scaturisce dalla risurrezione. Qui sta *l'importanza cristologica* della *parusia*. «La radice dell'affermazione di Cristo alla *parusia* è da ricercarsi nella sua risurrezione. L'aspetto metastorico di essa ha il suo compimento nella *parusia*, che resta così totalmente affidata alla fede del credente. Un'interpretazione radicalmente demitizzante non corrisponde all'intenzione della dottrina rivelata: all'oggettività della risurrezione deve corrispondere quella della *parusia*<sup>112</sup>».

Il senso antropologico della *parusia* si situa, anch'esso, all'interno della risurrezione. Nella vittoria di Cristo sulla morte, l'uomo ha ottenuto la possibilità di risorgere con lui, di essere da lui trasformato e portato nel suo ordine di esistenza. Il Risorto, che con il suo sangue si è formato una comunità, un *corpo*, del quale egli è capo e capostipite, si rivela nella *parusia* sovrano di questo corpo, Chiesa pellegrinante nel tempo, Chiesa trionfante con il suo Signore quando egli ritornerà come pienezza della salvezza. La *nuova creazione*, che implica un'influenza della *parusia* sullo stesso cosmo, scenario e strumento della storia umana, sarà dipendente dal dominio cristologico sull'umanità definitivamente redenta.

L'essere con Cristo in «*quel giorno*» suppone l'essere stati con lui durante il «tempo medio» della Chiesa, condividendo, durante questa esperienza terrena, le scelte proposte dal suo Vangelo. «Ma occorre essere dei suoi. Mt 25,31-46 parla delle condizioni per esserlo e del giudizio nel quale le scelte della vita di ogni uomo vengono vagliate. Giovanni parla in altro modo del giudizio, mostrandolo già presente e insito nella stessa decisione dell'uomo pro o contro Cristo (3,18-21). Il rapporto verso l'inviato del Padre e verso i piccoli del regno (verso i quali Gesù opera una sostituzione di persona) sono i criteri della sentenza. [...]. [Il giudizio universale], alla *parusia*, è una verifica di tutta la storia e della fecondità reale che nella storia hanno avuto le scelte di fede e di amore, a differenza di quelle scelte che abbiano caparbiamente disgiunto la causa di Dio da quella dell'uomo<sup>113</sup>».

Quando il Signore interviene nella storia umana, egli giudica. Perciò, il suo intervento riveste un aspetto giudiziale, oltre a quello salvifico, e *parusia* e giudizio sono realtà inseparabili. Anzi, la *parusia* è il *giudizio*, che i discepoli di Cristo attendono con fiducia nella speranza. Quando la Chiesa proclama la sua fede con il Credo niceno-costantinopolitano, dicendo «egli verrà a giudicare», esprime la serena certezza che l'ultima parola della storia spetta al suo Salvatore e alla sua grazia escatologicamente vittoriosa. «*Quel giorno*» è giorno di verità e di gaudio per i discepoli fedeli. Ad essi pensava l'evangelista quando scriveva: «*L'amore, presso di noi, ha raggiunto la sua perfezione in questo: da avere piena fiducia nel giorno del giudizio, poiché come è lui, siamo tali anche noi in questo mondo. Nell'amore non c'è timore, anzi l'amore perfetto caccia via il timore, perché il timore ha per oggetto una pena, e quindi chi teme non è perfetto nell'amore*» (1Gv 4,17s). Il

---

<sup>112</sup> GHIBERTI G., *Parusia*, in Nuovo Dizionario di Teologia, ed. Paoline, Roma 1979, 1.128.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 1.129.

*maranatha* delle antichissime liturgie della Chiesa, pieno com'è di gioiosa e vigilante attesa, incarna sinteticamente la dottrina della Rivelazione.

Da questo punto di vista, ad esempio, il *Giudizio universale* della *Cappella Sistina* non è una felice interpretazione dei dati biblici e teologici<sup>114</sup>. Michelangelo ha fissato in esso, non la speranza e la confidenza, ma l'angoscia e il tremore degli uomini. Qui, la *parusia* scompare sotto l'aspetto puramente giudiziale e tremendo del braccio di Cristo, che si leva sul popolo dolente, turbinoso, franante. Il ritorno di Cristo è dipinto come il culmine di una scena, nella quale, aperti i libri, gli uomini lentamente risorgono e ascoltano, attoniti o disperati, la sentenza del premio o della condanna. La stessa Madre di Dio, intimidita dal gesto imperiale del Figlio, non intercede più per gli uomini, ma, raccolta nel suo silenzio, ascolta e guarda. È «un cataclisma tellurico sorpreso e fissato dal genio dell'artista nel momento più tragico del suo svolgimento<sup>115</sup>».

Nel pensiero cristiano, la *parusia* e il giudizio finale evocano invece la *speranza*. Chi è stato del Signore sulla terra, sarà con lui nell'eternità. «In effetti, non è la sentenza divina a costituire l'uomo in salvato o dannato, a collocare in uno status giuridico di innocente o colpevole. L'atteggiamento dell'uomo è piuttosto il principio costitutivo della sua situazione definitiva. La parola di Dio *costata*, non *costituisce* questa situazione. Così in Gv 3,17-19 si dice che «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. Chi crede in lui non è giudicato, ma chi non crede è già stato giudicato... E il giudizio è questo... gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce». In Gv 5,24 si afferma che colui che crede "non incorre nel giudizio". Secondo Gv 12,47-48, Cristo non giudica; il giudizio si realizza nella non recezione della parola. D'altra parte, in Mt 25,31ss il giudice si limita a rendere pubblico che alcuni sono "i benedetti" perché hanno riconosciuto Cristo nei loro fratelli; altri sono "i maledetti" poiché si sono chiusi a tale riconoscimento<sup>116</sup>».

Quando, dunque, si parla del «*giudizio universale*» o del suo aspetto «*giudiziale*», si usano questi termini in senso analogico. Nell'*éschaton* non si celebrano processi giuridici, secondo il senso e la prassi in uso nell'attuale società. Piuttosto, a ogni persona si rivela la conseguenza eterna delle sue responsabilità storiche.

Esistono *segni* della *parusia*? Che è come dire, come ci si accorgerà che essa sta per realizzarsi, che il Cristo sta per ritornare? Il Nuovo Testamento enumera *tre segni*: l'apparizione dell'anticristo (cfr. 2 Ts 2,1-12), il raffreddamento della fede o apostasia (cfr. Lc 18,8b), la predicazione del Vangelo a tutti i popoli (cfr. Mt 24,14) e la conversione al Cristo d'Israele (cfr. Rm 11,25-32). Di questi segni, quello dell'*anticristo* ha captato più a lungo l'attenzione sia degli studiosi sia dei semplici fedeli. Di esso parla non solo l'apostolo Paolo, nel testo citato, ma anche l'apostolo Giovanni (cfr. 1Gv 2,18-22; 4,1-4; 2Gv 7-9). Mentre però, per Paolo, l'anticristo è un personaggio individuale che deve venire, per Giovanni è una collettività, cioè la setta gnostica, con la quale è identificato lo spirito che si oppone a Gesù. Un altro testo giovanneo, Ap 13,1-10, sembra descrivere l'anticristo con le caratteristiche dell'impero romano, che fu non soltanto una potenza politico-militare, ma anche una grandezza spirituale<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Per una descrizione e lettura del capolavoro michelangiolesco si veda più avanti pag. 96

<sup>115</sup> PARIBENI R. - MARIANI V. - SERRA B., *Storia dell'arte*, vol. III, SEI, Torino 1956, 65.

<sup>116</sup> RUIZ de la PENA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*. Boria, Roma 1981, 185s.

<sup>117</sup> SCHLIER H., *Dell'anticristo*, in *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*. Il Mulino, Bologna 1968, 27

L'oscillazione dei testi sulla natura e la localizzazione dell'anticristo consiglia d'interpretare questo termine come il **simbolo ipostatizzato dei poteri umani** che, lungo la storia, si oppongono al regno di Dio predicato, testimoniato e promosso dalla Chiesa. Il ritorno di Cristo sarà preceduto da uno scatenamento delle forze delle tenebre mai conosciuto nella storia della Chiesa, uno scatenamento che sarà orchestrato dalla figura dell'**anticristo**, un agente umano che verrà nella potenza di Satana. Il **Catechismo della Chiesa Cattolica** (n. 675) parla dell'anticristo come della **massima impostura religiosa**: ossia la falsa promessa di una salvezza proveniente dalle sole risorse umane, negando di conseguenza Dio e il suo Messia, ritenuti non necessari all'umanità emancipata. Si tratterà in sostanza di una assolutizzazione dei valori della terra. In questa ultima fase del suo cammino storico, la Chiesa non farà una marcia trionfale, ma rivivrà le ore della Passione del suo Signore. Vivrà in se stessa il mistero pasquale. Così si esprime: «La Chiesa non entrerà nella gloria del Regno se non attraverso quest'ultima Pasqua, nella quale *seguirà il suo Signore nella sua morte e nella sua Resurrezione*. Il Regno non si compirà dunque attraverso un trionfo storico della Chiesa, secondo un progresso ascendente, ma *attraverso una vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male*, che farà discendere dal Cielo la sua Sposa<sup>118</sup>».

Non bisogna dimenticare che, secondo l'insegnamento dell'apostolo Paolo, il tempo presente subisce l'attività occulta dell'anticristo, che diventerà invece palese e pubblica nel tempo che precede la *parusia*. Quale che sia l'interpretazione da dare a 2 Tess 2,6 “*E voi ben conoscete l'impedimento attuale per cui l'avversario non può manifestarsi che nel momento assegnatogli*”, è certo dal contesto che il segno premonitore della *parusia* non consiste nella presenza dell'anticristo, che è data come un fatto anche nel tempo medio, bensì nella sua manifestazione violenta ed evidente: il che suppone l'eliminazione dell'«*impedimento attuale*». Si può vedere in questo impedimento dell'opera dell'anticristo, in senso positivo, la predicazione e l'apostolato della Chiesa.

Il secondo segno è il **raffreddamento della fede fino all'apostasia** dalla dottrina di Cristo. Se Lc 18,8b, a motivo del contesto in cui si trova, potrebbe essere una semplice esortazione a perseverare nella fedeltà anche quando la giustizia divina tarda a manifestarsi e, in tal caso, non avrebbe valore escatologico, sembra certo che 2 Ts 2,3 si riferisca a una grave prova, che colpirà la Chiesa prima di “*quel giorno*”. Non ci sono nella Scrittura altri particolari. Perciò, **Agostino**, commentando la pericope di 2Tess 2,1-11, nota che la dottrina sul *mistero d'iniquità* era nota agli interlocutori storici di Paolo, ma «noi che ignoriamo ciò che essi sapevano, desideriamo giungere, anche con fatica, a comprendere quello che sentiva l'Apostolo, ma non vi riusciamo, specialmente perché le parole che aggiunte rendono ancora più oscuro questo senso. [...] Confesso di ignorare ciò che l'Apostolo avesse voluto dire<sup>119</sup>» .

Il terzo segno è costituito dall'**annuncio del Vangelo a tutto il mondo e dalla conversione del popolo ebraico**. A riguardo del primo punto, la Rivelazione non dice nulla su come si debbano intendere sia la predicazione di Cristo a tutti i popoli sia l'estensione del concetto “*tutto il mondo*” (cfr. Mt 24,14). Alla Chiesa del tempo medio non resta che obbedire al comando del Maestro “*Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli... insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato*” (Mt 28,19) e incrementare sempre più e meglio il dovere imprescindibile della missione.

---

<sup>118</sup> CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA n. 677

<sup>119</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei*, 20, 19

Il secondo punto, la **conversione d'Israele**, pone alla riflessione cristiana un problema delicatissimo. Non mancano i teologi che escludono dall'ottica paolina (cfr. Rm 11) l'idea di ciò che oggi definiremmo *conversioni di massa* o conversioni successive e progressive. Israele rimane per sempre il popolo eletto e il Signore è fedele alla sua chiamata, perché il suo amore è più forte dell'infedeltà umana: “*Perché essi sono israeliti. Ad essi appartiene l'adozione, la presenza gloriosa di Dio, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse. Loro gloria sono i patriarchi e da essi discende, quanto alla carne, il Cristo, il quale è al di sopra di tutto. Dio benedetto per tutti i secoli*” (Rm 9,4 s).

E Paolo continua: “*Ora se la loro caduta fu ricchezza del mondo e la loro diminuzione fu ricchezza delle genti, quanto più grande sarà la loro pienezza! [...] Difatti se la loro riprovazione fu riconciliazione del mondo, che sarà la loro riammissione se non come una risurrezione dai morti?*” (Rm 11,12.15). C'è dunque un *mistero* nell'indurimento parziale che si è prodotto in Israele fino a che non saranno entrate nel regno di Cristo tutte le genti (cfr. Rm 11,25): i pagani disobbedirono a Dio quando non l'adorarono come tale, Israele perché non ascoltò la voce del Figlio di Dio. Ma, in «quel giorno», si stenderà su tutti la misericordia dell'eterna sapienza (cfr. Rm 11,35-36).

Il testo paolino è stato così commentato da un illustre esegeta: «Intorno al procedimento stesso della salvezza l'Apostolo non dice nulla. È un mistero. Solo la speranza si trova espressa ed, insieme, il pensiero che anche la speranza dei popoli sia nuovamente collegata alla speranza di Israele. [...]. Questo è dunque il "mistero dell'Ebreo". Ogni Ebreo porta in sé, ereditandolo dai suoi padri, lo splendore della vicinanza di Dio. [...]. Ma questo "mistero dell'Ebreo", che cosa può essere se non il mistero dell'uomo? L'uomo infatti — non importa qui quanto egli se ne renda conto — vive nella luce della parola di Dio, vive portando la sua responsabilità. Dio lo ha chiamato a portare, sino in fondo davanti a lui, il suo destino e la sua libertà. L'Ebreo non è che l'estrema possibilità di quest'uomo. Ma il cristiano non è più una possibilità umana: egli è il miracolo<sup>120</sup>».

I segni premonitori della *parusia* non si sono ancora verificati. Nessuno sa quando si verificheranno. L'ultimo giorno della storia umana, il giorno nel quale essa sarà giudicata, è un segreto e una sorpresa del Signore, «sicché è del tutto conforme alle intenzioni di Dio che, senza perderci in indagini oziose e in malsane curiosità, abbiamo a restare vigilanti nella custodia della nostra interiore rinnovazione<sup>121</sup>». Considerando la reviviscenza di queste curiosità morbide alimentari nel nostro tempo da non poche sètte, in primo luogo dai Testimoni di Geova, non è inutile ricordare un saggio decreto del **Concilio Ecumenico Lateranense V** promulgato il 19 dicembre 1516 - gli errori si ripetono o, forse, raramente si estinguono - e rivolto ai predicatori: «E non abbiano più assolutamente la presunzione di proclamare o predire il momento esatto in cui si verificheranno i mali futuri, o la venuta dell'anticristo, o il giorno preciso del giudizio; la Verità ci dice infatti: *Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta* [At 1,7]. È chiaro dunque che quanti hanno osato così profetizzare sono dei bugiardi e hanno provocato non poca perdita di credibilità anche per i predicatori veritieri. Proibiamo quindi [...] di predire con sicurezza in avvenire, nei loro discorsi pubblici, in base alle Sacre Scritture, altri avvenimenti futuri e di affermare di averli conosciuti per opera dello Spirito Santo o per divina rivelazione, né di appoggiarsi su congetture estranee e vane o di trattare tali cose in qualsiasi altro modo. Ma ciascuno secondo il precetto divino spieghi e proclami *il Vangelo a ogni creatura* [Mc

<sup>120</sup> SCHLIER H., *Il mistero di Israele*, in *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1981, pag. 390

<sup>121</sup> BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 76

16,15], insegni a detestare il vizio e a praticare le virtù e, favorendo ovunque la pace e l'amore reciproco, tanto raccomandato dal nostro Redentore, nessuno laceri la veste inconsueta di Cristo<sup>122</sup>». Il testo merita di essere meditato anche da coloro che vanno tutti i giorni in cerca di fatti straordinari e di rivelazioni soprannaturali.

Un solo fatto è certo: la *parusia* verrà all'improvviso. Scrive Romano Guardini: «non come una sciagura impensata sopraggiunge improvvisa nei confronti di un'altra che sia prevista, o come improvviso cade un fulmine, mentre una malattia soggetta ad osservazioni procede lentamente peggiorando. Il giudizio viene sostanzialmente improvviso, perché non ha alcun indizio nel corso del mondo. Il suo avvicinarsi non si può riconoscere per il sopravvenire nel mondo di dati mutamenti di temperatura, o per il fatto che l'edificio della società umana lasci intravedere segni di decadenza, ma succede quando viene Cristo, e Cristo viene quando vuole. Il suo ritorno è l'ultima azione di Dio, e intralcia tutto ciò che sta entro il mondo dell'umano. Lo sguardo di Dio non si stacca dal mondo un istante solo. La sua venuta è l'oggetto di una costante minaccia. Quando avrà luogo, egli solo lo sa, perché egli solo sa quando la misura è colma<sup>123</sup>».

Dobbiamo con sempre più determinazione precisare che gli ultimi tempi sono iniziati con l'Ascensione di Cristo. Infatti, è iniziata dal quel momento, per la Chiesa, l'attesa del suo ritorno. Dall'altro lato, però, bisogna tenere in seria considerazione il fatto che vi è un tempo in cui l'umanità entra nell'*ultima fase* di questa attesa. La Bibbia *non autorizza* in nessun punto l'eventualità di un calcolo del giorno della fine del mondo in termini di calendario. Per tutte le generazioni rimarrà una data sconosciuta, come la venuta di un ladro nella notte (cfr. 1Ts 5,2). Neppure gli angeli ne sanno nulla (cfr. Mc 13,32). Però, alla domanda dei discepoli: «*Quale sarà il segno che queste cose staranno per compiersi?*» (Mc 13,4), Gesù risponde con un lungo elenco di segni dei tempi e conclude: «*Dal fico imparate questa parabola: quando già il suo ramo si fa tenero e mette le foglie, voi sapete che l'estate è vicina; così anche voi, quando vedrete accadere queste cose, sappiate che egli è vicino, alle porte*» (Mc 13, 28-29). Cristo allora non ci rivela la data del suo ritorno, ma ci dice quali *segni* si verificheranno nel mondo poco prima del suo ritorno. Naturalmente, *poco prima* può significare anche alcuni secoli o millenni!

Vediamo comunque i segni dei tempi elencati da Gesù, raggruppati per categorie. Una prima categoria riguarda la *politica internazionale*. Gesù si esprime in questi termini: «*Sentirete parlare di guerre e di rumori di guerre. Si solleverà popolo contro popolo e regno contro regno*» (Mt 24,6-7). Una seconda categoria riguarda gli *squilibri della natura* «*vi saranno carestie e terremoti in vari luoghi*» (Mt 24,7); «*Le potenze dei cieli saranno sconvolte*» (Mc 13,25). Una terza categoria, ed è quella su cui Gesù si sofferma, riguarda i *destini della Chiesa*. La fase finale della storia della Chiesa conoscerà alcuni fenomeni che si possono elencare così: *nuove ondate di persecuzioni* «*vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno*» (Mt 24,9); si avrà *uno stato confusionale nella dottrina della fede* «*sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti*» (Mt 24,11); *l'annuncio del Vangelo che raggiunge tutte le nazioni* «*frattanto, questo Vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo*» (Mt 24,14); *il rinnegamento della fede (apostasia)* che renderà le assemblee liturgiche un abominio della desolazione «*Quando vedrete l'abominio della desolazione stare nel luogo santo...*» (Mt 24,15).

---

<sup>122</sup> MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, XXII, 945-947

<sup>123</sup> GUARDINI R., *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano 1962, 421

La certezza del ritorno del Signore impone al cristiano atteggiamenti e opere regolati dalla speranza: occorre vigilare e pregare ogni giorno affinché “*il giorno del Signore*” non ci sorprenda. Da questo atteggiamento fondamentale scaturisce la dottrina secondo la quale «la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma, anzi, dà nuovi motivi a sostegno della loro attuazione» (GS 21c).

### *L'apostasia, l'anticristo, l'ostacolo in 2Tess 2,1-17*

La figura dell'Anticristo, inserito nel contesto della apostasia che precede la *parusia*, è particolarmente presente, come già detto, in **2Ts 1-17**. Questo famoso brano paolino lascia intravedere quale sarà l'ultima prova che la Chiesa dovrà affrontare prima del ritorno di Cristo. E' un testo che ha dato particolare filo da torcere agli esegeti e teologi e sul quale vale la pena soffermarci ed elencare, in modo assai sintetico, i vari tentativi di identificazione, seguendo il commento, ancora valido, di Piero Rossano<sup>124</sup>.

**1. L'apostasia.** I pareri degli studiosi si differenziano già circa la *natura religiosa o politica* dell'apostasia. Per Teofilatto, Ilario, Pelagio, alcuni medievali e Cornelio a Lapide, l'apostasia sarà la scissione dell'Impero romano e successivamente del Sacro Romano Impero. Ma secondo i più, l'apostasia deve interpretarsi in *senso religioso*, con alcune varianti. Per il Crisostomo, Teodoreto e altri l'apostasia si identifica con l'anticristo; per Teodoro di Mopsuestia, Nicola di Lira e Tommaso d'Aquino, l'apostasia indicherebbe in termini generali la futura perversione morale dell'umanità.

**2. L'anticristo.** Ancora maggiore è qui la divisione circa l'interpretazione della misteriosa figura dell'anticristo. La questione principale riguarda il *carattere personale o collettivo* di costui. Le voci prevalenti della tradizione sono per una potenza personale. Così comunemente i Padri, ma già Agostino conosce la sentenza opposta e non la respinge; anche se l'interpretazione individuale prevalse fino al Medioevo e nel Rinascimento, nell'epoca moderna è stata l'interpretazione collettiva ad avere nuovi e convinti consensi. Ci si appella all'equivalenza esistente tra “*l'uomo dell'empietà*” e “*il mistero dell'empietà*” (vv. 3.7) che è già in atto, ragion per cui tale forza nemica dovrebbe già ritenersi presente in tutti i maestri del male: nel Nuovo Testamento, *l'uomo dell'empietà* della seconda ai Tessalonicesi, gli *anticristi* delle epistole giovanee, le due *Bestie* dell'Apocalisse, gli *pseudocristi* e *pseudoprofeti* (con *l'abominio della desolazione*) dell'apocalisse sinottica, sono descrizioni varie di una stessa opposizione a Dio e a Cristo.

**3. L'ostacolo.** L'incertezza che regna nell'identificazione dell'apostasia e dell'anticristo è ancora poca cosa in confronto alle numerose ipotesi che sono state avanzate circa il misterioso ostacolo che impedisce e detiene (το κατεχον, ο κατεχων) la manifestazione dell'anticristo. Innanzitutto è da notare l'ambiguità della duplice forma, neutra (το κατεχον) e maschile (ο κατεχων) e la conseguente difficoltà interpretativa<sup>125</sup>. E' forse utile tenere presente l'idea di fondo della pericope paolina, quella riguardante il significato del *mistero dell'empietà*: nonostante che l'opera misteriosa del male già si faccia sentire, ed i fedeli ne abbiano con la persecuzione la dolorosa esperienza, “*qualcosa*”, afferma Paolo, o più esattamente “*qualcuno*” impedisce che ci sia attualmente la *parusia*.

<sup>124</sup> ROSSANO P., *La Sacra Bibbia. Lettere ai Tessalonicesi*, Marietti, Torino 1965.

<sup>125</sup> Cfr. ROSSANO P., o.c. pag. 136-147

Il passaggio dal neutro al maschile delinea la forza del *mistero dell'empietà*, all'azione segreta e nascosta del male che opera già attualmente nell'ombra, prima di venire un giorno alla luce. Alcuni, giustamente, fanno notare che il termine *μυστηριον* *mysterion*, secondo la concezione paolina, indicherebbe il disegno misterioso di Dio circa il regno di Satana, la cui attività durerà in questo mondo fino all'avvento di Cristo che lo distruggerà. Il senso del testo di Paolo risulterebbe sufficientemente chiaro: accanto all'economia della salvezza e in lotta contro di essa, è permessa da Dio nel mondo l'economia del male, la quale ha un dinamismo che tende ad una manifestazione completa e definitiva.

Ciò avverrà non appena sarà tolto l'ostacolo (ο κωλυων) che al presente ancora trattiene; l'eliminazione dell'ostacolo e la successiva conflagrazione dell'empietà, segnerà l'inizio della fine<sup>126</sup>. Nei versetti centrali del brano in questione, l'Apostolo dà inizio a una descrizione dell'epilogo finale della storia. Il frasario e lo stile è più che mai quello sonante delle apocalissi, intessuto di reminiscenze profetiche che ritroviamo nella descrizione dell'empio per eccellenza, il re *Antioco Epifane* di Dan 11,36 e lo si può paragonare con quello di 1 Tess 4,16-18.

La descrizione è imperniata sull'antitesi tra la *parusia* dell'anticristo e quella di Cristo, sull'energia dispiegata dall'uno e dall'altro, sulla facile vittoria di Cristo e sull'annientamento dell'anticristo, *l'uomo dell'empietà*, e di quelli che l'avranno seguito. La prima venuta di Cristo sulla terra è stata nella potenza di Dio, fra segni e prodigi divini, al servizio della verità e della giustizia. La venuta dell'anticristo rivestirà caratteri antitetici: avverrà "*nella potenza di Satana*", di cui si rivelerà così chiaramente l'emissario e lo strumento visibile.

Tornando alle interpretazioni che si sono avute di questo *ostacolo*, una che risale a Tertulliano, addita nell'ostacolo la forza benefica dell'impero romano, così in parte Agostino; altri come Teodoro di Mopsuestia, individuano nell'ostacolo la volontà e disposizione divina, che ha stabilito l'ordine e il corso degli ultimi tempi. Nel Medioevo, cominciò a farsi strada una *interpretazione storica*, che tende cioè a spiegare il celebre passo in rapporto agli avvenimenti del corso della storia, non più quindi in riferimento alla fine dei tempi. Ricordiamo appena l'applicazione polemica che ne facevano quei medievali che identificavano l'anticristo rispettivamente in Federico II e Innocenzo IV; i Riformatori protestanti del sec. XVI e XVII identificavano l'apostasia nella dottrina della Chiesa cattolica e l'anticristo nel Pontefice Romano.

**Concludendo**, dobbiamo sottolineare il carattere schiettamente *religioso* della prospettiva di Paolo: ciò significa che tutte le congetture e le precisazioni di ordine politico, particolare e contingente, devono considerarsi fuori quadro. Sembra indiscutibile il carattere escatologico degli eventi enunciati da Paolo e la natura del linguaggio da lui adottato non permette di delimitare con sicurezza l'immagine dalla realtà.

---

<sup>126</sup> Cfr. ROSSANO P., o.c., pag. 142

## Morte - giudizio particolare - giudizio universale

### *La morte dell'essere umano - La coscienza della morte*

Il **problema della morte tocca da vicino ogni uomo**. Di fronte alla morte di una persona, nessuno può dichiararsi indifferente; lo si voglia o no, nella morte di un'altra persona ognuno legge la propria morte, e si domanda se con la morte l'uomo cade e si dissolve nel nulla oppure sopravvive alla morte. Se dopo la morte non c'è nulla, che senso ha la vita umana? Se la vita umana si chiude definitivamente con la morte di tutto l'uomo, allora la vita stessa diviene un assurdo e non restano all'uomo se non due possibilità: l'assurdo e il suicidio<sup>127</sup>.

A differenza dell'animale, *l'uomo si rende conto* di dover morire. La certezza della morte in qualche modo è sempre presente nell'orizzonte della vita: la coscienza della vita è insieme la coscienza della morte e, come dice **Sciaccia** «l'implicanza metafisica esistenza-vita-morte comporta una dialettica in senso non univoco: perché vi sia la morte è necessaria la vita dell'esistente nel mondo, ma non è univocamente necessario il rapporto inverso - perché vi sia la vita dell'esistente è necessaria la morte - fermo restando che, nello stato attuale, quest'ultima è un'esperienza inevitabile e sarebbe assurdo che l'uomo non morisse<sup>128</sup>». Questa **coscienza della morte** si può presentare come una conoscenza nozionale ed una conoscenza reale. Spesso la coscienza della morte è meramente nozionale; è come le tante cose che si fanno per averle sentite dire da altri, ma che non implicano una conoscenza reale e personale.

Molti cercano di non pensarci, o di rimuovere l'idea stessa della morte, o tentano di negarla con il sofisma contenuto nell'antica battuta di **Epicuro**: «Soltanto ciò che si sente è; siccome la morte non si sente, la morte non è<sup>129</sup>». **Schelling** dirà più tardi: «O morte, non devo temerti, perché quando sei tu non sono io, e quando sono io non sei tu»; la morte è, così, sempre la morte degli altri. La rimozione della morte acquista ai nostri giorni dei connotati precisi. L'uomo, per millenni padrone assoluto della sua morte e delle circostanze della sua morte, oggi non lo è più. «Il morente non doveva essere privato della sua morte. Doveva anche presiederla. Come si nasceva in pubblico, così si moriva in pubblico, e non soltanto il re, com'è ben noto dalle celebri pagine di Saint-Simon sulla morte di Luigi XIV, ma chiunque<sup>130</sup>».

Oggi, invece, si rifiuta la morte mascherandola con la malattia e si priva il morente della propria morte: si muore senza rendersene conto e non si tollera più che al malato si faccia prendere coscienza della prossimità della «sua morte». Viene in mente l'analogia delle nostre città con Orano, la città camusiana di *La peste*, dove, prima che arrivasse l'epidemia, il malato si trovava solo ed era difficile e scomodo morire. Un approfondimento del tema dell'oblio della morte conduce a **Jungel**, all'*estraneità della morte*: in qualunque mondo straniero penetri, egli (l'uomo) riesce sempre ad orientarsi. Solo nella morte non si orienta più. La morte gli rimane estranea. **Sartre** sottoporrà a dura critica la visione heideggeriana dell'esistenza umana come *essere-per-la-morte*. La morte non è, per Sartre, in nessun modo una struttura ontologica del mio essere. «È assurdo che siamo nati, è assurdo che moriamo<sup>131</sup>».

<sup>127</sup> CAMUS A., *Il mito di Sisifo*, in Opere, pp 205-211

<sup>128</sup> SCIACCA M.F., *Morte e immortalità*, L'Epos, Palermo 1990, p. 31

<sup>129</sup> EPICURO, *Opere, frammenti*, Bari 1980, p. 32

<sup>130</sup> ARIES Ph., *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai nostri giorni*, Rizzoli, Milano 1978, p.192

<sup>131</sup> SARTRE J-P., *L'essere e il nulla*, trad. it., p. 657

La rimozione della morte non va assunta come ultima parola. C'è pure dell'altro. La morte si manifesta, come dimensione fondamentale dell'esistenza umana, nell'esperienza della morte dell'essere amato. Qui l'uomo si rende esistenzialmente conto di che cosa significa essere mortali e di qual è la vera natura della morte. **Agostino** piange l'amico perduto, e a causa di questa morte la patria è supplizio, la casa paterna infelicità, e orribile tormento quanto era in comune con lui: la ribellione si estende fino a Dio: invano, racconta Agostino, dicevo alla mia anima «spera in Dio»; per essa l'amico perduto era «più vero e più buono del fantasma nel quale le comandavo sperare<sup>132</sup>». Per **G. Marcel** la sola impostazione reale e concreta del mistero della morte è quella della morte dell'essere amato- «Ciò che conta - risponde a L. Brunschvicg - non è la mia morte né la sua, ma la morte di coloro che noi amiamo. In altre parole, il problema, il solo problema essenziale, viene posto dal conflitto dell'amore e della morte». Chiedere «per chi suona la campana?<sup>133</sup>» è fare una domanda retorica: essa suona per me, perché ogni morte di uomo mi diminuisce, perché io partecipo dell'umanità. Se questo è vero per ogni uomo, lo è ancora di più per la persona che amo, e con la quale non mi sarà più concesso di comunicare. La sua morte è già, in certa maniera, la mia morte. Nel cuore della madre dieci figli possono convivere, ma ciascuno lo occupa interamente con la sua unicità; e, se uno solo muore, non si perde la decima parte del cuore della madre, ma la perdita è totale. Non ha mai fatto l'esperienza di un amore autentico chi ripete il sofisma di Epicuro e, per ciò stesso, non potrà comprendere la morte finché non amerà davvero. I mistici e le persone in profondo rapporto con Dio ci offrono la stessa chiave di lettura nell'amore per Dio che supera la morte.

#### *La morte umana oltrepassa la sfera biologica*

Il problema umano e filosofico della morte non può essere confuso con il problema del morire, ma riguarda il carattere mortale dell'esistenza<sup>134</sup>. Cosa significa per un essere umano che un giorno sarà morto? Dal punto di vista della filosofia dell'uomo non si può vedere la morte dell'uomo primariamente o esclusivamente come un problema biologico. La morte umana **non è la constatazione di una legge oggettiva**, come ad esempio la certezza che un gatto, un cane o un albero dopo un certo numero di anni moriranno. La morte umana non è dunque soltanto la decomposizione di un organismo vivente, ma la distruzione della sua esistenza umana: impossibilità di esprimere ulteriormente la vita personale nel mondo. È morte «umana» perché lo spirito è presente. La morte senza lo spirito non sarebbe altro che la corruzione del corpo: gli enti che non sanno di morire non muoiono, periscono. Se io non fossi spirito, la morte per me non esisterebbe, vi sarebbe solo la corruzione del mio corpo.

Il **dualismo antropologico** risalente a Platone e le antropologie materialistiche hanno mostrato costantemente la tendenza a confinare la morte nella sfera puramente biologica. Come tale, cioè in quanto appartiene alla corporeità puramente oggettiva, essa non interessa le dimensioni «umane» dell'esistenza, che sono spirituali e non mescolate con il corpo. Ora, i presupposti stessi di questa interpretazione presentano difficoltà. L'uomo non è un corpo oggettivo che è esteriormente legato allo spirito. Il corpo è primariamente un corpo «umano». Più che di un **corpo-oggetto** si dovrebbe parlare di un **corpo-soggetto**, cioè di un carattere psichico del corpo umano, per cui ogni uomo esiste nel mondo. Il mondo esiste per l'uomo, spirito nel mondo, in quanto è un prolungamento del mio corpo, cioè in quanto mi percepisco indissociabilmente come spirito nel mondo. Le condizioni del corpo sono condizioni umane.

<sup>132</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *Confessioni*, IV, 4, 9.

<sup>133</sup> HEMINGWAY E., *Per chi suona la campana*, Garzanti, Milano 1945.

<sup>134</sup> Cfr. il capitolo di questa dispensa *Eutanasia e morte umana: antropologie a confronto*

Gli aspetti oggettivi e biologici vi appartengono indubbiamente, e sono aspetti integranti della totalità del corpo umano concreto, che è così veramente un corpo umano.

Alla luce dell'unità dell'uomo con il proprio corpo, la morte non è mai solamente o primariamente un fatto biologico, oggettivo e neutro, bensì una **condizione esistenziale e umana**. Non è solo il corpo che muore: è l'uomo che muore. Tutto l'uomo, corpo e spirito, intelligenza e libertà, impegno ed amore, è coinvolto nella morte. La morte tocca l'uomo nel cuore stesso della sua esistenza personale ed interpersonale, poiché il corpo è la mediazione di qualsiasi espressione e realizzazione dell'uomo nel mondo. Si può e si deve veramente parlare di morte umana. In questo senso l'espressione tradizionale **morte-separazione** può essere ripresa perché indica bene la fine drammatica dell'esistenza umana, in quanto separazione violenta dal mondo umano (corpo) nel quale si vive, si spera, si ama.

### *La morte nella rivelazione biblica*

La Scrittura affronta fin dall'inizio il problema della morte. La morte degli esseri viventi è considerata come una tappa necessaria e perfino naturale, ma per l'uomo è un enigma. Piuttosto, l'esperienza della morte non era stata prevista da Dio, nel suo piano originario. **Nel progetto di Dio non era prevista la morte così come non era previsto il peccato**. Si vede chiaramente da Rm 5,12: "...la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato". Anche il Libro della Sapienza sembra muoversi nella stessa linea: "*La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo*" (Sap 2,24). Non occorre fare altre citazioni per poter affermare che la morte dell'essere umano è **un corpo estraneo** nelle leggi del cosmo.

Bisogna però precisare di **quale morte** si stia parlando. Dire che la morte è conseguenza del peccato originale non significa che la natura umana sarebbe stata immortale, se i progenitori non avessero peccato. Va notato che il Signore, mentre proibisce all'uomo di avvicinarsi all'albero della scienza, non dice "*altrimenti diventerai mortale*", ma soltanto "*certamente moriresti*" (Gn 2,17). Non si tratta allora di diventare mortale dopo essere stato immortale, ma è piuttosto in ballo la possibilità di andare incontro a una **certa esperienza** della morte. Per capire questo concetto bisogna riprendere un paio di espressioni del libro dell'Apocalisse: "*Beati coloro che muoiono nel Signore*" (14,13), e ancora: chi muore così "*non sarà colpito dalla seconda morte*" (2,11) (cfr. Il *Cantico delle creature* di S. Francesco).

In sostanza, la conseguenza del peccato originale è l'**incapacità**, da parte dell'uomo, di **morire nel Signore**. Il **primo frutto della Resurrezione di Cristo**, e quindi del battesimo e della liberazione cristiana, è infatti proprio questo: la possibilità di ritornare nell'amicizia di Dio, per essere in grado di sperimentare una morte personale che non è più un sentirsi derubati della vita, ma **una libera donazione di se stessi**, il cui valore è altissimo, dal momento che la morte dei suoi fedeli è preziosa agli occhi di Dio (cfr. Sal 116,15). Morire nel Signore è addirittura una **beatitudine** (cfr. Ap 14,13). Tutta la vita cristiana ci appare allora come una preparazione a **morire nel Signore**.

Nella morte, ma soprattutto nella resurrezione, l'uomo viene liberato non, secondo il modello platonico, della sua corporeità, e quindi del suo limite. Egli viene, invece, liberato con e nella sua corporeità, ora glorificata, spiritualizzata: **una creazione nuova, un uomo nuovo** (cfr. Rom 8,1-25; Col 3,9-10). Più che distruzione, la morte è una metamorfosi, una trasformazione: «*vita mutatur, non tollitur*» - la vita non viene tolta, ma trasformata - dice uno dei prefazi del Rito delle esequie della liturgia cristiana. Non quindi un finire, o addirittura un

*crepare*, ma un portare a compimento, non una diminuzione, ma una realizzazione, la realizzazione infinita<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Cfr. KUNG H., *Vita eterna?*, Mondatori, Milano 1983, pag.148.

## *Il giudizio particolare*

La morte del singolo uomo segna la fine dello stato di pellegrinaggio. Questo fatto implica anche la fine di ogni possibilità ulteriore di decisione. L'arco di tempo che sta tra la nascita e la morte è l'unico dato all'uomo per compiere le sue scelte. Ci sembra che l'insegnamento di Cristo sia stato chiaro su questo punto. Ad esempio, in Gv 12,25 leggiamo: "*Chi ama la sua vita la perde, e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna*". Ci sembra significativa la **sottolineatura** di Gesù "*in questo mondo*". Questo mondo è infatti l'unica occasione per prendere delle decisioni definitive. L'apostolo Paolo riprende questa tematica in 2Cor 5,10: "*Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo... per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo*". Il vivere "*nel corpo*" è allora il tempo dell'attività decisionale.

Uscire dal corpo significa allora essere fissati per sempre in quello stadio evolutivo che si è raggiunto in quell'istante, senza ulteriori possibilità di crescita. Semmai, è possibile una purificazione dai residui del peccato (il purgatorio), ma una crescita nell'amore è impossibile: si rimane in eterno ciò che si è divenuti. Anche su questo punto Gesù è stato chiaro; pensiamo alla parabola dei talenti (cfr. Mt 25,14ss): i servi *decidono essi stessi* quale sarà il loro destino al momento del ritorno del padrone, in base alla loro personale evoluzione nell'investimento dei talenti o nel loro sotterramento. Il ritorno del padrone segna anche la fine della possibilità di decidere diversamente: ciascuno rimane nel suo livello di evoluzione.

Quanto abbiamo detto è già sufficiente per affermare che la teologia cristiana non può ammettere l'**ipotesi della metempsicosi o trasmigrazione delle anime**. Questo rifiuto della metempsicosi è stato maggiormente giustificato, come abbiamo visto, dai presupposti che fondano la dottrina della risurrezione della carne

Un problema particolarmente delicato è il sorgere, nella storia della teologia, della questione concernente l'affermarsi del giudizio particolare «*subito dopo la morte*<sup>136</sup>». Va detto che le Scritture e i Simboli di fede più antichi conoscono solo il giudizio finale o universale al momento della parusia e non parlano mai di quello particolare. Tale dottrina nasce per opera dei Padri della Chiesa che, pur salvaguardando il giudizio finale, intendono affermare un incontro con Cristo e una comunione con lui anche prima della fine del mondo. E' soprattutto nel Medioevo che la retribuzione **subito dopo la morte** viene sancita nel Concilio di Lione del 1274, nella Bolla *Benedictus Deus* del 1336 e nella *Laetentur coeli* del Concilio di Firenze del 1439.

Come armonizzare i dati della Scrittura e quelli del Magistero? Per il problema del **duplice giudizio** alla posizione tradizionale di Tommaso<sup>137</sup>, l'uomo è giudicato come persona singola nel giudizio particolare e come membro della comunità inserito in una storia nel giudizio universale, oggi la teologia ha elaborato un'**altra soluzione**<sup>138</sup>, secondo la quale ci sarà un **solo giudizio**, che ogni uomo sperimenterà dopo la morte e nel quale egli farà esperienza anche alla fine della storia del mondo. Questo giudizio è, per ciascun uomo, **particolare**, perché mette in luce la vita personale con i suoi episodi, scelte, motivazioni, condizionamenti, peccati, risposte alla grazia, e **universale**, come giudizio sul mondo, perché ciascun uomo appartiene alla storia del mondo e viceversa.

Questa soluzione, che ha trovato attualmente riscontro in diversi teologi, è stata fatta propria dal teologo e poi cardinale **Giacomo Biffi**, il quale invita innanzitutto ad evitare la

<sup>136</sup> Cfr. La Bolla *Benedictus Deus* (DS 1000)

<sup>137</sup> Cfr. TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae, Suppl.*, q.88, a.1.

<sup>138</sup> NOCKE F.-J., *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984.

*tirannide della cronologia*, per la quale esistono date e scadenze successive. E' necessario sottrarci al condizionamento della dimensione del tempo e intuire con la mente la dimensione dell'eternità, nella quale non esiste successione di momenti e, perciò stesso, esclude sia tempi intermedi sia attese. La novità e l'originalità della risurrezione di Cristo proietta l'uomo e il suo destino oltre le dimensioni dello spazio e del tempo, per cui la risurrezione nell' "ultimo giorno" (Gv 6,44.54; 11,24; 12,48) fa coincidere il giudizio "subito dopo la morte" con il giudizio finale, escatologico.

Leggiamo a riguardo le argomentazioni di Biffi: «secondo questa ipotesi, non esistendo oltre il tempo dimensione temporale, ogni uomo alla sua morte si trova già in atto di essere eternamente giudicato, con un giudizio che è *insieme particolare e universale*: particolare perché riguarda il valore delle singole persone; universale perché nessuno vi si può sottrarre e perché tutta l'umanità vi apparirà simultaneamente giudicata. È dunque un giudizio che, concludendo al tempo stesso la vicenda universale e la vicenda individuale, è *immediato ed escatologico*; è vicino, perché coincide col momento della nostra morte, ed è lontanissimo perché coincide col momento della fine del mondo; è brevemente separato da noi dal diaframma esiguo e fragile nel nostro respiro, ed è lungamente separato da noi dalla teoria dei secoli che forse precederanno ancora la *parusia*.

Come già si è detto, nel giorno della sua risurrezione Cristo, entrando nella eternità, ha già concluso la storia, e la sua Pasqua è *già insieme* il momento della sua venuta gloriosa e del giudizio. Chiudendo gli occhi nella morte, l'uomo li apre alla realtà più vera ed è subito alla presenza del Veniente, della *parusia*, del giudizio. Questa concezione non implica la negazione dell'antropologia tradizionale, tutta fondata sul rinvenimento nell'uomo di due coprincipi, materiale e spirituale, l'anima e il corpo. Troppe e troppo gravi ragioni militano a favore di questa tesi e il suo spensierato ripudio non rappresenterebbe certo un progresso né per la filosofia né per la teologia<sup>139</sup>».

Su questa ipotesi getta luce la dottrina dell'apostolo Giovanni: "E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano cattive"(Gv 3,19). Se "l'ultimo giorno" non si identifica con il momento della morte individuale, ma viene considerato effettivamente come la fine globale della storia, sorge per il singolo la domanda su ciò che avvenga nel *frattempo* (il così detto *stato intermedio*). Nella teologia cattolica, fin dall'antichità e poi soprattutto nel Medioevo, si ritenne che a questa domanda si potesse rispondere richiamandosi all'*immortalità dell'anima* e al *sonno della morte*: l'anima dorme nella pace di Cristo - *stato intermedio* - per essere ridestata nell'ultimo giorno al pari del corpo.

Una delle più autorevoli testimonianze è data dal *Memento* dei morti del **Canone Romano**: si prega per coloro che sono defunti nel segno della fede e che *ora* dormono il sonno della pace. Successivamente, come abbiamo già visto, sarà la Bolla *Benedictus Deus* promulgata dal papa **Benedetto XII** nel 1336, a determinare un nuovo sviluppo dottrinale: nel tempo dopo la passione, la morte, l'ascesa al cielo del Cristo, le anime dei defunti che non debbono sostare in uno stadio intermedio, ma «*anche prima del ricongiungimento con il loro corpo e prima del giudizio universale...sono e saranno in cielo*», in modo che «*essi vedono l'essenza divina in visione diretta e anche faccia a faccia senza la mediazione di una creatura*» (DS 1000).

La dimensione individuale e collettiva dell'escatologia, soprattutto l'esistenza di uno *stato intermedio* tra la morte del singolo uomo e la risurrezione finale è ancora oggi presente

---

<sup>139</sup> BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 96s

nel pensiero e nel magistero della Chiesa: il 17 maggio 1979 la **Congregazione per la Dottrina della Fede** emanava un documento richiamando «l'insegnamento che la Chiesa propone in nome di Cristo, specialmente circa quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione universale».

Tra l'altro, la lettera ribadiva in due punti fondamentali: **1.** «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* sussista, ***pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo***. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola *anima*, consacrata dall'uso della Sacra 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»; **2.** La Chiesa, conformemente alla Sacra Scrittura attende «*la manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo* che essa considera, peraltro, come distinta e differita rispetto alla situazione che è propria degli uomini subito dopo la morte<sup>140</sup>».

Tornando al **tema del giudizio**, dopo la morte non ci sarà più la libertà di scelta. Nell'istante della morte, la libertà umana si fisserà per sempre nel bene o nel male che ha scelto, di fatto, come suo assoluto. Ma già nella decisione attuale, per la luce (fede e amore) o per le tenebre (incredulità e odio), dipende il giudizio. Ma l'evangelista fa anche riferimento a un **giudizio venturo**: «*Chi mi rifiuta e non riceve le mie parole, ha chi lo giudica: la parola che ho detto, sarà essa a giudicarlo nell'ultimo giorno*» (Gv 12,48). In questa dialettica, tra l'aspetto presente e l'aspetto futuro dell'escatologia, tra l'essere giudicati in futuro e il giudizio che, sul criterio della fede, si verifica già nel tempo presente, si può ritrovare il germe della dottrina di coloro che, oggi, pensano al giudizio particolare come **autogiudizio** (cfr. più avanti). Questo termine esprime la possibilità che il giudizio particolare non vada inteso come una sentenza di premio o di castigo pronunciata da un giudice, ma piuttosto come il giudizio che l'anima, illuminata da una particolarissima grazia, dà a se stessa in tutta verità.

Ci sembra che si possa parlare di **autogiudizio** nel senso che il **giudizio ha un nesso intrinseco con la vita di quaggiù**, liberamente determinata dall'uomo stesso, e risulta così come il coronamento degli autogiudizi terreni spassionati; inoltre, nel senso che l'uomo stesso non vi rimane passivo, ma prende coscienza del suo stato, e non soltanto accetta, ma vuole, per amore o per odio, la sorte che ne deriva, di unione con Dio o di separazione da lui.

### *Il giudizio universale*

Abbiamo già anticipato, parlando della *parusia*, la venuta di Cristo alla fine dei tempi, del giudizio finale o universale come una essenziale verità del messaggio cristiano: non solo sappiamo che il Signore Gesù verrà a concludere la storia del mondo e la storia di ogni singolo uomo, ma sappiamo anche che la sua venuta sarà **un giudizio** (Mt 25; At 10,42) ed egli verrà come un **giudice**. Il giudizio sarà un intervento di Dio nella storia: questa convinzione, già vivissima nella Bibbia a partire dai grandi profeti scrittori (Amos, Osea, Isaia, Geremia, Sofonia, Gioele, Daniele) verrà ulteriormente arricchita nel Nuovo Testamento dall'icona di Cristo crocifisso e risorto, giudice del mondo, dei vivi e dei morti (1Pt 4,5; 2Tm 4,4). La prima comunità cristiana arriverà a parlare di un «*tribunale di Cristo*» secondo il

---

<sup>140</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni concernenti l'Escatologia*, in Enchiridion Vaticanum, 1034-1043

famoso testo paolino “*Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle proprie opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male*” (2Cor 5,10).

Questo testo accentua il *carattere forense, giuridico* del giudizio che, di fatto poi si è imposto nella tradizione cristiana e anche teologica, nell’arte soprattutto<sup>141</sup>, quasi che il giudizio divino sia un processo vero e proprio, come un obiettivo accertamento della giustizia personale sulla base di una legge che termina con una sentenza di condanna o di assoluzione<sup>142</sup>. La grande speranza cristiana, la gioiosa attesa della venuta del Signore si è trasformata lungo i secoli in un evento segnato da un clima di paura e di timore: *il giorno del Signore* è diventato il *Dies irae*<sup>143</sup>. In realtà, nel testo paolino di 2Cor 5,10 letto con gli altri riferimenti neotestamentari, nel giudizio Cristo farà risplendere la luminosità del suo cammino e delle sue mete; farà apparire con assoluta chiarezza ciò che vale e ciò che non vale: in lui ogni creatura e la storia stessa incontrerà la propria verità. Centrato su Cristo, il giudizio imporrà i diritti dell’amore salvifico e universale di Dio ma lo farà svelando la gloria del Crocifisso e dell’amore.

L’accentuazione solo giuridica del concetto di giudizio non ha illustrato in modo chiaro la pienezza del suo impianto cristologico: nel giudizio finale giungerà a pienezza e definitività il mondo e tutte le creature proprio *in forza della presenza e dell’opera di Cristo*, Verbo eterno del Padre, Parola creatrice, pienezza dell’umanità nuova generata dall’amore. In questa prospettiva cristologica e storico-salvifica andrebbe letta l’altra creazione artistica più geniale e imponente che l’arte cristiana ha prodotto assieme al *Giudizio Universale* della *Cappella Sistina* di Michelangelo e cioè il ciclo dei dipinti di Giorgio Vasari e Federico Zuccari nell’intradosso della *Cupola di S. Maria del Fiore* a Firenze, realizzati dal 1572 al 1579. In quest’ultimo capolavoro, recentemente restaurato, la figura del Cristo giudice al centro dello spicchio principale della cupola offre una lettura positiva del testo del capitolo 25 del vangelo di Matteo. Il Cristo dello Zuccari ha vari attributi del Giudice, ma non giudica. Alla maniera dell’Angelo dell’alleanza del profeta Malachia “*egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei lavandai*” (3,2), un “*sole di giustizia*” che inaugura il “*giorno rovente come un forno*” Notiamo infatti i raggi incandescenti che escono dal suo corpo: “*allora tutti i superbi e tutti coloro che commettono ingiustizia saranno come paglia; quel giorno venendo li incendierà*” (Mal 3,19). Nell’arte medievale - in Giotto nella *Cappella degli Scrovegni*, ad esempio - spesso si vede il fuoco che esce dalla gloria di Cristo, ma nel duomo fiorentino, nonostante la raggiera focosa, intorno al Cristo tutto appare tranquillo. Un angelo gli porge una grande spada, ma il Giudice non l’impugna.

La spada c’è, ma non viene usata, come sottolinea anche Papa Francesco nell’*incipit* del suo discorso per il *V Convegno ecclesiale della Chiesa italiana*: «Cari fratelli e sorelle, nella cupola di questa bellissima Cattedrale è rappresentato il Giudizio universale. Al centro c’è Gesù, nostra luce. L’iscrizione che si legge all’apice dell’affresco è *Ecce Homo*. Guardando questa cupola siamo attratti verso l’alto, mentre contempliamo la trasformazione del Cristo giudicato da Pilato nel Cristo assiso sul trono del giudice. Un angelo gli porta la spada, ma Gesù non assume i simboli del giudizio, anzi solleva la mano destra mostrando i segni della passione, perché Lui “*ha dato sé stesso in riscatto per tutti*” (1Tm 2,6). “*Dio non*

<sup>141</sup> Cfr. il *Giudizio Universale* di Luca Signorelli del Duomo di Orvieto (tra il 1499-1504) che molto influenzò l’opera omonima di Michelangelo nei celebri affreschi della Cappella Sistina (completati nel 1541).

<sup>142</sup> COLZANI G., *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001, pag. 81.

<sup>143</sup> COLZANI G., o.c., pag 71.

*ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui*” (Gv 3,17).

Nella luce di questo Giudice di misericordia, le nostre ginocchia si piegano in adorazione, e le nostre mani e i nostri piedi si rinvigoriscono. Possiamo parlare di umanesimo solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo. È la contemplazione del volto di Gesù morto e risorto che ricompone la nostra umanità, anche di quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato. Non dobbiamo addomesticare la potenza del volto di Cristo. Il volto è l'immagine della sua trascendenza. È il *misericordiae vultus*. Lasciamoci guardare da Lui<sup>144</sup> ».

E allora che cosa fa, questo **Giudice che non giudica**? Il Cristo della cupola alza la mano destra piagata come per far vedere la ferita, e contemporaneamente guarda verso l'alto, verso la luce che entra dalla lanterna, simbolo naturale del Padre “*che abita una luce inaccessibile*” come afferma 1Tim 6,16 e “*che nessuno tra gli uomini ha mai visto ne può vedere*” se non il Figlio stesso, identificato nella medesima Lettera come **unico mediatore** fra Dio e gli uomini: “*uno solo, infatti, è Dio, e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti*” (1Tim 2,5). Ecco che cosa fa il Giudice: fa da mediatore; **intercede presso il Padre per noi**. Lui, “*l'uomo Cristo Gesù*” ora salito in cielo, in base al sacrificio compiuto in terra - quando diede “*se stesso in riscatto per tutti*” - chiede misericordia per gli uomini. Il Cristo della cupola illustra perfettamente l'affermazione del Vangelo di Giovanni: “*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui*” (Gv 3,17).

Questo, invero, è il **senso cristiano del giudizio** poiché - come afferma il testo più antico che tratti l'argomento, 1Tess 5,9-10 “*Dio non ci ha destinati alla sua collera ma all'acquisto della salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, il quale è morto per noi perché (...) viviamo insieme a lui*”. Nella logica neotestamentaria, c'è pertanto una connessione profonda tra la **perfezione** alla quale siamo stati chiamati, la **gloria del cielo** e l'attività mediatrice dell'uomo celeste, Cristo Gesù: il suo “*dare se stesso in riscatto per tutti*”, morendo per noi ed aspergendoci con il sangue “*dalla voce più eloquente di quello di Abele*” (Eb 12,24; cfr. anche Gen. 4,10). L'intero ragionamento teologico dietro il Cristo della cupola può essere riassunto da un altro passo della Lettera agli Ebrei, in cui sofferenza, mediazione e gloria vengono inseparabilmente intrecciate: “*quel Gesù, che fu fatto poco inferiore agli angeli, lo vediamo ora coronato di gloria a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli provasse la morte a vantaggio di tutti*” (Eb 2,9)<sup>145</sup>.

Rimanendo nell'ambito dell'arte e della teologia, paragonabile in parte alle due opere sopra menzionate, è da considerare la cappella papale in Vaticano **Redemptoris Mater**, realizzata dal gesuita P. Marko I. Rupnik e dalla sua équipe del Centro Aletti di Roma per il Giubileo del 2000. La cappella, completamente ristrutturata e pensata come simbolo di unione tra l'Oriente e l'Occidente, dischiude in oltre 600 metri quadri di mosaico i misteri della storia della salvezza in un continuum di figure di cromatismi rossi, blu, oro, bianco, avorio tutti a far da tramatura di un racconto che è quello del Figlio di Dio che discende fra gli uomini perché gli uomini risalgano al Padre, fino al trasfigurante compimento del tutto nella seconda venuta di Cristo e nella risurrezione finale. Fra tutte le pareti, quella più strabiliante è la parete d'ingresso, quella degli ultimi tempi. Questa è la parete che apre una porta, per cui essa diviene parete d'uscita, la parete sulla quale san Pietro apre una porta, la porta del cielo. Il

<sup>144</sup> FRANCESCO, *Discorso nella Cattedrale di Santa Maria del Fiore*, Firenze 10 novembre 2015

<sup>145</sup> Cfr. l'editoriale di VERDON T. in *Vivens Homo*, anno VII - gennaio-giugno 1996, EDB, pag. 15

**Cristo giudice** balza vivido dal divino vortice vermiglio, sacerdote della liturgia eterna del paradiso, con Adamo ed Eva che ritrovano l'albero della vita, perduto nell'Eden primigenio, proprio nella croce che decora l'altare celeste. Cristo è il centro evidente della storia: sorge da un abisso di fuoco, la sua veste è di un bianco splendente, come sul Tabor (Mt 17,2). Un lembo del mantello vola in alto per indicare il dinamismo del movimento simile al lampo; Cristo porta una stola d'oro: tutto sta nella direzione dell'altare, dove si moltiplica la vittoria della croce e si anticipa nel tempo la vittoria escatologica.

E attorno al Cristo degli ultimi tempi, al Cristo che sta venendo (Ap 1,8), è il fluire dei tempi penultimi, tutti ricapitolati in lui. Mosè che apre il Mar Rosso. Noè che salva dal diluvio le creature nell'arca. Giona con l'immane balena che si tuffa nei flutti, dopo averlo rigettato alla vita. Le schiere dei martiri, coi loro nomi scritti nella lingua di ciascuno, cattolici e di altre confessioni: come la luterana Elizabeth von Tadden, uccisa dai nazisti, o l'ortodosso Pavel Florenskij, vittima dei sovietici. Ciò che colpisce in questa sinfonia della parusia è la processione dei risorti, i risorti senza nome né fama, ma ora tutti segnati dal *tau* della salvezza, su una terra lucente di sole: il bambino con la palla, il pittore con la tavolozza, il tecnico col computer e in un angolo, Giovanni Paolo II con la cappella in mano da bravo committente.

Nell'angolo basso opposto a quello del diluvio, c'è la scena del **giudizio finale**. Qui c'è la vera rivoluzione spirituale del nostro tempo: la **parusia** non è più percepita **come ultimo giudizio**, ma come **trasformazione universale**. Eppure si tratta di un giudizio: sigilla la libertà dell'uomo, non c'è *apocatastasi automatica*. Ma dove sono i dannati? L'arcangelo Michele appoggia la mano sulla bilancia e la fa pendere dal lato della salvezza per dare più peso alle opere buone. E nella macchia rossa dell'abisso - "*lo stagno di fuoco*" di Ap 20,14 - precipita solo un *démone* scuro, una specie di mostro nerastro fatto di mille pezzi, miscuglio orribile di braccia e gambe diventate zampe, artigli, grinfie che non afferrano altro che il nulla. Più giù c'è una tenda. Nessuno vede chi c'è dietro. Centomila? Uno? Nessuno? Il **Cristo è giudice in quanto Cristo che salva**: quelli che afferrano l'offerta della sua mano. Su chi la rifiuta è silenzio, mistero.

Oltre che pietra miliare dell'arte, questo stupefacente mosaico è capolavoro di grande teologia. Nella raffigurazione della parusia, il Cristo immenso sorge dalla materia per tutto trasfigurare. Una sinfonia cosmica e meta-cosmica che ricorda continuamente il **dogma di Calcedonia**, cioè che dappertutto, nel divino e nell'umano, è lo stesso, l'unico, nostro Signore. Tutto il cosmo è penetrato dallo Spirito, dal soffio di vita espresso dai materiali usati, dalle pietre, dagli smalti, dai ciottoli, dagli stesi colori. Siamo agli antipodi dell'opposizione tra materia e spirito, tra corporale e spirituale. Non c'è platonismo qui. C'è una potenza del soffio di vita che penetra tutto e che tutto fa vibrare. C'è una unità straordinaria fra l'umano e il cosmico: non è il cosmico a salvare l'umano, ma l'umano che salva il cosmico, l'umano a partire da Cristo.

Questa **lettura in positivo** del giudizio finale nel suo inscindibile legame con la parusia ci aiuta a riflettere con maggiore serenità il contenuto della rivelazione biblica sul giudizio, sulla natura e universalità del giudizio, sul giudizio come autogiudizio. E' noto che il verbo ebraico *safat* significa indifferentemente **giudicare e governare**. Quando Dio interviene nella storia, Dio giudica. Il suo intervento ha sempre un duplice aspetto: salvifico e giudiziale. La priorità spetta tuttavia al momento salvifico. Il giudizio di Dio è fondamentalmente per la salvezza. Le vittorie di Israele, manifestazioni della sovranità di Jahweh, possono così essere chiamate *giudizi*: Jahweh giudice è l'aiuto del suo popolo (cfr. Gdc 11,27; 2Sam 18,31; Dt 33,21; ecc.). Questa concezione del giudizio come espressione della potestà regia, si manterrà

nel Nuovo Testamento: testi come Mt 25,31ss; Lc 10,18; 2Tess 2,2,8; 1Cor 15,24-28; mostrano che il giudizio sarà la vittoria definitiva e schiacciante di Cristo sulle potenze ostili.

Si capisce così come *parusia* e *giudizio* appaiano indissolubilmente uniti tanto nel NT quanto nei simboli di fede. Dato che la *parusia* è l'instaurazione consumata del regno di Dio, è anche il giudizio per antonomasia. L'idea del giudizio connota qui il *summum imperium*, la gioia del trionfo. Quando la chiesa primitiva confessava la sua fede nel Cristo giudice (*venturus iudicare*) ciò che risuonava al fondo di questo articolo di fede era il messaggio confortante della grazia vincitrice, così come era stato annunciato in 1Gv 4,17-18: “*per questo l'amore ha raggiunto in noi la sua perfezione, perché abbiamo fiducia nel giorno del giudizio...; nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore*”. Più tardi, e probabilmente sotto la pressione della mentalità forense tipica del pensiero latino, questo atteggiamento pieno di speranza di fronte al giudizio-atto di salvezza andrà perdendo terreno nella misura in cui si guarda al giudizio come atto decisionale. Al termine di questa evoluzione troviamo il *dies Domini* trasformato nel *dies irae, dies illa* della sequenza medievale; la *parusia*, assorbita da un giudizio in cui prende rilievo egemonico l'aspetto giudiziale, evoca non già la confidenza e la certezza del trionfo, ma l'angoscia e insicurezza di fronte a una sentenza incerta (cfr. anche l'incipit del *Rex tremendae majestatis* nel *Requiem* di W. A. Mozart).

Di fronte a tali deformazioni è necessario recuperare la *comprensione originaria* del giudizio quale intervento decisivo e consumatore del Cristo salvatore. Dio ha creato il mondo non solo come natura, ma come storia. L'atto finale di questa storia le fornisce un fine, mostra come il divenire temporale si incammini verso un compimento - *telos* - una finalità che da senso all'intero tragitto percorso dalla creazione. Che sia così, che i diversi avvenimenti che compongono la storia possiedano un significato, è molto lontano dall'essere evidente; è stata segnalata come caratteristica del fatto storico la sua opacità e ambiguità, che permetterebbero di pensare più a un destino cieco e assurdo che a una orientazione *teleologica*. Perciò, la *parusia* rivela la verità delle cose e delle persone.

Finalizzando la storia, conferma che tutto ha un senso; e questo senso ha un nome: Gesù Cristo. Tutta la creazione, quale opera dell'amore gratuito di Dio, nonostante le sue inadempienze e il suo peccato, cresce fino al *punto omega*, alla piena comunione con Cristo. Questa visione, nei nostri tempi valorizzata dal grande e discusso teologo gesuita **Teilhard de Chardin**, appartiene alla rivelazione biblica (Is 11,6-8; Is 65,17-20; Rm 8,19-23; 1Cor 7,21; Ap 21,1-6) e alla tradizione teologica (Agostino, Ireneo). E' l'idea della *nuova creazione*, dei *cieli nuovi e terra nuova*: essa si fonda sulla potenza divina; il Dio fedele porterà a compimento nell'umanità e nel cosmo ciò che ha iniziato. Il **Concilio Vaticano II** nell'intero paragrafo 39 della *Gaudium et Spes* ipotizza una certa continuità del mondo pur nella sua trasformazione escatologica, una *sublimazione* più che distruzione.

Oltre all'aspetto salvifico, proprio di Dio, il giudizio comporta una *discriminazione, una scelta*, propria dell'uomo. Il Nuovo Testamento, soprattutto per mezzo dei vangeli di Giovanni e di Matteo, ha operato una netta demitizzazione delle scenografie apocalittiche del giudizio. Questo, in quanto significa decisione o discriminazione, è qualcosa di immanente alla storia, non è aggiunto ad essa dall'esterno; può persino essere inteso come *autogiudizio*. In effetti, non è la sentenza divina a costituire l'uomo in salvato o dannato, a collocare in uno status giuridico di innocenza o colpevolezza. L'atteggiamento dell'uomo è piuttosto il principio costitutivo della sua situazione definitiva. La parola di Dio *costata, non costituisce* questa situazione. Dio non si sostituisce alla libertà umana. Diversamente da quanto pretendeva **Origene**, Dio non salva tutti, non fa violenza alla libertà: ne accetta il cammino e i

risultati; il giudizio, di conseguenza, non piomba sulle persone dall'esterno, ma svela quanto è in loro, quanto a loro appartiene<sup>146</sup>.

Così in **Gv 3,17-19** si dice che “*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. Chi crede in lui non è giudicato ma chi non crede è già stato giudicato... E il giudizio è questo... gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce*”. In Gv 5,24 si afferma che colui che crede “*non incorre nel giudizio*”. Secondo Gv 12,47-48, Cristo non giudica; il giudizio si realizza nella non ricezione della parola. D'altra parte, in Mt 25,31ss il giudice si limita a rendere pubblico che alcuni sono “*i benedetti*” perché hanno riconosciuto Cristo nei loro fratelli; altri sono “*i maledetti*” poiché si sono chiusi a tale riconoscimento.

Queste due versioni del giudizio (Matteo e Giovanni), sebbene coincidano nel considerarlo come autogiudizio, differiscono sotto l'aspetto formale: per Giovanni ciò che decide è la **fede o l'incredulità**; per Matteo tutto si concentra nell'**amore o nel non amore**. La discrepanza tuttavia è più apparente che reale; in entrambi i casi il giudizio è il **disvelamento** della posizione presa nella storia di fronte a Cristo (fede-incredulità) e davanti al prossimo, sacramento di Cristo (amore-non amore). **Fede e amore sono complementari**, dato che la prova inconfutabile della autenticità della fede sta nello scoprire Cristo nella sua immagine. La possibilità di essere riconosciuti nel giudizio dal Cristo futuro, il Signore della *parusia* dipende dal riconoscere già ora il Cristo presente nei fratelli. L'epifania del *Κυριος Kyrios* glorioso verifica la sua identità con il Gesù servo, identificato a sua volta con i più piccoli tra gli uomini. Coloro che hanno sigillato con le opere dell'amore questa ardua identificazione sono, nel modo più vero e capitale, i credenti: “*chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio*” (1 Gv 4,7).

Al contrario, se nel prossimo maltrattato e umiliato non si è scoperta la figura del Signore, se Dio non è stato riconosciuto nella sua debolezza storica, non può essere accolto alla sua presenza. **Il giudizio in quanto decisione avviene dunque nell'oggi della responsabilità**; in tal modo il giudizio rende possibile e fonda l'**indole personale** dell'uomo. Persona, in effetti, è l'essere responsabile, il datore di risposta. Non si può concepire la personalità senza la responsabilità; e solo si dà autentica responsabilità là dove si impone la resa dei conti. L'idea di giudizio conferisce a quella responsabilità il suo ultimo fondamento.

In ultima istanza, Cristo è colui di fronte al quale l'uomo risponde. Ma la singolarità della parabola di Mt 25 consiste nel mostrare, con trasparenza insolita, che la causa di Cristo è la causa stessa dell'uomo. In tal modo si supera definitivamente tanto una comprensione **autonomistica** della responsabilità umana - ogni uomo è per se stesso l'*ultima ratio* del suo operare -, quanto una versione esclusivamente **teonomistica della responsabilità**, evasiva cioè egli obblighi nei confronti del prossimo. Essere persona significa vivere responsabilmente ogni ora come l'ora della decisione<sup>147</sup>. A tal riguardo possiamo ricordare le parole di Benedetto XVI nella sua seconda enciclica: «L'immagine del Giudizio finale è in primo luogo non un'immagine terrificante, ma un'immagine di speranza; per noi forse addirittura l'immagine decisiva della speranza. Ma non è forse anche un'immagine di spavento? Io direi: è un'immagine che chiama in causa la responsabilità<sup>148</sup>».

---

<sup>146</sup> Cfr. COLZANI G., o.c. pag. 83.

<sup>147</sup> Cfr. RUIZ de la PENA, o.c. pag.185.

<sup>148</sup> BENEDETTO XVI, LETTERA ENCICLICA *Spe salvi*, n. 44

## *Parusia e giudizio universale nella Cappella Sistina di Michelangelo*

Il **Giudizio Universale** di Michelangelo è un affresco eseguito nella *Cappella Sistina* in Vaticano dal grande artista toscano il quale inizialmente ricevette la commissione dal Papa Clemente VII nel 1533. Il Papa era diretto in Francia e incontrò Michelangelo a Firenze. Michelangelo accettò l'incarico e nel settembre del 1534 si recò a Roma per eseguire l'opera. Pochi giorni dopo il suo arrivo a Roma Clemente VII morì e con ciò Michelangelo ritenne che la commissione fosse decaduta, ma il nuovo Papa Paolo III, gli confermò l'incarico e iniziò i lavori tra il gennaio e il marzo del 1536. L'opera venne terminata nel 1541 con un totale di circa quattrocentocinquanta giornate di lavoro, Michelangelo lavorò all'intera opera da solo, con i semplici aiuti per i lavori manuali di preparazione dei colori e stesura dell'arriccio e dello strato d'intonaco.

Tutto il centro dell'affresco è nel **Cristo glorioso** che irrompe dall'eternità per cancellare con il giudizio universale quanto rimane del tempo cosmico. I beati risorti lo guardano con soggezione, stupore, lo vedono con i loro occhi e ne rimangono stupefatti. Molte figure sono nude come lo furono nelle morti di strazio, e presentano gli strumenti dei loro supplizi. Non sono nascosti i tratti dell'età e le imperfezioni dei corpi. Tutto ciò verrà vinto con l'azione della gloria di Dio. Un cerchio irregolare, dinamicamente fluttuante, di beati poggianti su nubi risulta circoscritto dall'azzurro del cielo. E' un cerchio costituito attorno al Cristo che squarcia l'azzurro del cielo con un lampo di luce abbagliante, che viene da una sorgente luminosa del cosmo. E' un'istantanea corte d'onore al Cristo glorioso, che si chiude con le figure di san Lorenzo e di san Sebastiano, ma che a destra e a sinistra si estende nella moltitudine dei beati risorti, che guardano al Cristo glorioso e poggiano su nubi concatenate formanti una diagonale, a segnare come un confine di approdo della salita al cielo dei beati risorti.

Il braccio destro del Cristo è in posizione di imperio verso sinistra. E' il basta dichiarato al tempo. E' il basta contro il male, ed è il basta all'attesa di gloria dei beati risorti. Il braccio sinistro è invece abbassato con l'avambraccio verso destra e la mano in posizione di accoglienza. Questo lo schema di Michelangelo: prima dell'apparizione del Cristo c'è la risurrezione, poi, dopo il giudizio, la glorificazione dei corpi. Altri possono dire, con più attenzione per i testi biblici, che la risurrezione coincide con la glorificazione, e che perciò la parola della glorificazione è pronunciata nell'intimo dei beati, poi seguirà l'invito ad entrare nella Gerusalemme celeste, nel regno eterno della gloria: "*Venite benedetti...*" (Mt 25,34ss). Michelangelo per i dannati ha dovuto darne una presentazione di età matura, non anziani; esso sono risorti come dovranno sempre essere. Per i beati invece che portano i segni dell'età, ci sarà la giovinezza della glorificazione.

La Vergine è già nella sfera della gloria, e ha le mani conserte sul petto perché la sua azione di avvocata è terminata, ora c'è la sentenza del Giudice. Michelangelo rivela che credeva nell'assunzione di Maria al cielo. Il Cristo è presentato senza barba, secondo la concezione della *pulcritudo* della giovinezza, presente nella scultura greco-romana. Giotto nella cappella Scrovegni non aveva esitato, giustamente e seguendo tutta la compatta tradizione, a porre una leggera barba al Cristo glorioso, magnificamente glorioso. Michelangelo, di suo genio, vuole presentare, con quanto può la sua arte, una giovinezza eterna, vincente. Vuole celebrare la grandezza della natura umana assunta dal Figlio di Dio. Michelangelo imprime nella potenza del corpo del Cristo quanto aveva visto nel torso del Belvedere (dal cortile del Belvedere in Vaticano) da lui a lungo studiato, ma con chiarezza presenta le ferite della crocifissione nelle mani e nei piedi e lo squarcio del costato. Non ha

una raggiera di luce il Cristo, non è circondato da una mandorla di luce, solo il lampo del suo apparire gli fa da sfondo. E' vestito con un drappo di stoffa color amaranto di cui un estremo parte in basso salendo sulla spalla sinistra, cadendo poi all'indietro, per poi cingergli i fianchi, riunendosi, infine, con l'estremo iniziale. E' un amaranto permeato dallo splendore della sua persona.

A destra e a sinistra sopra nuvole, oltre l'istantaneo cerchio di beati, c'è una moltitudine di beati. E' un moto ascensionale dei risorti e alcuni di loro vengono afferrati dai demoni, ed è un movimento discendente, contrario a quello ascendente. Tutti vorrebbero il cielo, ma hanno scelto le tenebre e le tenebre hanno. Il Cristo Giudice li respinge, con il braccio destra levato "*Via da me...*" (Mt 25,41ss). E' l'ora finale che viene segnalata dalle trombe angeliche, che glorificano il Cristo Giudice, giudicante sulla base di un amore dato senza limiti agli uomini. Nelle due lunette in alto gli angeli esaltano gli strumenti del supplizio di Cristo: la croce, la corona di spine e la colonna della flagellazione. Sulla sinistra dell'osservatore (alla destra di Cristo) c'è la terra che rilascia i morti. Molti risorti dalla terra hanno bisogno di aiuto, sono quelli che devono ancora compiere la loro purificazione, ma non sono più nel purgatorio ora vuoto; ma poi pieni di vigore o ancora aiutati si innalzano verso il cielo, due sono aiutati ad innalzarsi con una corona del rosario, segno di un aiuto fatto di preghiera. Il purgatorio è presentato in basso come una caverna con fiamme invasa da demoni: un'opinione questa espressa, in forma non marcata, ma dubitativa, dalla *Summa Theologiae*<sup>149</sup> che i demoni possano andare a vedere - non procurare - i tormenti delle anime del purgatorio.

Altri risorti, che si sono innalzati verso il cielo, sono rifiutati da Cristo e vengono presi dai demoni. Il regno dell'odio è confinato da un fiume infernale, il dantesco *Stige*, già presente in Omero e in Esiodo quale fiume degli inferi insozzato dalla ninfa *Stige*. I dannati sono condotti su di una barca da un demonio che è il Caronte della Divina Commedia: «*Caron dimonio, con gli occhi di bragia/loro accennando, tutti li raccoglie; batte col remo qualunque s'adagia*<sup>150</sup>». Per Dante lo *Stigie* caratterizza il quinto girone dell'inferno, in Michelangelo è il profondo confine del regno dell'odio. Michelangelo presenta *Caron dimonio* mentre sospinge con bastonate i dannati a scendere dall'infernale barca per l'approdo senza ritorno al regno dell'odio. Nella riva dell'eterna dannazione i demoni afferrano i dannati riversando su di essi l'odio che li struttura.

Michelangelo rielabora il Minosse dantesco, posto nel secondo girone infernale (Canto V, 1-24). Il Minosse michelangiotesco ha sì figura umana, ma con orecchie di asino, ed è avvolto dalle spire di un serpente, il numero delle cui spire indicherebbe, in parallelo alle spire della coda del Minosse dantesco, il luogo dei vari dannati: «*Cignesi con la coda tante volte/quantunque gradi vuol che giù sia messa*<sup>151</sup>». Il serpente però non è la coda del Minosse michelangiotesco, poiché emerge dal lato del ginocchio destro dell'illusorio re con colore mutato in verde scuro e lo colpisce ai genitali. Il serpente-demonio presenta un servizio illusorio al demonio-Minosse, poiché in realtà lo aggredisce; il tradimento è costitutivo dell'odio. La fantasia di Michelangelo non ha freno di inventiva, ma c'è un punto di verità solida che presenta, ed è che è terminato il tempo in cui i demoni erano alleati per colpire gli uomini, ora l'odio dilaga tra di loro, non c'è ordine, ma solo il caos dell'odio, già presente alla porta dell'antro infernale.

Il Minosse michelangiotesco ha aspetto di saggezza dato dai capelli bianchi e dal volto serio, ma è solo una parodia del Giudice supremo che introduce i beati nel cielo. Lui senza

<sup>149</sup> Cfr. TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, a.5, suppl.

<sup>150</sup> ALIGHIERI D., *La Divina Commedia, Inferno*, Canto III, 106-111

<sup>151</sup> ALIGHIERI D., *La Divina Commedia, Inferno*, Canto V, 11-12

alcun potere è alla porta dell'abisso e vorrebbe giudicare del luogo della dannazione, ma quel ruolo gli è contestato dal serpente-demonio in modo vile. Minosse ha figura umana di saggio, ma con le orecchie da somaro, e così trasuda il suo odio per la natura umana. Il peccato che fece precipitare Satana nell'abisso infernale fu il disprezzo della natura umana, che Dio voleva elevare a sé, chiedendo che in questo operassero anche gli angeli. Satana e gli angeli ribelli disprezzarono la natura umana e per tutta l'eternità la disprezzeranno, mentre nel tempo danno agli uomini l'illusione di celebrare la grandezza presentando loro i peccati, che invece la insozzano. Ma saranno il loro disprezzo per la natura umana sarà schiacciato dall'immensa gloria dell'umanità di Cristo e dei beati. Per i dannati non c'è gloria divina, ma vilipendio e orrore. Per essi tutto è finito nelle tenebre che hanno scelto, nella schiavitù al male che hanno cercato, credendo di potersi servire del male per essere grandi, mentre il male li stritolava.

Il corpo del Cristo è bellissimo, non lo è ancora quello dei beati risorti, ma lo sarà dopo le parole: "*Venite benedetti nel regno del Padre mio, preparato per voi fin dalla fondazione del mondo*" (Mt 25,34ss). Michelangelo si ferma qui, collocando la sua opera grandiosa nel momento in cui l'eternità irrompe cancellando il tempo. Tra la fine della realtà presente e i cieli nuovi e terra nuova, c'è il tempo del Giudizio, poi verranno i cieli e terra nuovi. Sappiamo come ci fu polemica per le nudità che vengono presentate nell'affresco, e che il Concilio di Trento, il 21 gennaio del 1564, decise, visto che Michelangelo aveva anche dipinto figure con vesti, di fare coprire con svolazzi di stoffa i punti critici. In seguito, l'opera venne ancora di più estesa, ma il restauro recente ha abolito queste ulteriori censure conservando solo quanto fatto dopo la disposizione del Tridentino.

Il fatto delle nudità non può essere visto come una ribellione di Michelangelo all'autorità ecclesiastica, quando si capisce come il grandioso affresco occupa lo spazio temporale tra il tempo e l'eternità che irrompe abolendo il tempo, e vuole celebrare la prossima *trasformazione gloriosa* dei corpi che portano accanto gli strumenti del martirio che li straziarono, come sant'Andrea che tiene accanto la croce, san Sebastiano che ha in mano le frecce ed è situato alla sinistra di santa Caterina, che ha accanto a sé la ruota dentata, come san Biagio di Sebaste che ha in mano i pettini di ferro che lo scarnificarono.

Altri sono riconoscibili per segni specifici: san Pietro lo si identifica perché ha in mano le chiavi e le presenta a Cristo, in quanto l'azione della Chiesa nel tempo è terminata. San Giovanni Battista è riconoscibile dal manto di pelo di cammello, accanto al Battista si trova Adamo. Sopra la figura di Andrea c'è una donna vestita, forse identificabile con Rachele. San Giovanni evangelista è alla sinistra di Cristo, mentre la Vergine è alla destra. I tre formano l'iconografia bizantina della *deesis* (intercessione), ma ora non c'è la supplica a Cristo, ma l'ascolto del giudizio. Individuabile il Cireneo, all'estrema destra dell'osservatore, che sorregge la croce. Sulla sinistra procedendo dalla figura di sant'Andrea si trovano san Giovanni Battista e Adamo.

Identificare tutte le figure è difficile, anzi impossibile. Non si può criticare la disposizione del Concilio di Trento. Michelangelo aveva voluto fare un capolavoro d'arte e lo ha fatto, e dobbiamo ammirare l'artista. Ma c'era anche l'esigenza di fornire una meditazione che cristianamente sorpassasse l'opera d'arte. Comunque si può rilevare quanta libertà e fiducia venne lasciata a Michelangelo, e se dopo ci furono ritocchi sono stati il correttivo all'incondizionata stima per l'artista diventato presso i suoi contemporanei *idolo e monarca*, come lui stesso scrisse in un sonetto al termine ormai della sua vita.

Di grande aiuto nell'interpretazione dell'affresco sono le parole del **Papa Giovanni Paolo II**, che nell'omelia dopo i restauri, definì la Cappella Sistina «*santuario della teologia del corpo umano*». Titolo centrato, poiché il corpo umano uscito bellissimo dalle mani di Dio

è stato troppe e troppe volte profanato, colpito, martirizzato, asservito al peccato. La morte lo colpisce, ma ci sarà la risurrezione e la glorificazione. Le parole di Giovanni Paolo II interpretano il senso dell'opera di Michelangelo. Ecco i passaggi salienti:

«Entriamo oggi nella *Cappella Sistina* per ammirarne gli affreschi meravigliosamente restaurati. Sono opere dei più grandi maestri del Rinascimento: di Michelangelo innanzitutto, ma poi anche del Perugino, del Botticelli, del Ghirlandaio, del Pinturicchio e di altri. Alla conclusione di questi delicati interventi di restauro, desidero ringraziare tutti Voi qui presenti, e particolarmente coloro che, in vari modi, hanno dato il loro contributo a tale nobile impresa. Si tratta di *un bene culturale di inestimabile valore, di un bene avente carattere universale*. Di ciò rendono testimonianza gli innumerevoli pellegrini che, provenendo da ogni nazione del mondo, visitano questo luogo per ammirare l'opera di sommi maestri e riconoscere in questa Cappella una sorta di *mirabile sintesi* dell'arte pittorica ...

Gli affreschi che qui contempliamo ci introducono nel *mondo dei contenuti della Rivelazione*. Le verità della nostra fede ci parlano qui da ogni parte. Da esse il genio umano ha tratto la sua ispirazione, impegnandosi a rivestirle di forme di ineguagliabile bellezza. Ecco perché soprattutto il *Giudizio Universale* suscita in noi il vivo desiderio di professare la nostra fede in Dio, Creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E, nello stesso tempo, ci stimola a ribadire la nostra adesione a Cristo risuscitato, che verrà nell'ultimo giorno quale supremo Giudice dei vivi e dei morti. Davanti a questo capolavoro noi confessiamo Cristo, Re dei secoli, il cui Regno non avrà fine.

Proprio questo Figlio eterno, a cui il Padre ha affidato la causa dell'umana redenzione, ci parla nella *drammatica scena* del *Giudizio Universale*. Siamo davanti ad un *Cristo insolito*. Egli possiede in sé un'antica bellezza, che in un certo senso si discosta dalle rappresentazioni pittoriche tradizionali. Dal grande affresco Egli ci rivela prima di tutto il mistero della sua gloria legato alla risurrezione. Essere raccolti qui, durante l'Ottava di Pasqua, è da ritenere circostanza quanto mai propizia. Siamo di fronte, innanzitutto, *alla gloria dell'umanità di Cristo*. Egli verrà infatti nella sua umanità per giudicare i vivi e i morti, penetrando le profondità delle coscienze umane e rivelando la potenza della sua redenzione. Per tale ragione, accanto a lui troviamo la Madre, l'*Alma socia Redemptoris*. Cristo nella storia dell'umanità è la vera pietra angolare, di cui il Salmista dice: *“La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo”* (Sal 118, 22). Questa pietra, dunque, non può essere scartata. Unico Mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo dalla Cappella Sistina esprime in se stesso l'intero mistero della visibilità dell'Invisibile.

Siamo così al *centro della questione teologica*. L'Antico Testamento escludeva qualsiasi immagine o raffigurazione dell'invisibile Creatore. Tale, infatti, era il comando che Mosè aveva ricevuto da Dio sul monte Sinai (cfr. Es 20, 4), poiché esisteva il pericolo che il popolo, incline all'idolatria, si fermasse nel suo culto ad un'immagine di Dio che è inimmaginabile, in quanto al di sopra di ogni immaginazione e intendimento dell'uomo. L'Antico Testamento rimase fedele a questa tradizione, non ammettendo nessuna raffigurazione del Dio vivo né nelle case di preghiera, né nel Tempio di Gerusalemme. Ad una simile tradizione si attengono i membri della religione musulmana, che credono in un Dio invisibile, onnipotente e misericordioso, Creatore e Giudice di ogni creatura.

Ma Dio stesso venne incontro alle esigenze dell'uomo il quale porta nel cuore l'ardente desiderio di poterlo vedere. Non accolse forse Abramo lo stesso Dio invisibile nella mirabile visita di tre misteriosi personaggi? *«Tres vidit et Unum adoravit»* (cfr. Gn 18,1-14). Davanti a quelle tre Persone Abramo, il padre della nostra fede, sperimentò in modo profondo

la presenza del Solo e dell'Unico. Questo incontro diventerà il tema dell'incomparabile icona di **Andrei Rublev**, culmine della pittura russa. Rublev fu uno di quei santi artisti, la cui creatività era frutto di profonda contemplazione, di preghiera e digiuno. Attraverso la loro opera si esprimeva la gratitudine dell'anima al Dio invisibile che concede all'uomo di rappresentarlo in modo visibile.

Tutto ciò fu recepito dal **Secondo Concilio di Nicea**, l'ultimo della Chiesa indivisa, che respinse in modo definitivo la posizione degli iconoclasti, confermando la legittimità della consuetudine di esprimere la fede mediante raffigurazioni artistiche. L'icona non è allora soltanto opera di arte pittorica. Essa è, in un certo senso, come **un sacramento della vita cristiana, poiché in essa si fa presente il mistero dell'Incarnazione**. In essa si riflette, in modo sempre nuovo, il Mistero del Verbo fatto carne e l'uomo - autore e, nello stesso tempo, partecipe - si rallegra della visibilità dell'Invisibile. Non è forse stato lo stesso Cristo a porre le basi di tale spirituale letizia? “*Signore, mostraci il Padre e ci basta*” - chiede Filippo nel cenacolo, alla vigilia della passione di Cristo. E Gesù: “*Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre . . . Non credi, che io sono nel Padre e il Padre è in me?*” (Gv 14, 8-10). **Cristo è la visibilità dell'invisibile Dio**. Per mezzo di Lui, il Padre compenetra l'intera creazione e l'invisibile Dio si fa presente tra noi e comunica con noi, così come i tre Personaggi, di cui parla la Bibbia, si sedettero a tavola e mangiarono con Abramo.

Non ha tratto forse anche Michelangelo precise conclusioni dalle parole di Cristo “*Chi ha visto me ha visto il Padre?*” Egli ha avuto il coraggio di ammirare con i propri occhi questo Padre nel momento in cui proferisce il *fiat* creatore e chiama all'esistenza il primo uomo. Adamo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gn 1, 26). Mentre il Verbo eterno è l'icona invisibile del Padre, l'uomo-Adamo ne è l'icona visibile. Michelangelo si sforza in ogni modo di ridare a questa visibilità di Adamo, alla sua corporeità, i tratti dell'antica bellezza. Anzi, con grande audacia, **trasferisce tale bellezza visibile e corporea allo stesso invisibile Creatore**. Siamo probabilmente davanti ad un'insolita arditezza dell'arte, poiché al Dio invisibile non si può imporre la visibilità propria dell'uomo. Non sarebbe una bestemmia? È difficile però non riconoscere **nel visibile ed umanizzato Creatore il Dio rivestito di maestà infinita**. Anzi, per quanto l'immagine con i suoi intrinseci limiti consente, qui si è detto tutto ciò che era dicibile. La maestà del Creatore come quella del Giudice parlano della grandezza divina: parola commovente e univoca, come, in altro modo, commovente e univoca è la Pietà nella Basilica Vaticana, è il Mosè nella Basilica di San Pietro in Vincoli.

Nell'umana espressione dei misteri divini non è forse necessaria la **kenosis**, come consumazione di ciò che è corporale e visibile? Una tale consumazione è fortemente entrata nella tradizione delle icone cristiano-orientali. Il corpo è certamente la **kenosis** di Dio. Leggiamo infatti in Paolo che Cristo “*spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo*” (Fil 2, 7). Se è vero che il corpo rappresenta la **kenosis** di Dio e che nella raffigurazione artistica dei misteri divini deve esprimersi la grande umiltà del corpo, **affinché ciò che è divino possa manifestarsi**, è anche vero che **Dio è la fonte della bellezza integrale del corpo**.

Sembra che Michelangelo, a suo modo, si sia lasciato guidare dalle suggestive parole del Libro della Genesi che, a riguardo della creazione dell'uomo, maschio e femmina, rileva: “*Erano nudi, ma non ne provavano vergogna*” (Gn 2, 25). **La Cappella Sistina** è proprio - se così si può dire - **il santuario della teologia del corpo umano**. Nel rendere testimonianza alla bellezza dell'uomo creato da Dio come maschio e femmina, essa esprime anche, in un certo modo, **la speranza di un mondo trasfigurato**, il mondo inaugurato dal Cristo risorto, e prima ancora dal Cristo del monte Tabor. Sappiamo che la Trasfigurazione costituisce una delle

principali fonti della devozione orientale; essa è un eloquente libro per i mistici, come un libro aperto è stato per san Francesco il Cristo crocifisso contemplato sul monte della Verna.

Se davanti al *Giudizio Universale* rimaniamo abbagliati dallo splendore e dallo spavento, ammirando da un lato i corpi glorificati e dall'altro quelli sottoposti a eterna condanna, comprendiamo anche che l'intera visione è profondamente pervasa da un'unica luce e da un'unica logica artistica: la luce e la logica della fede che la Chiesa proclama confessando: «Credo in un solo Dio creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili». Sulla base di tale logica, nell'ambito della luce che proviene da Dio, anche il **corpo umano conserva il suo splendore e la sua dignità**. Se lo si stacca da tale dimensione, diventa in certo modo un oggetto, che molto facilmente viene svilito, poiché soltanto dinanzi agli occhi di Dio il corpo umano può rimanere nudo e scoperto e conservare intatto il suo splendore e la sua bellezza ...

Invoco Cristo, Signore della storia, perché sia con tutti noi fino alla fine del mondo, come Egli stesso ha promesso: “*Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*” (Mt 28, 20)<sup>152</sup>».

---

<sup>152</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* nella Celebrazione Eucaristica per la riapertura della *Cappella Sistina* dopo i lavori di restauro, 8 aprile 1994.

## Le tre dimensioni ultraterrene: paradiso - purgatorio - inferno

### *Il paradiso: la vita eterna - la beatitudine dei santi*

Dicevamo che ciascuno, nel momento della morte, rimane fissato nel suo stadio evolutivo, perché **non vi è più un tempo supplementare per decidersi**. Chi muore “*nel Signore*”, avendo risposto positivamente agli stimoli della grazia battesimale, (cioè non avendo sciupato e mandato a vuoto i doni di Dio, entra subito in una condizione che chiamiamo tradizionalmente **paradiso**, un termine derivato dal persiano il cui significato originario è *giardino*: ripreso dall’apocalittica giudaica come *giardino delle delizie*, nel quale cresce l’albero della Vita che Cristo risorto darà al vincitore (cfr. Ap 2,7). **Come possiamo pensare la vita eterna?** Consapevoli delle difficoltà di ogni descrizione dell’*éschaton*, conviene seguire le orme della Scrittura che presenta diverse immagini che, analogicamente prese, possono darci un’idea delle dimensioni della vita eterna. Accanto a quella del *giardino* troviamo altre espressioni come *cielo*, *riposo eterno*; oppure l’immagine della *città*, sviluppata particolarmente nell’Apocalisse (cfr. cc. 20-21); le immagini del *convito* e delle *nozze* sono anch’esse antichissime e presenti non solo nella Bibbia (cfr. Isaia; Sinottici; Apocalisse), ma anche nella storia delle religioni: esprimono comunione, gioia, amore. A livello di escatologia cristiana ciò significa: la salvezza è dono di Dio e di Cristo, e consiste essenzialmente nella **comunione di vita** con Dio e con Cristo.

Queste immagini e questi simboli sono solo orientativi, aiutano cioè a pensare in qualche maniera una realtà umanamente impensabile, ma non devono essere presi in senso letterale. Così, ad esempio, l’immagine del *riposo eterno* indica solo il fatto che nella vita eterna non ci saranno le fatiche e gli affanni che caratterizzano la vita presente; ma non significa affatto che la vita eterna sarà una vita di semplice far niente, di inattività. Infatti, proprio perché vita, la **vita eterna sarà attiva e dinamica**. In realtà, Dio è l’eternamente grande e l’eternamente nuovo: mai, perciò, la mente umana potrà comprendere l’infinita grandezza ed esaurirne l’eterna novità. Dio è l’infinito Amore e mai il cuore dell’uomo potrà saziare in lui la sete di amare e essere amato: in paradiso come sottolinea Agostino «*faremo festa e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco, e ciò sarà alla fine senza fine*<sup>153</sup>».

Nella Scrittura Dio si presenta continuamente come il datore della vita e come Dio dei viventi. Il suo unico obiettivo è quello di dare all’uomo la vita piena (cfr. Gv 10,10). Il nome di questa vita piena, definitiva e traboccante è *beatitudine*. Nel NT l’espressione **vita eterna** ricorre molto spesso nei Vangeli. Possiamo dire più precisamente che Matteo, Marco e Luca ne parlano come di una realtà futura, da conseguirsi dopo la morte, mentre Giovanni lascia intendere che questa vita beata, qualitativamente superiore alla felicità biologica, **fluisce dentro di noi già ora**, nell’atto di accoglienza del Cristo come Maestro e Salvatore personale (cfr. Gv 3,36 e 6,47).

Mettendo insieme tutti i testi del NT si può dire che la vita eterna si manifesta nell’ultimo giorno come compimento glorioso, ma inizia adesso, e fin da adesso ci permette di gustare, anche se in modo embrionale, le primizie dello Spirito. Questo pregustamento è sufficiente per farci percepire che la nostra vita sta andando verso un’esperienza sempre più piena. Insomma, fin da ora possiamo sentirci cittadini della Gerusalemme del cielo (cfr. Ef 3,19). Il NT ci dà altre indicazioni circa gli elementi di cui si compone la vita eterna. Intanto si parla più volte di un approfondimento della **intimità con Dio** (cfr. Fil 1,23; 1Ts 4,17). La

---

<sup>153</sup> AGOSTINO d’IPPONA, *De Civitate Dei*, XXII,30

vita eterna, nella sua fase realizzata, consiste in un *ritorno a casa*, cioè nella cessazione della condizione di esilio. Un secondo elemento è costituito dalla **visione intuitiva di Dio**. Consiste nella possibilità di vedere Dio «*così come Egli è*». Non in figure, non in simboli, non in immagini, ma *in modo diretto*. I testi a cui ci riferiamo sono principalmente due, uno della tradizione giovannea “*Carissimi, noi fin d’ora siamo figli di Dio, ma non si è ancora manifestato quel che saremo. Sappiamo che quando Egli si sarà manifestato, saremo simili a Lui, perché lo vedremo come Egli è*” (1Gv 3,2); l’altro paolino “*ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo faccia a faccia*” (1Cor 13,12). In questo brano l’apostolo sottolinea un contrasto tra *ora* e *allora* sulla base di due modi di conoscere Dio: ora in maniera confusa, cioè mediante i *segni* della sua presenza e i simboli che usiamo per parlare di Lui, allora **faccia a faccia**, cioè senza veli che ci impediscano di conoscere la sua essenza divina.

Un terzo elemento è costituito dall’**immersione nell’Amore**. Ci riferiamo in particolare al famoso inno: “*La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono della lingue cesserà e la scienza svanirà*” (1Cor 13,8). Tutti i doni di Dio, ordinari e carismatici, che abbiamo ricevuto in questa vita, svaniranno, perché nell’altra vita non serviranno più. **L’unico dono eterno sarà la virtù teologale della carità**: la qualità della vita che si vive in Dio è amore. Un quarto elemento è **una durata senza limiti**. Ci riferiamo qui a testi come 2Cor 5,1: “*quando verrà disfatto questo corpo... riceveremo un’abitazione eterna nei cieli*”; oppure 1Cor 9,25: “*ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile*”; “*E la morte non esisterà più*” (Ap 21,4). Questa situazione di incorruttibilità e di beatitudine è già sperimentata da chi muore in grazia di Dio subito dopo la propria uscita dal mondo. Per il momento è *solo lo spirito umano* a conoscere questa nuova realtà. Dopo la risurrezione, anche i corpi umani trasformati saranno resi partecipi di questa nuova creazione.

#### *Il purgatorio: la possibilità di una purificazione ultraterrena*

Alcuni anni fa, all’intervistatore che le chiedeva un parere sulla sua probabile destinazione eterna, la scrittrice Lalla Romano rispondeva spiritosamente: «tanto da dover andare all’inferno non mi sembra. Il purgatorio l’ha inventato Dante. Non mi resta che il paradiso<sup>154</sup>». La concezione cristiana del purgatorio, più ancora dell’inferno e del paradiso, è sottoposta oggi alla irrisione di molti contemporanei. Anche all’interno della teologia, questa dottrina pone dei problemi. La chiesa cattolica e le chiese orientali da essa separate professano sul purgatorio la stessa dottrina sostanzialmente, ma è controversa l’interpretazione che, in occidente e in oriente, viene dato dello *stato di purificazione*. Quasi tutti i protestanti concordano invece con la concezione del purgatorio espressa da **Calvino** e da **Lutero** che nel 1530 praticamente lo aveva rifiutato con un’opera *Ritrattazione del Purgatorio*, in quanto incompatibile con l’unica Redenzione, che è sempre e solo opera di Cristo.

Certo, a questo proposito, vale ancora l’invito di **Congar**, uno dei più grandi teologi del XX secolo, di procedere ad una rilettura critica del purgatorio: su di esso infatti si sono accumulati tanti dati fantasiosi, strani e discutibili, che hanno finito per farne una sala di tortura o un inferno a tempo, soffermandosi sul carattere più o meno marcato del *fuoco*, sulla diversità o meno delle *fiamme* dell’inferno, velando e quasi oscurando così il suo carattere **salvifico e cristologico**, come ben ci ricorda il **Catechismo della Chiesa cattolica**: «Ogni uomo fin dal momento della sua morte riceve nella sua anima immortale la retribuzione

---

<sup>154</sup> in *Civiltà Cattolica*, 1992, III, 11-120.

eterna, in un giudizio particolare che mette la sua vita in rapporto a Cristo, per cui o passerà attraverso una purificazione o entrerà immediatamente nella beatitudine del cielo, oppure si dannerà immediatamente per sempre<sup>155</sup>».

E' importante allora comprendere il *linguaggio simbolico* necessario a trattare le realtà escatologiche senza rimanere però prigionieri dell'immagine figurata o della rappresentazione di essa, come avvenuto in passato. Oggi la teologia preferisce mettere in risalto la **centralità cristologica** per quanto attiene l'escatologia. E' quanto mai importante sottolineare il ruolo di Cristo: Gesù è colui che *rivela* pienamente la nostra salvezza; è colui che la *garantisce* paradigmaticamente con gli eventi pasquali; è colui che la *costituisce* nel tempo e nell'eternità, in quanto la salvezza si definisce come "essere con Cristo". Al centro della proposta della fede sta la potenza del Risorto, non questa o quella immagine dell'aldilà; non possiamo confondere la fede con le sue rappresentazioni. In realtà, come ricorda **Agostino** «ipse Deus post istam vitam sit locus noster<sup>156</sup>», a cui fa eco oggi un altro grande teologo, **von Balthasar**: «E' Dio il fine ultimo della sua creatura. In quanto conquistato è cielo; in quanto perduto è inferno; in quanto ci esamina è giudizio, in quanto ci purifica è purgatorio<sup>157</sup>».

**Come possiamo pensare oggi il purgatorio?** Dobbiamo innanzitutto cancellare la balzana idea o la secolare fantasia che ci spinge a concepirlo come un inferno temporaneo. Subito dopo, dobbiamo concepirlo come uno *stato*, nel quale l'elemento di espiazione dolorosa si compone equilibratamente con un intimo processo di maturazione e di purificazione.

Ma è soprattutto nella sua **valenza cristologia** che il purgatorio acquista nuova e più feconda considerazione e soprattutto piena ragion d'essere, come sottolinea un altro dei teologi contemporanei più originali **Schillebeeckx** in una recente intervista: «La nozione di purgatorio è una nozione cattolica, essenziale per l'escatologia. Anche se l'uomo ha scelto il bene e avrà una vita eterna in cielo, non è un santo come Gesù Cristo. Ha delle imperfezioni, delle colpe; anche se muore in stato di grazia, resta pur sempre un peccatore. Nel primo incontro in cielo con Dio, il Dio della santità, il primo atto di amore di Dio, è una specie di catarsi, di purificazione. Il primo atto di carità di Dio è la purificazione di tutte le nostre imperfezioni. In un istante. Il purgatorio non è quindi un luogo, come d'altronde non lo sono l'inferno e il cielo, ma uno stato, che non si può rappresentare<sup>158</sup>».

Nel 2007 l'allora **Papa Benedetto XVI** ha autorevolmente scritto: «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.

---

<sup>155</sup> CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA n. 1022

<sup>156</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *Enarrationes in Psalmos* XXX,8

<sup>157</sup> BALTHASAR H.U. von, *Lineamenti di escatologia*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 283

<sup>158</sup> SCHILLEBEECKX E., *Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari*, EDB, Bologna 1983, 71s

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 cronometraccio 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, "*parakletos*" (cfr. 1Gv 2, 1)<sup>159</sup>».

Come le altre realtà escatologiche, anche il purgatorio ci chiama a serietà di vita e ad un impegno di fede e carità. La speranza nella divina misericordia non solo non deve incoraggiare pericolosi abbandoni d'anima, ma deve piuttosto animare il desiderio di compiacere un Dio di tanta infinita bontà. L'atteggiamento della Chiesa verso i suoi figli defunti si ispira, fin dai tempi più antichi, alla realtà, tanto certa quanto consolante, della **comunione in Cristo di tutti coloro che egli ha redento**. I legittimi legami che ci uniscono quaggiù gli uni agli altri in ciò che è di più santo e sublime non sono spezzati dalla morte ma continuano oltre la tomba: la liturgia non solo lo rispetta pienamente, ma lo mette in opera in una atmosfera di luce e di speranza sconosciuta alle altre religioni non cristiane.

Vale la pena rileggere anche un testo del **Concilio Vaticano II**: «tutti però, in gradi e modi diversi, comunichiamo nella stessa carità verso Dio e verso il prossimo e cantiamo al nostro Dio lo stesso inno di gloria. Infatti coloro che sono in Cristo e ne possiedono lo Spirito, formano insieme una sola Chiesa e in lui sono congiunti gli uni gli altri. L'unione di quelli che sono ancora in cammino con i fratelli che sono morti nella pace di Cristo non viene interrotta dalla morte, ma, come da sempre crede la Chiesa, viene invece consolidata dalla comunione nei beni spirituali<sup>160</sup>».

Alla luce della comunione di tutti i credenti in Cristo acquista il suo proprio valore **la preghiera di suffragio per defunti** che ha il suo culmine nella celebrazione dell'Eucaristia: offrire il sacrificio dell'altare e pregare sono le due sole attività che giovano ai defunti. Le altre cose - il trattamento dei corpi, la tomba, le esequie, le commemorazioni - per le quali molti, anche cristiani, spendono un patrimonio, sono cose, come direbbe Agostino, che servono più ai vivi che ai morti. L'Eucaristia, la preghiera, le opere di carità e bontà verso il prossimo sono le sole fonti di conforto per chi piange i loro cari. La morte diventa così occasione di una diversa maniera di comunicare e di una fiduciosa attesa del compimento delle promesse divine.

---

<sup>159</sup> BENEDETTO XVI, LETTERA ENCICLICA *Spe salvi*, n. 47.; cfr. anche la *Catechesi* all'udienza generale del 12 gennaio 2011 sul pensiero di S. Caterina da Genova sul purgatorio

<sup>160</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen gentium* n. 49b

Chiedere aiuto alla preghiera dei defunti<sup>161</sup>, così come invocare l'intercessione dei santi è tutt'altra cosa dall'evocare gli spiriti o la possibilità di un contatto con i propri defunti o di comunicazione con l'aldilà come, soprattutto in questi nostri giorni, si vanno moltiplicando comportamenti e movimenti di pensiero. Per tutta questa problematica si rimanda alla *Nota pastorale* dei Vescovi dell'Emilia Romagna ***La Chiesa e l'aldilà*** pubblicata nell'anno 2000<sup>162</sup>. Oltre a questo specifico documento, possiamo trovare interessanti osservazioni anche in altri pronunciamenti del magistero episcopale come la *Nota pastorale* della Conferenza Episcopale della Toscana ***A proposito di magia e demonologia*** del giugno 1994<sup>163</sup>, la *Nota pastorale* dei Vescovi della Campania relativa a superstizione, magia e satanismo<sup>164</sup> e le *Disposizioni pastorali* circa i fenomeni della superstizione, della magia e dei nuovi movimenti religiosi pubblicate dai Vescovi marchigiani<sup>165</sup>.

Questi documenti mostrano la tendenza, che si va sempre più accentuando, di considerare come risvolti dello stesso problema le deviazioni dei cristiani verso la magia e la stregoneria e quelle verso i cosiddetti «nuovi movimenti religiosi», come i gruppi *New Age*, *Scientology*, *Meditazione trascendentale*, *Chiesa dell'unificazione del rev. Moon*, *Fede Bahai*, e altri ancora. Molti di questi movimenti attingono a piene mani da tradizioni esoteriche e affondano le loro radici in ideologie che hanno a che fare con l'occultismo, l'astrologia e non ben identificati *culti orientali*, e tuttavia si autodefiniscono compatibili con la fede cristiana o almeno non in contrasto con essa. Nella stessa direzione va anche la riflessione sul *New Age* dei Pontifici *Consigli della cultura e per il dialogo interreligioso*<sup>166</sup>. Il sincretismo soft è la *nuova eresia* con cui si deve e dovrà sempre più cimentare la Chiesa nel contesto del pluralismo religioso e culturale globale.

Questi documenti - ma se ne potrebbero citare altri - del Magistero episcopale su *magia e superstizione* danno un quadro abbastanza preciso dei diversi problemi, delle loro cause e del modo di affrontarli, che varia nelle differenti regioni e culture. La preoccupazione che pastoralmente spicca su tutte è quella che concerne il ***venir meno della fede in Cristo***: ciò apre la strada alla ricerca di altre forme di salvezza intramondana. Non viene di solito trattata né presa in considerazione l'efficacia delle tecniche magiche. La chiesa mantiene oggi la persuasione più antica: se non c'è un intervento del demonio, sempre possibile, ***la magia è solo autosuggestione o fantasia, spiegabile attraverso le scienze naturali o al limite con la parapsicologia***.

I cristiani, dunque, non credono a nessun potere che provenga dalla volontà umana e possa ottenere degli effetti positivi o negativi sulla realtà per il solo fatto di aver rispettato dei rituali o delle particolari formule efficaci di per se stesse. Gli interventi del magistero sono quindi indirizzati a mettere in guardia dall'idolatria, il rivolgersi a falsi déi o creature divinizzate, di cui la magia, la stregoneria e la superstizione sono una chiara manifestazione -

---

<sup>161</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 48

<sup>162</sup> CONFERENZA EPISCOPALE Emilia Romagna, *La Chiesa e l'aldilà*. Nota pastorale, EDB, Bologna 2000

<sup>163</sup> CONFERENZA EPISCOPALE TOSCANA, *A proposito di Magia e demonologia*, *Nota pastorale* pubblicata nel 1994, nel 1997 e nel 2014 in una nuova edizione

<sup>164</sup> CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA, *Io sono il Signore vostro Dio. Nota pastorale a proposito di superstizione, magia e satanismo* (1995) in *Regno-Documenti* 11 (1995) 356-362.

<sup>165</sup> CONFERENZA EPISCOPALE MARCHIGIANA, *Disposizioni pastorali circa i fenomeni della superstizione, della magia e dei nuovi movimenti religiosi* (2001).

<sup>166</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO CULTURA - PONTIFICIO CONSIGLIO DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul «New Age»*, LEV, Città del Vaticano 2003.

ben poco razionale per la verità - anche se spesso si ammantano di credibilità attinta da religioni orientali o da movimenti esoterici.

Vale ricordare il monito, valido anche per altre situazioni dell'esperienza religiosa e spirituale, che già Dante Alighieri aveva espresso in alcune delle sue più celebri terzine nella *Divina Commedia*<sup>167</sup>:

«Siate, cristiani, a muovervi più gravi:  
non siate come penna ad ogni vento,  
e non crediate c'ogni acqua vi lavi.

Avete il novo e 'l vecchio Testamento,  
e 'l pastor de la Chiesa che vi guida;  
questo vi basti a vostro salvamento.

Se mala cupidigia altro vi grida,  
uomini siate, e non pecore matte,  
sì che 'l Giudeo di voi tra voi non rida!

Non fate com'agnel che lascia il latte  
de la sua madre, e semplice e lascivo  
seco medesimo a suo piacer combatte!».

### *L'inferno e la sua possibilità reale*

Nel complesso delle verità cristiane, quelle che riguardano il fine ultimo dell'uomo si scontrano con un muro di oscurità, che la conoscenza razionale dimostra impenetrabile. Misteriosa, nello stesso mistero escatologico, è la **realtà dell'inferno**, ossia della retribuzione dell'empio. Uno dei più antichi *Simboli della fede*, quello detto *Quicumque* così si esprime: «Quanti operarono il bene andranno nella vita eterna, quanti fecero il male andranno nel fuoco eterno. Questa è la fede cattolica, e non può salvarsi chi non la crede fedelmente e fermamente<sup>168</sup>».

Nella luce della vittoria pasquale del Risorto sul peccato e sulla morte, che rivela il fine ultimo dell'azione di Dio, occorre sottolineare innanzitutto **l'assoluta supremazia della destinazione alla vita e alla gioia eterna nel disegno divino**. Il destino finale dell'uomo e della storia coincide con la carità infinita che ne è l'origine: Dio «*vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità*» (1Tm 2,4); «*io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né altezza né profondità, né alcuna altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù, nostro Signore*» (Rom 8,38s). Ne consegue che **l'inferno non è creazione di Dio**. La volontà divina rispetto ad esso è identica alla volontà divina rispetto al peccato. Ci sarà inferno solo per colui che avrà voluto, in modo lucido e riflesso, edificare la sua vita lontano da Dio.

La realtà dell'inferno è dunque la conseguenza di una **libera scelta** della creatura, che si chiude al dono dell'amore creatore e redentore. L'inferno non è opera di Dio, ma opera dell'uomo, non una realtà, ma una reale possibilità: **l'inferno come autodannazione**. E' questo il punto più avanzato della teologia contemporanea sull'inferno. La figura da tenere a

<sup>167</sup> ALIGHIERI D., *La Divina Commedia, Paradiso, Canto V, 76-84.*

<sup>168</sup> DS 76

mente non è quella di Dio che castiga gettando nell'inferno, ma quella di Dio che assiste *impotente*, nonostante tutti i suoi sforzi, al naufragio dell'uomo. L'unica sua colpa è quella di aver creato l'uomo libero, ma l'uomo non poteva che essere così. L'inferno non è una condanna, ma un'autocondanna; non è un'esclusione, ma un'autoesclusione. L'inferno è il risultato della non-corrispondenza dell'uomo alla proposta di salvezza che viene da Dio; è l'esito limite di una **libertà individuale** che rifiuta **consapevolmente** tutto ciò che Cristo rappresenta per l'uomo: la capacità di rifiutare Dio è il punto più avanzato della libertà umana; ed è voluta da Dio, quindi senza limiti. L'inferno è, dunque, generato dalla libertà dell'uomo.

Il destino ultimo di chi si è radicato nel rifiuto è descritto nel Nuovo Testamento con le immagini proprie del giudaismo: *fuoco* (Mt 5,22; 13,42); *tenebra* (Mt 8,12; 22,13; 25,30); *pianto e stridore di denti* (Lc 13,28; Mt 8,12; 24,51); *verme che non muore* (Mc 9,48); abbiamo anche altre immagini meno crude, come *restare fuori dalle nozze*, *l'essere esclusi dalla festa* (Mt 25,1-13; Lc 14,16-24). L'idea è quella di una irrevocabile perdita: l'inferno appare con i tratti definitivi della "*morte seconda*" (Ap 20,6).

Il **magistero della Chiesa**, nonostante gli eccessi delle predicazioni popolari, delle sue rappresentazioni pittoriche o letterarie - come ad esempio la Divina Commedia, specialmente se corredata dalle illustrazioni di G. Dorè - è stato relativamente povero nei suoi pronunciamenti dottrinali (il già citato simbolo *Quicumque* del sec.V, il sinodo di Costantinopoli del 543, il concilio Lateranense IV del 1215, quello di Lione del 1274, la Costituzione *Benedictus Deus*, il concilio di Firenze, il Vaticano II). Possiamo brevemente riassumerli: l'inferno esiste, è eterno, consiste sostanzialmente nella perdita di Dio (*pena del danno*), ha anche una *pena del senso*, espressa normalmente con l'immagine del fuoco, in continuità con l'uso già riscontrato nella Scrittura.

### *Sperare per tutti?*

C'è una domanda che ha destato e desta molta curiosità da parte di tutti: sono molti quelli che si dannano? Si ricorderà che una tale domanda, in forma opposta, fu fatta anche a Gesù; e si ricorderà anche che Gesù si rifiutò di dare una risposta (cfr. Lc 13,23-24). Né nella sacra Scrittura, né nella Tradizione si dice con sicurezza di alcun uomo che egli sia effettivamente nell'inferno. L'inferno è piuttosto sempre prospettato come una **possibilità reale**, assieme all'offerta della conversione e della vita eterna. **Sperare per tutti**: queste parole potrebbero sostituire i versi che Dante trovò scolpiti sulla porta dell'inferno «lasciate ogni speranza, voi ch'entrate<sup>169</sup>». Meno poesia - anche se grande poesia! - ma più teologia. La speranza collocata sul supremo dei fallimenti dell'uomo, piantata come una croce nel cuore stesso dell'inferno. L'ultima parola della teologia è un inno alla grandezza di Dio "*perché eterna è la sua misericordia*" (Sal 136). La dottrina rivelata, che ci obbliga a credere nella possibilità di dannarci, evita di darci qualche indicazione numerica circa i dannati. Allo stesso tempo affermare che l'inferno sia perfettamente vuoto è asserzione infondata, incauta e superficiale.

### *Cieli nuovi e terra nuova: la nuova Gerusalemme*

La meraviglia della creazione nuova non riguarda solamente gli esseri umani, ma in un certo qual modo l'intero creato, che Dio vuole restituire alla sua primigenia integrità. Dopo il giudizio universale, avrà luogo anche la **trasformazione del cosmo**. L'Apostolo Paolo dice

---

<sup>169</sup> ALIGHIERI D., *La Divina Commedia, Inferno*, Canto III, 9

che la creazione sta aspettando con impazienza questo momento, perché desidera “*essere liberata dalla schiavitù della corruzione*” (Rm 8,21). Anche Pietro accenna alla nuova creazione che Dio prepara per i risorti: “*Secondo la sua promessa noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia*” (2Pt 3,13). Possiamo ricordare per questo tema le parole di Agostino mese a conclusione di uno dei suoi capolavori: «una volta compiuto l'ultimo giudizio, allora questo cielo e questa terra cesseranno d'esistere e cominceranno ad esistere un cielo nuovo e una terra nuova: infatti questo mondo passerà per una trasformazione delle cose, non per un totale annientamento (*mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus*). Perciò l'apostolo afferma: “*Passa la scena di questo mondo!*” [...] Passa dunque la scena e non la natura (*Figura ergo praeterit, non natura*)<sup>170</sup>».

Dio non annienta nulla, non condanna al nulla niente di ciò che ha creato. Dio, che ama tutto, fino al più piccolo insignificante particolare della realtà - è uno che conta perfino i capelli in testa a ogni uomo (Cfr. Lc 12,1-7). La *fine del mondo*, ci dice Agostino, sarà una trasformazione non un annientamento. Passerà la scena, questo sì; passerà l'inganno della rappresentazione, la *fictio*, la faticosa recita che ci coinvolge un po' tutti, l'*interpolatio*, cioè l'adulterazione, la falsificazione *diabolica* che si insinua in tutte le cose ... passerà tutto questo, non la realtà creata.

In questo nuovo universo, la dimora dei risorti è rappresentata dalla *città di Dio*, la Gerusalemme che scende dal cielo, bella come una sposa adorna per il suo sposo: “*Non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate; e Dio tergerà ogni lacrima dai loro occhi*” (Ap 21,4). La Gerusalemme celeste è la città del nostro fine: il nostro ultimo appuntamento, l'appuntamento escatologico, è sulla piazza di quella città (cfr. Ap 22,2), ora siamo in cammino dalla città terrena alla città celeste, pellegrini della terra e della storia<sup>171</sup>.

Un canto liturgico, quasi intraducibile, l'*Adoro te devote*, ha trasmesso a intere generazioni di credenti questa struggente e insopprimibile voglia d'infinito:

O Gesù, che velato ora io contemplo,  
fa che si compia ciò che tanto ardentemente bramo:  
che guardando il tuo volto ormai senza veli,  
sia per sempre felice della tua gloria.

L'ultimo approdo della storia umana, il giorno senza tramonto, sarà quando l'umanità riposerà nel seno di Dio. E Dio “*sarà tutto in tutti*” (1Cor 15,28), tutto in tutte le cose. Un grande teologo, **K. Rahner**, ha così sapientemente anticipato il momento dell'incontro definitivo con Dio: «Allora tu sarai l'ultima parola, l'unica che rimane e non si dimenticherà mai. Allora, quando nella morte tutto tacerà e io avrò finito d'imparare e di soffrire, comincerà il grande silenzio, entro il quale risuonerai tu solo, Verbo di eternità in eternità. Allora saranno ammutolite tutte le parole umane; essere e sapere, conoscere e sperimentare saranno divenuti la stessa cosa. Conoscerò come sono conosciuto, intuirò quanto tu mi avrai già detto da sempre: te stesso. Nessuna parola umana e nessun concetto starà tra me e te; tu stesso sarai l'unica parola di giubilo dell'amore e della vita, che ricolma tutti gli spazi dell'anima<sup>172</sup>».

---

<sup>170</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei* XX, 14

<sup>171</sup> Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 246, 1.2.3. il già citato *Canta e cammina* di pag. 62 di questa dispensa.

<sup>172</sup> RAHNER K., *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1992, pag. 21.

## 5. L'escatologia cristiana oggi: alcune tematiche

Raccogliamo sinteticamente gli orientamenti teologici comuni circa alcuni dei principali temi dell'escatologia nell'attuale contesto<sup>173</sup>, soprattutto in riferimento al dialogo ecumenico e alcune questioni sul dibattito circa la concezione della morte, la morte cerebrale e l'eutanasia.

### Escatologia finale ed escatologia intermedia

Non bisogna confondere, nello studio dell'escatologia cristiana, i due termini: il *tempo intermedio* e lo *stato intermedio*. Tempo intermedio è il tempo della Chiesa che trascorre nello Spirito fino alla fine dei tempi. Stato intermedio è la situazione del singolo che muore in rapporto alla parusia finale. C'è fra i due un collegamento, nel senso che ci troviamo nella situazione tra Cristo e la fine dei tempi. Quasi tutta l'escatologia del Nuovo Testamento è un'*escatologia finale*. (1Cor 15: grande sviluppo della risurrezione, consegna al Padre, piena somiglianza con Cristo; Mt 25: giudizio finale). Troviamo pochi riferimenti allo *stato intermedio* (escatologia intermedia); il peso ricade tutto sull'escatologia finale. Tutto ciò portò, nei primi tempi della Chiesa a una forte accentuazione dell'escatologia finale; e ciò fino all'inizio del III sec. Per Giustino, Ireneo, Tertulliano c'è un tempo di attesa anche per i giusti. Da Cipriano in poi si ha la concezione di una visione di Dio che inizia già nel momento della morte.

Nel medioevo, riguardo a questo punto, si è vacillanti; e ciò fino a **Giovanni XXII**. Egli fece una serie di omelie dove affermava che le anime devono aspettare ancora Dio; esse possono vedere solo l'umanità di Gesù. Questi sermoni fecero scalpore nel popolo cristiano, tanto che lo **stesso** Giovanni XXII precisò che questa era solo la sua privata concezione e non del papa. Il suo successore **Benedetto XII** nella bolla *Benedictus Deus* afferma che dopo la morte si entra già nella comunione con Dio. L'escatologia intermedia ha avuto, in qualche tempo, la preminenza su quella finale. L'interpretazione della *Benedictus Deus* è giusta, però bisogna considerare anche la risurrezione finale. Sia l'escatologia intermedia che quella finale attuano un rapporto con Cristo che non si interrompe con la morte. Però, appunto perché manca la piena risurrezione, non è ancora una risurrezione pienamente riuscita. Bernardo di Chiaravalle affermava che *quelli che sono nel paradiso già aspettano*. Ciò non vuole dire che non hanno la pienezza in Cristo, ma significa che loro aspettano ancora la pienezza del corpo di Cristo, anche se essa è già compiuta. Una comunione con Dio nell'attesa di una più grande pienezza. C'è un legame tra ciò che capita in questa storia e la pienezza del cielo.

C'è una *tensione tra salvezza presente e futura, che si risolve in Cristo*; c'è la tensione tra le cose ultime che esistono solo in collegamento con lui; c'è la tensione tra escatologia intermedia ed escatologia futura. L'evento Cristo abbraccia il tempo intermedio fino alla parusia. La globalità dell'evento Cristo ci illumina. Si pone sempre il problema delle categorie temporali applicate all'*al di là*. Tale problema non ha soluzione. C'è chi dice: ciò che è temporale è anche simultaneo. Dalle nostre categorie di tempo non possiamo uscire; quando le togliamo stiamo ancora presupponendole. Siamo consapevoli che, pur negando la temporalità, non possiamo uscire dalle categorie temporali. Ogni discorso sull'escatologia cristiana ha questa difficoltà. Bisogna aprirsi al mistero. Negare la successione significa negare, ancora una volta, le categorie temporali.

---

<sup>173</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, 1992

### *Lo stadio intermedio*

La teologia cattolica **ha unanimemente ammesso lo stadio intermedio**, mentre quella protestante ha oscillato: se per Lutero non era un periodo attivo, bensì un sonno profondo dell'anima fino alla risurrezione, momento della retribuzione per Calvino, e poi per tutta l'ortodossia luterana invece, l'uomo riceve la retribuzione subito dopo la morte (accettazione della posizione cattolica, e quindi dell'immortalità dell'anima, separata dal corpo fino alla parusia); la teologia protestante contemporanea invece rifiuta la concezione calvinista in nome di un'antropologia unitaria per cui con la morte muore l'uomo intero, e la risurrezione finale è una nuova creazione totale dell'uomo. In tempi recenti Althaus, seguito poi da molti altri (Karrer / Ruiz de la Pena, ecc...), ha formulato una teoria interessante, sviluppando una intuizione di **Karl Barth**. Egli ritiene che, poiché **la morte mette l'uomo fuori del tempo** (eternità), dopo la morte non si può più parlare di distanza rispetto alla parusia (dove non c'è tempo, non c'è successione o distanza): la morte conduce così immediatamente al termine della storia, alla parusia; **quindi la risurrezione avviene per ciascun uomo subito dopo la morte e avviene simultaneamente per tutti**. Così Althaus risolve la bipolarità tra escatologia individuale e risurrezione universale, facendo coincidere i due poli. La teoria di Althaus è stata fortemente criticata da Schillebeeckx (è una cripto eresia non accettare l'anima separata e lo stato intermedio) e da Rahner (i due poli vanno mantenuti).

**Concludiamo:** sono certamente da escludere, perché contro la fede, tutte le posizioni che interrompono il rapporto con Dio, sia per cessazione dell'esistenza sia anche per totale dormizione, o che viceversa lo riducono definitivamente al solo rapporto spirituale (negazione della risurrezione). Per il resto la risurrezione va intesa in maniera **non fisicistica** e la questione dello stadio intermedio rimane aperta. Il tentativo di soluzione più nuovo e piuttosto attendibile è quello di Althaus, che però non supera il livello dell'ipotesi. In ogni caso la vita al di là della morte è radicalmente misteriosa e a proposito di essa, come di Dio stesso, si impone con particolare forza il carattere prevalentemente negativo della teologia.

### *Fine della storia o finalità della storia*

Dopo una trascuratezza quasi perenne - iniziata già con la progressiva individualizzazione dell'escatologia nel periodo patristico e scolastico - oggi la venuta di Cristo nella gloria alla fine della storia, tema fondamentale del Nuovo Testamento, è di nuovo oggetto di interesse da parte della teologia. Le tre teorie ermeneutiche dell'escatologia conseguente (Schweitzer), realizzata (Dodd) ed esistenziale (Bultmann) in ultima analisi concordavano nel ridurre la parusia da evento reale a semplice espressione simbolica di una qualità dell'esistenza credente, ossia a elemento permanente, strutturale, dell'essere cristiano. Il pericolo era quello di sopprimere la storia e cadere in una forma di gnosi. Molti teologi hanno reagito, facendo notare che negare la realtà della parusia significa ridurre la risurrezione di Cristo a una promessa senza la conferma di compimento. Queste posizioni riduttive - a cui si è recentemente aggiunto il cattolico Greshake - non colgono fino in fondo il senso e l'intuizione profonda dell'apocalittica neotestamentaria, che è l'unificazione dell'umanità e della storia sotto il dominio di Dio e di Cristo, per mezzo della risurrezione di Cristo.

L'umanità e la storia sono state redente da Cristo come totalità: perciò il senso del tempo dell'umanità redenta e della storia redenta è **dinamicamente orientato e finalizzato verso Cristo risorto**, cioè verso la definitiva partecipazione alla sua gloria. Il tempo e la storia sono stati redenti della loro durata puramente creaturale, che sarebbe quella di un processo

indefinito senza la possibilità di una conclusione di pienezza (anche nel caso di una storia puramente creaturale con un termine, sarebbe solo una fine di fatto, non un compimento di valore): la presenza già ora nella storia di Cristo attraverso lo Spirito le dà l'orientamento dinamico alla pienezza escatologica di Cristo. La fine reale della storia è richiesta dal dogma cristologico (Alfaro).

### *La nuova terra*

Nella teologia classica si fronteggiano **due tesi**: quella della distruzione di questo mondo e della sua sostituzione con il mondo nuovo escatologico, creato dal nulla, e quella della trasformazione del mondo attuale nel nuovo. Oggi la prima tesi è giustamente abbandonata: l'uomo è solidale con questo mondo, non con un altro. Tuttavia occorre, nell'abbracciare la seconda tesi (nella cui linea sono i testi conciliari) evitare ogni fisicismo e ogni pretesa di descrivere in qualche modo il mondo futuro. La valorizzazione giusta dell'impegno umano nel mondo deve far dimenticare che il regno di Dio non viene per opera dell'uomo, ma di Dio solo, che agisce in maniera libera, imprevedibile e sovrana, senza la partecipazione di meriti umani.

### *Il purgatorio*

Sarebbe sbagliato concepire il purgatorio come inferno provvisorio. La liturgia parla di coloro che sono in questa condizione come coloro che *“dormono il sonno della pace”*. I due elementi dell'**espiazione penale** (tradizione latina) del processo di **maturazione-purificazione** (tradizione orientale) non devono essere posti in alternativa, ma equilibrarsi a vicenda; anzi costituiscono due momenti inseparabili di un unico processo che dà all'uomo limitato e imperfetto la sua perfezione compiuta: l'ascesa a Dio implica gli aspetti negativi della liberazione dal peccato. La pena dell'inferno si può intendere come dilazione della piena comunione con Dio che, come ogni processo autentico di purificazione, porta con sé un certo coefficiente di sofferenza (cfr. le esperienze mistiche).

Il **protestantesimo attuale** mantiene l'opposizione al purgatorio che supporrebbe un intento di **autogiustificazione dell'uomo**, e quindi derogherebbe ai meriti di Cristo: ma in realtà non si tratta di prestare delle opere per essere giustificati, bensì di venire purificati per l'incontro con Dio. Non va poi dimenticato che il punto di partenza della dottrina del purgatorio non è una speculazione, bensì il fatto della **preghiera per i defunti**: a partire da essa il pensiero teologico è risalito alla conclusione che la libera decisione dell'uomo fissa sì il suo destino, ma non raggiunge tutte le dimensioni del suo essere: perciò il purgatorio può essere pensato come l'integrazione delle dimensioni dell'uomo nell'unica opzione fondamentale, quando tale integrazione non si è realizzata prima della morte.

Vari teologi oggi pensano che il purgatorio non debba essere inteso né come luogo, né come stato esteso nel tempo, **bensì come l'esperienza radicale dell'incontro con Dio, Signore e Giudice** (cfr. Balthasar /Kasper: Dio come fuoco purificante dell'amore è ciò che noi chiamiamo purgatorio). È una maniera legittima di interpretare il purgatorio - che è verità di fede cattolica - e si accorderebbe anche alla tesi di Althaus. L'obiezione che allora le preghiere sarebbero inutili perché nessuno sarebbe mai in purgatorio suppone un parallelismo infondato tra la durata nostra e quella dell'al di là, e dimentica che l'azione di Dio avviene nel presente dell'eternità (simultanea a ogni istante nel tempo) e collega una realtà creata con un'altra senza dipendere da alcuna di esse<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Su questi argomenti cfr. la già citata Enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI nn.41-48

## Eutanasia e morte umana: antropologie a confronto

L'Italia - ma di fatto anche tutto il mondo occidentale - è travolta dalla campagna a favore dell'eutanasia: non passa giorno senza che i giornali, i notiziari o i talk show riportino qualche caso di cronaca sul tema, o qualche testimonianza, o la dichiarazione di politici, uomini di cultura e finanche di Chiesa concernenti in modo diretto o indiretto l'eutanasia. E naturalmente fioccano i commenti, le risposte, e per fortuna le reazioni. Sullo sfondo, si stagliano i disegni di legge riguardanti i documenti sulle volontà anticipate di trattamento dei pazienti, che pur non trattando ufficialmente di eutanasia hanno il preciso scopo di sollevare il problema e, nella quasi totalità, di offrire una base di partenza all'accettazione sociale e giuridica delle pratiche eutanasiche. Come in altre questioni bioetiche, le discussioni sono viziate in partenza dalle ambiguità terminologiche e dalle scarse conoscenze scientifiche sui problemi in esame. Ma, ancor di più, sono viziate dalla **debolezza morale** dell'uomo moderno, che ha perso, insieme al riconoscimento di valori oggettivi e universali, l'aggancio stesso alla realtà, e crede che per uccidere la verità basti negarne l'evidenza e anche l'esistenza.

Così, viene ridotta al rango di mera *prospettiva* l'antropologia che vede nell'esistenza della vita umana (dato verificabile attraverso l'indagine sperimentale e i dati biologici) contemporaneamente - e indissolubilmente - l'esistenza di una persona, cioè di una vita umana assolutamente degna, difendendo di conseguenza senza eccezioni il precetto morale naturale **non uccidere**. In realtà, noi dichiariamo il valore intrinseco e oggettivo di *ogni* vita umana - anche se debole, malata, disabile, incosciente o morente - ogniquale volta ci battiamo per i diritti umani fondamentali, che al giorno d'oggi vengono largamente confusi e rimaneggiati, ma la cui intoccabile dignità, che tutti percepiscono e riconoscono, deriva dalla dignità stessa dell'uomo, cioè dalla dimensione costitutivamente personale di ogni essere umano in quanto umano.

Vi è al contrario chi afferma che la *dignità della vita*, cioè il fatto che valga la pena di essere vissuta, sia una valutazione soggettiva legata al giudizio di *qualità* sulla vita stessa: un individuo potrebbe dunque ritenere che in condizioni di non-autosufficienza non valga la pena vivere, oppure che un neonato con spina bifida sia troppo compromesso per nascere, o che un essere umano di poche cellule possa essere sacrificato per il bene della scienza, o che un paziente in stato vegetativo non debba essere alimentato e idratato a spese del contribuente. Eppure, a ben vedere, se sottraiamo la dignità umana al principio di intangibilità e ne facciamo un dato soggettivo, ci troviamo *ipso facto* esposti alle peggiori aberrazioni. Infatti, se un giudizio importante come quello del valore di una vita umana può essere deciso da uno, o da molti, o da una categoria, o dalla maggioranza - insomma sempre da un giudizio particolare e mutevole -, non potremo mai essere sicuri di vedere rispettati i nostri diritti fondamentali nel momento in cui non siamo più in grado di difenderli personalmente.

L'unico principio che permette di costruire una civiltà *degn*a di questo nome è quello che, nella persona propria come in quelle altrui, accetta di rispettare **il fondamentale diritto alla vita**, e il fondamentale dovere di tutelare la vita umana, in ogni momento. Il relativismo, in questo senso, non equivale affatto ad uno spirito di libertà e di tolleranza verso le differenze individuali, ma ad un grande calderone che, per non impegnarsi in concetti come la verità, l'oggettività, l'universalità, annega ogni possibile certezza, conoscenza, e naturalmente ogni evidenza. Così facendo, tuttavia, esclude anche ogni base ragionevole per la difesa dei diritti umani fondamentali, che restano irrimediabilmente in balia di volontà particolari e finite. E chi ne paga le conseguenze sono i più deboli, cioè coloro che non possono far sentire la loro voce e che non possono far valere la loro volontà.

Ma è chiaro che un mondo che schiaccia i deboli non è un mondo di libertà, bensì un mondo totalitario. L'approdo ultimo del *relativismo* dunque è una società insospettabilmente violenta, totalitaria ed eugenista, in cui le discriminazioni fra i forti, i sani, i potenti, i grandi, i capaci e i deboli, i malati, i poveri, i piccoli, gli inetti raggiungono punte drammatiche, tanto più feroci in quanto ammantate di un ingannevole spirito di democrazia. Lo si vede molto bene non appena si rifletta sulla fine della vita umana. L'idea di eutanasia che sta passando nelle legislazioni, nazionale e internazionali, è un'idea *opportunamente ristretta*, che, da un lato, serve a rendere culturalmente innocue alcune forme di soppressione dei malati (dal momento che *non sono* eutanasia), dall'altro serve a far passare un significato di eutanasia che possa essere accettabile agli occhi del mondo, in modo da compiere un primo passo verso l'introduzione di ogni forma di morte cosiddetta *pietosa*. È evidente che occorre rendere il trapasso più sereno possibile per i malati, attraverso l'uso corretto delle *cure palliative* e in particolare della *terapia del dolore*, ma ciò che si intende fare davvero con la morte procurata in anticipo non è *sollevare* il paziente dal suo dolore, ma sollevare gli altri, quelli che restano, dalla vista di un morente.

Nello stesso tempo il malato che chiede di morire vuole spesso sollevare chi gli sta attorno dalla pena di assisterlo, dal momento che si sente un peso, un inutile gravoso fardello che nessuno oramai vuole più. Lo dimostra il fatto che dove le cure palliative sono ben praticate, tali richieste vanno praticamente a zero, mentre dove impera l'eutanasia, le cure palliative sono trascurate. L'Italia dovrebbe diventare il primo paese al mondo nelle cure palliative, per l'antica consuetudine che ha con la cura e l'assistenza dei malati, e per la sensibilità umana che, suo malgrado, ancora resiste rispetto ad altri paesi occidentali. Dunque, dietro il sostegno all'eutanasia si cela l'idea che la *morte biologica* sia la conseguenza inevitabile e auspicabile di una vita ritenuta inutile o addirittura dannosa, un male da estirpare.

Casi particolari di questa mentalità si hanno ad esempio nella concezione per cui la *morte cerebrale* equivalga alla perdita delle funzioni *corticali*, ovvero alla compromissione delle facoltà intellettive superiori. Senza funzioni superiori, si dice, l'essere umano non sarebbe più una persona, ma una specie di *vegetale*. I fautori di questa teoria vorrebbero infatti negare ai malati in tali condizioni cure di base come l'alimentazione e l'idratazione artificiali, e auspicherebbero la *nascita di testamenti di vita* legalmente riconosciuti in cui venga chiesta la sospensione di ogni terapia di sostegno vitale in caso di *stato vegetativo* o di *morte della corteccia cerebrale*. Eppure è innegabile che in tali condizioni la vita umana è ancora presente, e secondo quanto detto prima se c'è vita umana, c'è dignità umana, ovvero dimensione personale. Peraltro, anche chi non condividesse *in toto* tale prospettiva non potrà comunque escluderla come impossibile, vincolandosi quindi in ogni caso a sostenerla per il principio di precauzione.

Diverso è il caso di diagnosi di morte cerebrale totale. Il criterio della morte cerebrale totale è un criterio clinico, basato su osservazioni empiriche e su conoscenze biologiche, secondo cui, a fronte di una perdita definitiva e irreversibile di *tutte* le funzioni dell'encefalo (corteccia cerebrale, tronco encefalico e cervelletto) scompare l'unitarietà funzionale che caratterizza l'organismo vivente. Il sistema cessa cioè di essere un *tutto*, anche se alcune parti sono ancora vitali (ad esempio crescono unghie e capelli) e anche se, con un *supporto rianimatorio*, è possibile indurre artificialmente un circolo cardiocircolatorio. In questo senso, la *morte cerebrale* non è un tipo di morte, ma l'*unica morte umana stabilita attraverso i criteri neurologici*, che sono stati recepiti nella legislazione italiana come modalità affidabile di accertamento della morte.

Di conseguenza, è legittimo in caso di *morte cerebrale totale*, e dopo i dovuti controlli, sospendere ogni *forma rianimatoria e decretare la morte avvenuta*. Vi è invero una posizione critica secondo cui sarebbe più corretto affermare che la rianimazione, nei soggetti in morte cerebrale, sia un caso estremo di accanimento terapeutico, cioè di trattamento inefficace, gravoso e oneroso che non migliora né la durata né la qualità di vita dei pazienti. Secondo questi autori, non c'è totale certezza che la morte cerebrale segni la scomparsa dell'organismo come un tutto, ma occorrerebbe l'arresto di tutte le funzioni vitali, indicate dalla **triade cuore-cervello-polmoni**. In base ai dati offerti attualmente dalla scienza e all'indagine filosofica, il criterio della morte cerebrale appare un **segno sufficientemente affidabile** di accertamento della morte, anche se è bene continuare le ricerche sul piano scientifico fino a che non sia dissipato ogni possibile dubbio. C'è però comunque di vero nelle obiezioni all'identificazione della morte con la *morte del cervello*.

Certamente la morte umana non è la morte di un organo, o di più organi. In realtà l'evento morte resta qualcosa di ultimamente inafferrabile all'osservazione empirica, così come inafferrabile è l'inizio della vita. Si parla di *onda calcio* come primo evento scientificamente individuabile che dimostra l'esistenza di un nuovo organismo; si parla di *arresto della funzione encefalica* per sei ore (per un adulto) o di *arresto cardiaco* di venti minuti per accertare la morte avvenuta di una persona. Ma, in ognuno di questi casi, l'evento morte o l'evento vita sono avvenuti *prima* della loro individuazione con l'osservazione. Lo scienziato, il medico, il biologo cercano di avvicinarsi sempre di più al momento magico e cruciale che *cambia tutto*: un soggetto che non esisteva inizia ad esistere, una persona che fino ad un attimo fa c'era non c'è più, e lascia un cadavere che assomiglia soltanto alla persona che è stata. Il **momento esatto dell'inizio e della fine** sono davvero inafferrabili, indeterminabili e sfuggono certamente dai confini del metodo sperimentale. Ciò che accade è qualcosa di profondo e di interiore che *si vede* quando è già accaduto, ad un livello non fisico che solo l'occhio dell'intelletto può comprendere, pur senza vedere.

In questo senso, è corretto affermare che l'inizio e la fine della vita umana sono **eventi metafisici**, legati a quel misterioso connubio di anima e di corpo, o se preferisce di materia e di spirito, che caratterizza l'intera nostra esistenza terrena. Questo inevitabile appello al mistero costituisce uno scacco per il pensiero scienziato che tende a negare qualunque istanza metafisica e morale per il solo fatto che non sono osservabili, e rappresenta per converso una prepotente irruzione dell'eternità nel tempo.

#### *Brevi accenni sulla nozione di morte cerebrale*

La nozione di **morte cerebrale** è stata introdotta in riferimento ad un nuovo criterio di l'accertamento della morte (capace di andare oltre i criteri relativi al cuore, alla respirazione e alla distruzione del *soma*) che si è evidenziato con le nuove scoperte sul funzionamento del cervello e il suo ruolo all'interno del corpo, e che si è reso necessario a causa delle modificate situazioni cliniche che si sono venute a creare con l'impiego del respiratore e con la possibilità di sostenere gli organi umani nonostante la perdita dell'unità dell'organismo come insieme. Quello di morte cerebrale è stato un concetto molto importante ed utile per la medicina clinica, ma continua ad incontrare resistenza in certi ambienti. Le ragioni di questa resistenza fanno sorgere delle domande da rivolgere ai neurologi, che sono forse nella posizione migliore per identificare i rischi nascosti di tale controversa questione. Per coerenza, è importante chiarire da subito che la **morte cerebrale non è sinonimo di morte**, non implica la morte né è pari alla morte, ma **è morte**.

L'inclusione del termine morte nella morte cerebrale potrebbe costituire un problema centrale, ma la comunità dei neurologi (con poche eccezioni) riconosce che qualcosa di essenziale distingue la *morte cerebrale* da tutti gli altri tipi di *disfunzione cerebrale grave*, tra i quali le alterazioni della coscienza (ad esempio il coma, lo stato vegetativo e lo stato minimamente cosciente). Se i criteri per la morte cerebrale non vengono soddisfatti, significa che la barriera tra la vita e la morte non è stata oltrepassata, a prescindere da quanto sia grave e irreversibile il danno cerebrale. Il concetto di morte cerebrale non cerca di promuovere la nozione che vi è più di una forma di morte. Piuttosto, questa terminologia specifica si riferisce ad uno stato particolare, all'interno di una sequenza di eventi, che *costituisce la morte* di un individuo. Perciò, ***morte cerebrale significa la cessazione irreversibile di tutte le attività vitali del cervello*** (degli emisferi cerebrali e del tronco encefalico). Ciò implica una perdita irreversibile della funzione delle cellule cerebrali e la loro totale o quasi totale distruzione. Il cervello è morto e il funzionamento degli altri organi viene mantenuto direttamente e indirettamente da mezzi artificiali. Questo stato risulta solamente e in maniera specifica dall'utilizzo di moderne tecniche mediche e, a parte rare eccezioni, può essere mantenuto solo per un periodo di tempo limitato.

La tecnologia può preservare gli organi di una persona morta (che sia stata adeguatamente dichiarata morta secondo i criteri neurologici) per un certo lasso di tempo, che di solito va da qualche ora a qualche giorno, raramente oltre. Ciononostante, quell'individuo è morto. Questo processo inizia con un fatto irreversibile per la salute, ovvero l'inizio della cessazione delle funzioni integrative esercitate dal cervello e dal tronco encefalico sul corpo. Esso termina con la morte cerebrale, ovvero con la morte dell'individuo. Generalmente questo processo implica un edema cerebrale incontrollabile e progressivo, che causa l'aumento della pressione interna al cranio. Quando la pressione intercraniale supera la pressione sanguigna sistolica, il cuore non è più in grado di pompare il sangue al cervello. Il cervello si gonfia, viene compresso all'interno del suo *guscio* rigido, il cranio, e fuoriesce dal tentorio e dal foro occipitale, creando un'ernia che finisce per bloccare totalmente l'afflusso di sangue. *La morte cerebrale e la morte dell'individuo avvengono alla fine di questo processo.*

Vi è un secondo processo che inizia con la morte dell'individuo e implica la decomposizione del cadavere e la morte di tutte le cellule. Gli antichi erano coscienti di questi due processi e sapevano, per esempio, che capelli ed unghie continuano a crescere per giorni dopo la morte. Oggi, pensare che sia necessario mantenere i sottosistemi di un cadavere sostenuto artificialmente, e attendere la morte di tutte le cellule del corpo prima di dichiarare la morte di un individuo, significherebbe confondere questi due processi. Quest'ultimo approccio è stato definito ***accanimento terapeutico*** o, in modo più specifico, il rallentamento dell'inesorabile decomposizione di un cadavere attraverso l'impiego di strumenti artificiali.

Il criterio di morte cerebrale come morte dell'individuo è stato stabilito circa quarant'anni fa e, da quel momento in poi, il ***consenso*** a riguardo è andato aumentando. Questo criterio è stato adottato dalle più importanti accademie di neurologia del mondo, così come dalla maggior parte delle nazioni sviluppate (USA, Francia, Germania, Italia, Regno Unito, Spagna, Paesi Bassi, Belgio, Svizzera, Austria, India, Giappone, Argentina, tra le altre) che hanno affrontato la questione. Purtroppo le spiegazioni di questo concetto che gli scienziati hanno rivolto all'opinione pubblica sono insufficienti e andrebbero rivedute e corrette. Occorre raggiungere una convergenza di vedute e stabilire insieme una terminologia comune. Inoltre, le organizzazioni internazionali dovrebbero cercare di impiegare gli stessi termini e definizioni, che sarebbero d'aiuto nel formulare la legislazione.

Naturalmente, l'opinione pubblica deve convincersi che il *criterio della morte cerebrale viene applicato col massimo rigore e con la massima efficacia*. I governi dovrebbero fare in modo che vengano fornite risorse adeguate, esperienza professionale e quadri normativi per raggiungere questo obiettivo.

La storia della scienza e della medicina sono costellate di scoperte così contrarie alle nostre percezioni da sembrare dei controsensi. Così come è stato difficile per il senso comune accettare, ai tempi di Copernico e Galileo, che la terra non fosse immobile, allo stesso modo è a volte difficile oggi accettare che un corpo con un cuore che batte ed una pulsazione sia *morto* e quindi un cadavere; *la morte col battito cardiaco* sembra sfidare le nostre percezioni comuni. Questo è dovuto in parte al fatto che il cervello morto, come la terra che si muove, non possono essere visti, concettualizzati o sperimentati dall'osservatore. Anzi, l'uomo comune non accetta facilmente che uno stato simile ad un sonno profondo, in presenza di battito cardiaco, monitorato tramite elettrocardiogramma, sia la morte. Dal momento che è ormai molto diffuso l'impiego delle tecnologie mediche, è facile non riuscire a comprendere che l'intermediario necessario a mantenere questo stato è il respiratore. Ciò potrebbe dar adito ad una riluttanza, profondamente radicata, sia di abbandonare gli individui in stato di morte cerebrale che di accettare che ne vengano rimossi gli organi ai fini del trapianto.

Il criterio di morte cerebrale è *compatibile* con quello dell'antropologia di Giovanni Paolo II, che vede la morte come separazione dell'anima dal corpo, «consistente nella totale dis-integrazione di quel complesso unitario ed integrato che la persona in se stessa è». Perciò, in relazione al criterio di morte cerebrale, il Papa arrivò a dichiarare «il recente criterio di accertamento della morte, cioè la cessazione *totale ed irreversibile* di ogni attività encefalica (nel cervello, cervelletto e tronco encefalico), se applicato scrupolosamente, non appare in contrasto con gli elementi essenziali di una corretta concezione antropologica<sup>175</sup>».

---

<sup>175</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al 18° Congresso Internazionale della Società dei Trapianti*, 20 agosto 2000

# L'escatologia nel Catechismo della Chiesa Cattolica

## Articolo 12 «CREDO LA VITA ETERNA»

1020 Per il cristiano, che unisce la propria morte a quella di Gesù, la morte è come un andare verso di lui ed entrare nella vita eterna. Quando la Chiesa ha pronunciato, per l'ultima volta, le parole di perdono dell'assoluzione di Cristo sul cristiano morente, l'ha segnato, per l'ultima volta, con una unzione fortificante e gli ha dato Cristo nel viatico come nutrimento per il viaggio, a lui si rivolge con queste dolci e rassicuranti parole:

« Parti, anima cristiana, da questo mondo, nel nome di Dio Padre onnipotente che ti ha creato, nel nome di Gesù Cristo, Figlio del Dio vivo, che è morto per te sulla croce, nel nome dello Spirito Santo, che ti è stato dato in dono; la tua dimora sia oggi nella pace della santa Gerusalemme, con la Vergine Maria, Madre di Dio, con san Giuseppe, con tutti gli angeli e i santi. [...] Tu possa tornare al tuo Creatore, che ti ha formato dalla polvere della terra. Quando lascerai questa vita, ti venga incontro la Vergine Maria con gli angeli e i santi. [...] Mite e festoso ti appaia il volto di Cristo e possa tu contemplarlo per tutti i secoli in eterno ». <sup>604</sup>

### I. Il giudizio particolare

1021 La morte pone fine alla vita dell'uomo come tempo aperto all'accoglienza o al rifiuto della grazia divina apparsa in Cristo. <sup>605</sup> Il Nuovo Testamento parla del giudizio principalmente nella prospettiva dell'incontro finale con Cristo alla sua seconda venuta, ma afferma anche, a più riprese, l'immediata retribuzione che, dopo la morte, sarà data a ciascuno in rapporto alle sue opere e alla sua fede. La parabola del povero Lazzaro <sup>606</sup> e la parola detta da Cristo in croce al buon ladrone <sup>607</sup> così come altri testi del Nuovo Testamento <sup>608</sup> parlano di una sorte ultima dell'anima <sup>609</sup> che può essere diversa per le une e per le altre.

1022 Ogni uomo fin dal momento della sua morte riceve nella sua anima immortale la retribuzione eterna, in un giudizio particolare che mette la sua vita in rapporto a Cristo, per cui o passerà attraverso una purificazione, <sup>610</sup> o entrerà immediatamente nella beatitudine del cielo, <sup>611</sup> oppure si dannerà immediatamente per sempre. <sup>612</sup>  
« Alla sera della vita, saremo giudicati sull'amore ». <sup>613</sup>

### II. Il cielo

1023 Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio e che sono perfettamente purificati, vivono per sempre con Cristo. Sono per sempre simili a Dio, perché lo vedono « così come egli è » (*I Gv* 3,2), « a faccia a faccia » (*I Cor* 13,12): <sup>614</sup>

« Con la nostra apostolica autorità definiamo che, per disposizione generale di Dio, le anime di tutti i santi morti prima della passione di Cristo [...] e quelle di tutti i fedeli morti dopo aver ricevuto il santo Battesimo di Cristo, nelle quali al momento della morte non c'era o non ci sarà nulla da purificare, oppure, se in esse ci sarà stato o ci sarà qualcosa da purificare, quando, dopo la morte, si saranno purificate, [...] anche prima della risurrezione dei loro corpi e del giudizio universale — e questo dopo l'ascensione del Signore e Salvatore Gesù Cristo al cielo — sono state, sono e saranno in cielo, associate al regno dei cieli e al paradiso celeste con Cristo, insieme con i santi angeli. E dopo la passione e la morte del nostro Signore Gesù

Cristo, esse hanno visto e vedono l'essenza divina in una visione intuitiva e anche a faccia a faccia, senza la mediazione di alcuna creatura ». <sup>615</sup>

1024 Questa vita perfetta, questa comunione di vita e di amore con la Santissima Trinità, con la Vergine Maria, gli angeli e tutti i beati è chiamata « il cielo ». Il cielo è il fine ultimo dell'uomo e la realizzazione delle sue aspirazioni più profonde, lo stato di felicità suprema e definitiva.

1025 Vivere in cielo è « essere con Cristo ». <sup>616</sup> Gli eletti vivono « in lui », ma conservando, anzi, trovando la loro vera identità, il loro proprio nome: <sup>617</sup>

« Vita est enim esse cum Christo; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi Regnum – La vita, infatti, è stare con Cristo, perché dove c'è Cristo, là c'è la vita, là c'è il Regno ». <sup>618</sup>

1026 Con la sua morte e la sua risurrezione Gesù Cristo ci ha « aperto » il cielo. La vita dei beati consiste nel pieno possesso dei frutti della redenzione compiuta da Cristo, il quale associa alla sua glorificazione celeste coloro che hanno creduto in lui e che sono rimasti fedeli alla sua volontà. Il cielo è la beata comunità di tutti coloro che sono perfettamente incorporati in lui.

1027 Questo mistero di comunione beata con Dio e con tutti coloro che sono in Cristo supera ogni possibilità di comprensione e di descrizione. La Scrittura ce ne parla con immagini: vita, luce, pace, banchetto di nozze, vino del Regno, casa del Padre, Gerusalemme celeste, paradiso: « Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano » (*I Cor 2,9*).

1028 A motivo della sua trascendenza, Dio non può essere visto quale è se non quando egli stesso apre il suo mistero alla contemplazione immediata dell'uomo e gliene dona la capacità. Questa contemplazione di Dio nella sua gloria celeste è chiamata dalla Chiesa « la visione beatifica »: « Questa sarà la tua gloria e la tua felicità: essere ammesso a vedere Dio, avere l'onore di partecipare alle gioie della salvezza e della luce eterna insieme con Cristo, il Signore tuo Dio, [...] godere nel regno dei cieli, insieme con i giusti e gli amici di Dio, le gioie dell'immortalità raggiunta ». <sup>619</sup>

1029 Nella gloria del cielo i beati continuano a compiere con gioia la volontà di Dio in rapporto agli altri uomini e all'intera creazione. Regnano già con Cristo; con lui « regneranno nei secoli dei secoli » (*Ap 22,5*). <sup>620</sup>

### III. La purificazione finale o purgatorio

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, 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 <sup>621</sup> e di Trento. <sup>622</sup> La Tradizione della Chiesa, rifacendosi a certi passi della Scrittura, <sup>623</sup> 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 ». <sup>624</sup>

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,<sup>625</sup> affinché, purificati, possano giungere alla visione beatifica di Dio. La Chiesa raccomanda anche le elemosine, le indulgenze e le opere di penitenza a favore dei defunti: «Rechiamo loro soccorso e commemoriamoli. Se i figli di Giobbe sono stati purificati dal sacrificio del loro padre,<sup>626</sup> perché dovremmo dubitare che le nostre offerte per i morti portino loro qualche consolazione? [...] Non esitiamo a soccorrere coloro che sono morti e ad offrire per loro le nostre preghiere ».<sup>627</sup>

#### IV. L'inferno

1033 Non possiamo essere uniti a Dio se non scegliamo liberamente di amarlo. Ma non possiamo amare Dio se pecciamo gravemente contro di lui, contro il nostro prossimo o contro noi stessi: « Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida possiede in se stesso la vita eterna » (1 Gv 3,14-15). Nostro Signore ci avverte che saremo separati da lui se non soccorriamo nei loro gravi bisogni i poveri e i piccoli che sono suoi fratelli.<sup>628</sup> Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio, significa rimanere separati per sempre da lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la parola « inferno ».

1034 Gesù parla ripetutamente della « geenna », del « fuoco inestinguibile », <sup>629</sup> che è riservato a chi sino alla fine della vita rifiuta di credere e di convertirsi, e dove possono perire sia l'anima che il corpo. <sup>630</sup> Gesù annuncia con parole severe: « Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno [...] tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella fornace ardente » (Mt 13,41-42), ed egli pronunzierà la condanna: « Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno! » (Mt 25,41).

1035 La Chiesa nel suo insegnamento afferma l'esistenza dell'inferno e la sua eternità. Le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale, dopo la morte discendono immediatamente negli inferi, dove subiscono le pene dell'inferno, « il fuoco eterno ». <sup>631</sup> La pena principale dell'inferno consiste nella separazione eterna da Dio, nel quale soltanto l'uomo può avere la vita e la felicità per le quali è stato creato e alle quali aspira.

1036 Le affermazioni della Sacra Scrittura e gli insegnamenti della Chiesa riguardanti l'inferno sono un *appello alla responsabilità* con la quale l'uomo deve usare la propria libertà in vista del proprio destino eterno. Costituiscono nello stesso tempo un *pressante appello alla conversione*: « Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano! » (Mt 7,13-14). « Siccome non conosciamo né il giorno né l'ora, bisogna, come ci avvisa il Signore, che vegliamo assiduamente, affinché, finito l'unico corso della nostra vita terrena, meritiamo con lui di entrare al banchetto nuziale ed essere annoverati tra i beati, né ci si comandi, come a servi cattivi e pigri, di andare al fuoco eterno, nelle tenebre esteriori dove ci sarà pianto e stridore di denti ».<sup>632</sup>

1037 Dio non predestina nessuno ad andare all'inferno; <sup>633</sup> questo è la conseguenza di una avversione volontaria a Dio (un peccato mortale), in cui si persiste sino alla fine. Nella liturgia eucaristica e nelle preghiere quotidiane dei fedeli, la Chiesa implora la misericordia di Dio, il

quale non vuole « che alcuno perisca, ma che tutti abbiano modo di pentirsi » (2 Pt 3,9): «Accetta con benevolenza, o Signore, l'offerta che ti presentiamo noi tuoi ministri e tutta la tua famiglia: disponi nella tua pace i nostri giorni, salvaci dalla dannazione eterna, e accogliaci nel gregge degli eletti ». <sup>634</sup>

## V. Il giudizio finale

1038 La risurrezione di tutti i morti, « dei giusti e degli ingiusti » (At 24,15), precederà il giudizio finale. Sarà « l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce [del Figlio dell'uomo] e ne usciranno: quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna » (Gv 5,28-29). Allora Cristo « verrà nella sua gloria, con tutti i suoi angeli [...]. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. [...] E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna » (Mt 25,31-33.46).

1039 Davanti a Cristo che è la verità sarà definitivamente messa a nudo la verità sul rapporto di ogni uomo con Dio. <sup>635</sup> Il giudizio finale manifesterà, fino alle sue ultime conseguenze, il bene che ognuno avrà compiuto o avrà ommesso di compiere durante la sua vita terrena: « Tutto il male che fanno i cattivi viene registrato a loro insaputa. Il giorno in cui Dio non tacerà (Sal 50,3) [...] egli si volgerà verso i malvagi e dirà loro: Io avevo posto sulla terra i miei poverelli, per voi. Io, loro capo, sedevo nel cielo alla destra di mio Padre, ma sulla terra le mie membra avevano fame. Se voi aveste donato alle mie membra, il vostro dono sarebbe giunto fino al capo. Quando ho posto i miei poverelli sulla terra, li ho costituiti come vostri fattorini perché portassero le vostre buone opere nel mio tesoro: voi non avete posto nulla nelle loro mani, per questo non possedete nulla presso di me ». <sup>636</sup>

1040 Il giudizio finale avverrà al momento del ritorno glorioso di Cristo. Soltanto il Padre ne conosce l'ora e il giorno, egli solo decide circa la sua venuta. Per mezzo del suo Figlio Gesù pronunzierà allora la sua parola definitiva su tutta la storia. Conosceremo il senso ultimo di tutta l'opera della creazione e di tutta l'Economia della salvezza, e comprenderemo le mirabili vie attraverso le quali la provvidenza divina avrà condotto ogni cosa verso il suo fine ultimo. Il giudizio finale manifesterà che la giustizia di Dio trionfa su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature e che il suo amore è più forte della morte. <sup>637</sup>

1041 Il messaggio del giudizio finale chiama alla conversione fin tanto che Dio dona agli uomini « il momento favorevole, il giorno della salvezza » (2 Cor 6,2). Ispira il santo timor di Dio. Impegna per la giustizia del regno di Dio. Annunzia la « beata speranza » (Tt 2,13) del ritorno del Signore il quale « verrà per essere glorificato nei suoi santi ed essere riconosciuto mirabile in tutti quelli che avranno creduto » (2 Ts 1,10).

## VI. La speranza dei cieli nuovi e della terra nuova

1042 Alla fine dei tempi, il regno di Dio giungerà alla sua pienezza. Dopo il giudizio universale i giusti regneranno per sempre con Cristo, glorificati in corpo e anima, e lo stesso universo sarà rinnovato:

Allora la Chiesa « avrà il suo compimento [...] nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo ». <sup>638</sup>

1043 Questo misterioso rinnovamento, che trasformerà l'umanità e il mondo, dalla Sacra Scrittura è definito con l'espressione: « i nuovi cieli e una terra nuova » (2 Pt 3,13).<sup>639</sup> Sarà la realizzazione definitiva del disegno di Dio di « ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra » (Ef 1,10).

1044 In questo nuovo universo,<sup>640</sup> la Gerusalemme celeste, Dio avrà la sua dimora in mezzo agli uomini. Egli « tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno perché le cose di prima sono passate » (Ap 21,4).<sup>641</sup>

1045 *Per l'uomo* questo compimento sarà la realizzazione definitiva dell'unità del genere umano, voluta da Dio fin dalla creazione e di cui la Chiesa nella storia è « come sacramento ». <sup>642</sup> Coloro che saranno uniti a Cristo formeranno la comunità dei redenti, la « Città santa » di Dio (Ap 21,2), « la Sposa dell'Agnello » (Ap 21,9). Essa non sarà più ferita dal peccato, dalle impurità,<sup>643</sup> dall'amor proprio, che distruggono o feriscono la comunità terrena degli uomini. La visione beatifica, nella quale Dio si manifesterà in modo inesauribile agli eletti, sarà sorgente perenne di gaudio, di pace e di reciproca comunione.

1046 *Quanto al cosmo*, la Rivelazione afferma la profonda comunione di destino fra il mondo materiale e l'uomo: « La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione [...]. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, 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).

1047 Anche l'universo visibile, dunque, è destinato ad essere trasformato, « affinché il mondo stesso, restaurato nel suo stato primitivo, sia, senza più alcun ostacolo, al servizio dei giusti », <sup>644</sup> partecipando alla loro glorificazione in Gesù Cristo risorto.

1048 « *Ignoriamo il tempo in cui saranno portate a compimento* la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo in cui 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 ». <sup>645</sup>

1049 « 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 a 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, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza ». <sup>646</sup>

1050 « Infatti i beni della dignità dell'uomo, della comunione fraterna e della libertà, cioè tutti questi 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, allorquando Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale ». <sup>647</sup> Dio allora sarà « tutto in tutti » (1 Cor 15,28), nella *vita eterna*: « La vita, nella sua stessa realtà e verità, è il Padre, che attraverso il Figlio nello Spirito Santo riversa come fonte su tutti noi i suoi doni celesti. E per la sua bontà promette veramente anche a noi uomini i beni divini della vita eterna ». <sup>648</sup>

## ***In sintesi***

1051 *Ogni uomo riceve nella sua anima immortale la propria retribuzione eterna fin dalla sua morte, in un giudizio particolare ad opera di Cristo, giudice dei vivi e dei morti.*

1052 *« Noi crediamo che le anime di tutti coloro che muoiono nella grazia di Cristo [...] costituiscono il popolo di Dio nell'al di là della morte, la quale sarà definitivamente sconfitta nel giorno della risurrezione, quando queste anime saranno riunite ai propri corpi ».*<sup>649</sup>

1053 *« Noi crediamo che la moltitudine delle anime, che sono riunite attorno a Gesù e a Maria in paradiso, forma la Chiesa del cielo, dove esse nella beatitudine eterna vedono Dio così com'è e dove sono anche associate, in diversi gradi, con i santi angeli al governo divino esercitato da Cristo glorioso, intercedendo per noi e aiutando la nostra debolezza con la loro fraterna sollecitudine ».*<sup>650</sup>

1054 *Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio, ma imperfettamente purificati, benché sicuri della loro salvezza eterna, vengono sottoposti, dopo la morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia di Dio.*

1055 *In virtù della « comunione dei santi », la Chiesa raccomanda i defunti alla misericordia di Dio e per loro offre suffragi, in particolare il santo sacrificio eucaristico.*

1056 *Seguendo l'esempio di Cristo, la Chiesa avverte i fedeli della triste e penosa realtà della morte eterna,*<sup>651</sup> *chiamata anche « inferno ».*

1057 *La pena principale dell'inferno consiste nella separazione eterna da Dio; in Dio soltanto l'uomo può avere la vita e la felicità per le quali è stato creato e alle quali aspira.*

1058 *La Chiesa prega perché nessuno si perda: « Signore, [...] non permettere che sia mai separato da te ».*<sup>652</sup> *Se è vero che nessuno può salvarsi da se stesso, è anche vero che Dio « vuole che tutti gli uomini siano salvati » (1 Tm 2,4) e che per lui « tutto è possibile » (Mt 19,26).*

1059 *« La santissima Chiesa romana crede e confessa fermamente che nel [...] giorno del giudizio tutti gli uomini compariranno col loro corpo davanti al tribunale di Cristo per rendere conto delle loro azioni ».*<sup>653</sup>

1060 *Alla fine dei tempi, il regno di Dio giungerà alla sua pienezza. Allora i giusti regneranno con Cristo per sempre, glorificati in corpo e anima, e lo stesso universo materiale sarà trasformato. Dio allora sarà « tutto in tutti » (1 Cor 15,28), nella vita eterna.*

## **«AMEN»**

1061 Il Credo, come pure l'ultimo libro della Sacra Scrittura<sup>654</sup> termina con la parola ebraica *Amen*. La si trova frequentemente alla fine delle preghiere del Nuovo Testamento. Anche la Chiesa termina le sue preghiere con *Amen*.

1062 In ebraico, *Amen* si ricongiunge alla stessa radice della parola « credere ». Tale radice esprime la solidità, l'affidabilità, la fedeltà. Si capisce allora perché l'« Amen » può esprimere tanto la fedeltà di Dio verso di noi quanto la nostra fiducia in lui.

1063 Nel profeta Isaia si trova l'espressione « Dio di verità », letteralmente « Dio dell'Amen », cioè il Dio fedele alle sue promesse: « Chi vorrà essere benedetto nel paese, vorrà esserlo per il Dio fedele » (*Is 65,16*). Nostro Signore usa spesso il termine « Amen »,<sup>655</sup> a volte in forma doppia,<sup>656</sup> per sottolineare l'affidabilità del suo insegnamento, la sua autorità fondata sulla verità di Dio.

1064 L'« Amen » finale del Simbolo riprende quindi e conferma le due parole con cui inizia: « Io credo ». Credere significa dire « Amen » alle parole, alle promesse, ai comandamenti di

Dio, significa fidarsi totalmente di colui che è l'« Amen » d'infinito amore e di perfetta fedeltà. La vita cristiana di ogni giorno sarà allora l'« Amen » all'« Io credo » della professione di fede del nostro Battesimo: « Il Simbolo sia per te come uno specchio. Guardati in esso, per vedere se tu credi tutto quello che dichiari di credere e rallegrati ogni giorno per la tua fede ». <sup>657</sup>  
1065 Gesù Cristo stesso è l'« Amen » (Ap 3,14). Egli è l'« Amen » definitivo dell'amore del Padre per noi; assume e porta alla sua pienezza il nostro « Amen » al Padre: « Tutte le promesse di Dio in lui sono divenute "sì". Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro "Amen" per la sua gloria » (2 Cor 1,20):

« Per Cristo, con Cristo e in Cristo, a te, Dio Padre onnipotente,  
nell'unità dello Spirito Santo, ogni onore e gloria  
per tutti i secoli dei secoli. AMEN! ». <sup>658</sup>

---

(604) Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi, Raccomandazione dei moribondi, 236-237 (Libreria Editrice Vaticana 1984) p. 111-112.

(605) Cf 2 Tm 1,9-10.

(606) Cf Lc 16,22.

(607) Cf Lc 23,43.

(608) Cf 2 Cor 5,8; Fil 1,23; Eb 9,27; 12,23.

(609) Cf Mt 16,26.

(610) Cf Concilio di Lione II, *Professione di fede di Michele Paleologo*: DS 856; Concilio di Firenze, *Decretum pro Graecis*: DS 1304; Concilio di Trento, Sess. 25a, *Decretum de purgatorio*: DS 1820.

(611) Cf Concilio di Lione II, *Professione di fede di Michele Paleologo*: DS 857; Giovanni XXII, Bolla *Ne super his*: DS 991; Benedetto XII, Cost. *Benedictus Deus*: DS 1000-1001; Concilio di Firenze, *Decretum pro Graecis*: DS 1305.

(612) Cf Concilio di Lione II, *Professione di fede di Michele Paleologo*: DS 858; Benedetto XII, Cost. *Benedictus Deus*: DS 1002; Concilio di Firenze, *Decretum pro Graecis*: DS 1306.

(613) San Giovanni della Croce, *Avisos y sentencias*, 57: *Biblioteca Mistica Carmelitana*, v. 13 (Burgos 1931) p. 238.

(614) Cf Ap 22,4.

(615) Benedetto XII, Cost. *Benedictus Deus*: DS 1000; cf Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 49: AAS 57 (1965) 54.

(616) Cf Gv 14,3; Fil 1,23; 1 Ts 4,17.

(617) Cf Ap 2,17.

(618) Sant'Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 10, 121: CCL 14, 379 (PL 15, 1927).

(619) San Cipriano di Cartagine, *Epistula* 58, 10: CSEL 32, 665 (56, 10: PL 4, 367-368).

(620) Cf Mt 25,21.23.

(621) Cf Concilio di Firenze, *Decretum pro Graecis*: DS 1304.

(622) Cf Concilio di Trento, Sess. 25a, *Decretum de purgatorio*: DS 1820; Sess. 6a, *Decretum de iustificatione*, canone 30: DS 1580.

(623) Per esempio, 1 Cor 3,15; 1 Pt 1,7.

(624) San Gregorio Magno, *Dialogi*, 4, 41, 3: SC 265, 148 (4, 39: PL 77, 396).

(625) Cf Concilio di Lione II, *Professione di fede di Michele Paleologo*: DS 856.

(626) Cf Gb 1,5.

(627) San Giovanni Crisostomo, *In epistulam I ad Corinthios*, homilia 41, 5: PG 61, 361.

(628) Cf Mt 25,31-46.

(629) Cf Mt 5,22.29; 13,42.50; Mc 9,43-48.

(630) Cf Mt 10,28.

(631) Cf Simbolo *Quicumque*: DS 76; Sinodo di Costantinopoli (anno 543), *Anathematismi contra Origenem*, 7: DS 409; *Ibid.*, 9: DS 411; Concilio Lateranense IV, Cap. 1, *De fide catholica*: DS 801; Concilio di Lione II, *Professione di fede di Michele Paleologo*: DS 858; Benedetto XII, Cost. *Benedictus Deus*: DS 1002; Concilio di

- Firenze, *Decretum pro Iacobitis*: DS 1351; Concilio di Trento, Sess. 6a, *Decretum de iustificatione*, can 25: DS 1575; Paolo VI, *Credo del popolo di Dio*, 12: AAS 60 (1968) 438.
- (632) Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 48: AAS 57 (1965) 54.
- (633) Cf Concilio di Orange II, *Conclusio*: DS 397; Concilio di Trento, Sess. 6a, *Decretum de iustificatione*, canone 17: DS 1567.
- (634) *Preghiera eucaristica I o Canone Romano: Messale Romano* (LEV 1993) p. 386.
- (635) Cf *Gv* 12,48.
- (636) Sant'Agostino, *Sermo* 18, 4, 4: CCL 41, 247-249 (PL 38, 130-131).
- (637) Cf *Ct* 8,6.
- (638) Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 48: AAS 57 (1965) 53.
- (639) Cf *Ap* 21,1.
- (640) Cf *Ap* 21,5.
- (641) Cf *Ap* 21,27.
- (642) Concilio Vaticano II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.
- (643) Cf *Ap* 21,27.
- (644) Sant'Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, 5, 32, 1: SC 153, 398 (PG 7, 1210).
- (645) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1056-1057.
- (646) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1057.
- (647) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1057; cf Id., Cost. dogm. *Lumen gentium*, 2: AAS 57 (1965) 5-6.
- (648) San Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses illuminandorum*, 18, 29: *Opera*, v. 2, ed. J. Rupp (Monaco 1870) p. 332 (PG 33, 1049).
- (649) Paolo VI, *Credo del popolo di Dio*, 28: AAS 60 (1968) 444.
- (650) Paolo VI, *Credo del popolo di Dio*, 29: AAS 60 (1968) 444.
- (651) Cf Congregazione per il Clero, *Direttorio catechistico generale*, 69: AAS 64 (1972) 141.
- (652) *Preghiera prima della Comunione: Messale Romano* (Libreria Editrice Vaticana 1993) p. 421.
- (653) Concilio di Lione II, *Professione di fede di Michele Paleologo*: DS 859; cf Concilio di Trento, Sess. 6a, *Decretum de iustificatione*, c. 16: DS 1549.
- (654) Cf *Ap* 22,21.
- (655) Cf *Mt* 6,2.5.16.
- (656) Cf *Gv* 5,19.
- (657) Sant'Agostino, *Sermo* 58, 11, 13: PL 38, 399.
- (658) *Dossologia dopo la preghiera eucaristica: Messale Romano* (Libreria Editrice Vaticana 1993) p. 392, 400, 410 e 417

# Escatologia

## BIBLIOGRAFIA GENERALE

- AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia*, E.P., Roma 1979
- AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989
- AA.VV., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, Morcelliana, Brescia 1975
- AA.VV., *Problemi e prospettive di Teologia dommatica*, Queriniana, Brescia 1973
- AA.VV., *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1972
- AA.VV., *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990
- AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. XI, Queriniana, Brescia 1969
- AA.VV., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991
- AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990
- AA.VV., *Morte, fine o passaggio*, BUR saggi, Milano 2007
- ALFARO J., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973
- ALFARO J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1973
- ARIES P., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1980
- ANCONA G., *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma 1999
- ANCONA G., *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2007
- ATI, *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1995
- ATI, *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Edizioni Glossa, Milano 2009
- ATI, *Ripensare la Risurrezione*, Edizioni Glossa, Milano 2010
- AUER J.-RATZINGER J., *Escatologia: Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979
- BALDUCCI E., *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica*, Bompiani, Milano 1981
- BALTHASAR H.U., *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1977
- BALTHASAR H.U., *Teodrammatica, V, L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986
- BALTHASAR H.U., *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988
- BALTHASAR H.U., *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989
- BALTHASAR H.U., *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 1990
- BALTHASAR H.U., *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017
- BARSOTTI D., *Le apparizioni del Risorto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005
- BELLIENI C.-MALTONI M. (a cura di), *La morte dell'eutanasia*, SEF, Firenze 2006
- BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984
- BOFF L., *Vita oltre la morte*, Cittadella, Assisi 1986
- BOFF L., *La nostra risurrezione nella morte*, Cittadella, Assisi 1975
- BOISMARD M.-E., *La nostra vittoria sulla morte: Risurrezione*, Cittadella, Assisi 2000
- BOURGEOIS H., *La speranza ora e sempre*, Queriniana, Brescia 1987
- BORDONI M.- CIOLA N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988
- BOROS L., *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Queriniana, Brescia 1969
- BRAMBILLA F.G., *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1999
- BRINCHARD H. (a cura di), *Rapporto dal Purgatorio*, Edizioni S. Paolo, Milano 1996

- BROSCO V., *I Novissimi negli scritti dei Padri della Chiesa*, ed. Chirico, Napoli 2008
- BULTMANN R., *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962
- CACCIARI M., *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013
- CANOBBIO G., *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009
- CANOBBIO G., *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 2012
- CASTELLUCCI E., *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, CE, Assisi 2005
- CASTELLUCCI E., *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010
- CIOLI G., *Polvere. Cremazione e dispersione delle ceneri negli orientamenti della Chiesa cattolica*, EDB, Bologna 2014
- CIOLI G., *La morte dipinta. Arte e teologia delle cose ultime*, EDB, Bologna 2015
- CIVILTA' CATTOLICA (edd.), *L'uomo e il suo destino*, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma
- CLEMENT O. - RUPNIK M., *Anche se muore vivrà. Saggio sulla risurrezione dei corpi*, Edizioni Lipa, Roma 2003
- COLZANI G., *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni concernenti l'escatologia*, LEV, Città del Vaticano 1979
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temi attuali di escatologia*, LEV, Città del Vaticano 2000
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Ad resurgendum cun Christo circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione*, Città del Vaticano 2016
- CONFERENZA EPISCOPALE Emilia-Romagna, *La Chiesa e l'aldilà. Nota pastorale*, EDB 2000
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, in Civ. Catt. II, 2007
- CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965
- CULLMANN O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1970
- DANIELOU J., *La Risurrezione*, Cantagalli, Siena 2008
- DELUMEAU J., *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, Il Mulino, Bologna 1994
- DENZINGER H.-SCHONMTZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1965
- DERMINE F.-M., *Mistici, veggenti e medium. Esperienze dell'aldilà a confronto*, LEV, 2001
- De MATTEIS R. (a cura di), *Finis vitae. La morte cerebrale è ancora vita ?* CNR/Rubbettino, Catanzaro 2008
- De HENNEZEL M., *Morire ad occhi aperti*, Lindau, Torino 2006
- De HENNEZEL M., *La morte amica*, Milano, Rizzoli 2005
- DIONIGI I. (a cura di), *Morte, fine o passaggio*, BUR, Milano 2007
- DURWELL F.-X., *Cristo, l'uomo e la morte*, Ancora, Milano 1993
- FORTE B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, EP, Roma 1991
- FORTE B., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, EP, Roma 1993
- FORTE B.-VITIELLO V., *La vita e il suo oltre: dialogo sulla morte*, Città Nuova, Roma 2001
- FEDALTO G., *Le porte del cielo*, ed. S.Paolo; Cinisello Balsamo 2002

- FERRETI G. (a cura di), *La resurrezione mistero del desiderio*, eum ed., Macerata 2006
- FROSINI G., *Aspettando l'aurora. Saggio di escatologia cristiana*, EDB, Bologna 1994
- GAWEL L., *La risurrezione di Gesù Cristo nella sua importanza per l'antropologia cristiana*, Cantagalli, Siena 2009
- GERMINARIO M., *Che cosa viene dopo la fine?*, Editrice Rogate, Roma 2005
- GIULIANO di TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, L'Epos Società editrice, Palermo 2005
- GOZZELLINO G., *Lineamenti di escatologia*, LDC, Leumann 1992
- GOZZELLINO G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, LDC, Leumann 1983
- GUARDINI R., *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 1997
- JUNGEL E., *Morte*, Queriniana, Brescia 1972
- KESSLER H., *La Risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999
- KUNG H., *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1983
- LAVATORI R., *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007
- Le GOFF J., *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982
- LORENZ K., *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1984
- MAGGI A., *L'ultima beatitudine. La morte come pienezza di vita*, Garzanti, Milano 2017
- MAGGIOLINI S., *I novissimi*, Piemme, Casale Monferrato 1989
- MANCUSO V., *L'anima e il suo destino*, Milano, R.Cortina Editrice 2007
- MARTINETTI G., *Perché credo nella vita eterna*, LDC, Leumann 2001
- MARTINETTI G., *Le prove dell'aldilà: tracce e indirizzi di una vita ultraterrena*, Rizzoli, Milano 1990
- MENOUD P. H., *Dopo la morte: immortalità o risurrezione ?*, Claudiana, Torino 1970
- MOLTMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970. 2008
- MOLTMANN J., *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998
- MOIOLI G., *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994
- MOODY A., *Nuove ipotesi su la vita oltre la vita*, Mondadori, Milano 1978
- MORALDI L., *L'aldilà dell'uomo*, Mondadori, Milano 2000
- MORICONI B., *Purgatorio. Invenzione medievale o ultima delle misericordie?*, Ancora editrice, Milano 2018
- MULLER G.L., *Dogmatica cattolica*, San Paolo Edizioni, Milano 2013
- NICOLETTI M. (a cura di), *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009
- NITROLA A., *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare teologico*, San Paolo, Milano 2001
- NITROLA A., *Trattato di escatologia 2. Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Milano, 2010
- NOCKE J.-F., *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984
- O'CALLAGHAN P., *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di Escatologia cristiana*, EDUSC, Roma 2012
- O'COLLINS G., *Gesù risorto*, Queriniana, Brescia 1989
- PANTEGHINI G., *L'orizzonte speranza. Lineamenti di escatologia cristiana*, LDC, Torino 1993
- PAVESE A., *Comunicazioni con l'aldilà*, Piemme, Casale Monferrato 1997
- PAZZINI D., *Il corpo risorto. Tra arte e teologia*, Ancora, Milano 2000

PORRO C., *La risurrezione di Cristo oggi*, Paoline, Roma 1973  
 POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983  
 RAHNER K., *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia 1966; IV ed. 2008  
 RAHNER K., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1969  
 RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977  
 RAHNER J., *Introduzione all'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2018  
 RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969  
 RATZINGER J., *Escatologia, morte e vita eterna*, nuova ed., Cittadella, Assisi 2008  
 REDEKER R., *L'eclissi della morte*, Nuovi saggi Queriniana, Brescia 2019  
 RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica editrice, Bari, 1973  
 RUDONI A., *Introduzione all'escatologia*, Marietti, Torino 1980  
 RUIZ de la PENA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981  
 SCHLIER H., *Sulla Risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2005  
 SCHMAUS M., *Dogmatica cattolica*, vol. IV, Marietti, Casale Monferrato 1964  
 SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996  
 SESBOUE' B. (dir.), *Storia dei dogmi*, vol. IV, Piemme Casale Monferrato 1977  
 SPINSANTI S. (a cura di), *La morte umana. Antropologia Diritto Etica*, Paoline Roma 1987  
 SPIDLIK T., *Maranathà. La vita dopo la morte*, Lipa, Roma 2007  
 STANCATI S.T., *Escatologia, morte e risurrezione*, EDI, Napoli 2006  
 TAMAYO.-ACOSTA J.J., *L'escatologia cristiana*, Borla, Roma 1996  
 TAUBES J., *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997  
 TERRINONI U., *C'è l'aldilà?*, EDB, Bologna 2006  
 TILLARD J.M., *La morte, enigma o mistero*, Qiqajon, Bose 1998  
 TIPLER F.J., *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la risurrezione dei morti*, Mondadori, Milano 1996  
 TORRES Q. A., *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, EDB 2007  
 VACCARO A., *Il dogma del Paradiso*, Lateran University Press, Roma 2005  
 VANNINI M., *La morte dell'anima*, Editrice Le Lettere, Firenze 2003  
 VERNETTE J., *Occultismo, magia, sortilegio*, LDC, Leumann 1991  
 VERNETTE J., *Reincarnazione, risurrezione, comunicare con l'aldilà*, LDC, Leumann 1991  
 VIDAL S., *La Risurrezione di Gesù nelle Lettere di Paolo*, Cittadella, Assisi 1985  
 VORGRIMLER H., *Storia dell'Inferno*, Odoia, Bologna 2010  
 ZEDDA S., *L'escatologia biblica*, 2 voll., Paideia Brescia 1972-1975  
 ZIEGENAUS A., *Il futuro della creazione in Dio. Escatologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015  
 ZUFFETTI Z., *Dies Irae. Il giudizio universale da Giotto a Bosch*, Ancora, Milano 2009

" L'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna che pensa. Non è necessario che l'universo intero si armi per distruggerlo: un vapore, una goccia d'acqua bastano per ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo distruggesse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di ciò che l'uccide, perché sa di morire e del vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. E' questa la via per innalzarci, e non attraverso lo spazio o la durata, che non saremmo in grado di riempire. Impegniamoci dunque a ben pensare: ecco il principio della morale " (*Blaise Pascal, Pensieri* , 374)