

DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO

Scuola di formazione teologica e pastorale

Corso di Escatologia



Cristo Risorto strappa Adamo ed Eva dalle tenebre degli inferi
(Chiesa della Santissima Trinità a P.S.Stefano, mosaico di P.Rupnik)

ORBETELLO 2003

DI OCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO

Scuola di formazione teologica e pastorale

" Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine " (Ap 22,13)

Introduzione: il concetto di escatologia

1. La morte e la coscienza della morte

2. La Risurrezione di Cristo fondamento della speranza cristiana

Immortalità dell'anima e/o risurrezione della carne?

3. Il ritorno di Cristo e il giudizio universale

I segni premonitori della fine.

Fine o finalità del mondo? "Cieli nuovi e terra nuova"

4. Il giudizio particolare

La comunione con Cristo subito dopo la morte

La dimensione individuale e collettiva dell'escatologia

5. La vita eterna: il paradiso

Tra simboli e realtà.

L'intimità con Dio, la visione di Dio, l'amore di Dio

6. La purificazione dopo la morte e la possibilità dell'inferno

Il purgatorio non l'ha inventato Dante. La purificazione nell'amore.

La predicazione dell'inferno oggi. Sperare per tutti?

Io non so né il giorno, né l'ora, né il modo

Io non so né il giorno,
né l'ora, né il modo,
ma ho la fede nella tua promessa,
Morti al peccato
grazie al dono della tua vita,
noi risusciteremo dai morti,
rivedremo coloro che abbiamo amato,

con loro vivremo della tua vita divina.
Oggi siamo già riuniti
nella comunione dei Santi.
Signore, ti preghiamo per i morti:
accogliili nel tuo amore.
Ti preghiamo per i viventi:
fa' che camminino verso la tua luce.

Introduzione: il concetto di escatologia

Il termine “escatologia” è la risultante di due parole greche congiunte insieme: *éscaton* (=ultima realtà) e *lògos* (=riflessione, discorso). Se il termine è recente, usato per la prima volta da **A. Calov** (+1686) 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* 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 finale¹.

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).

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* (plurale di *éscaton*) 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, “*eschaton*”, ne rappresenta meglio il contenuto teologico, anzi cristologico.

L’ “*eschaton*” **cristiano si identifica con Cristo stesso** (Ap 1, 17): 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*,² giustamente fatta propria dal Concilio Vaticano II e dalla moderna teologia: 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 l'uomo che si affida a questa parola ultima di Dio. Di conseguenza, il linguaggio dell' escatologia dovrà essere necessariamente il

¹ POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Edizioni San Paolo, 1994, 21-22.

² O.CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 107.

linguaggio della speranza, della fede che spera e della speranza che crede, e, in ultima istanza, dell'amore che crede e spera.

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'uomo³, 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 tempo⁴, 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"⁵

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; 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 perfezione⁶.

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 vocabolo "*escaton*" riferito 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"⁷ il significato profondo della rivelazione, della speranza escatologica, della teologia della storia.

Scrive a tal riguardo **B. 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

³KANT I., *Critica della ragion pura*, vol.II, Laterza, Bari 1977, 612s.

⁴Cfr. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 192.

⁵Citato da J. TAMAYO-ACOSTA, *L'escatologia cristiana*, Borla, Roma 1996, 25.

⁶RAHNER K., *Nuovi saggi*, vol. V, Edizioni Paoline, Roma 1975.

⁷DIANICH S., *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Piemme 1998, 17.

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”⁸

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 (Ap 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 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)⁹.

L'icona del Cristo dell'Apocalisse, come ad esempio è rappresentata nel maestoso “**Portico della Gloria**” della cattedrale di Santiago de Compostella, 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 questo arrivo 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.

⁸FORTE B., *Apocalisse*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, 26.

⁹Cfr. FORTE B., o.c., 34.

1. La morte dell'essere umano - La coscienza della morte

Analisi fenomenologia

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.¹⁰

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 **Sciacca**, «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 morisse¹¹». 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 sanno 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 è¹²». **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 chiunque¹³ ».

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 moriamo¹⁴».

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

¹⁰ Camus A., *Il mito di Sisifo*, in *Opere*, pp 205-211

¹¹ Sciacca M.F., *Morte e immortalità*, L'Epos, Palermo 1990, p. 31

¹² Epicuro, *Opere, frammenti*, Bari 1980, p. 32

¹³ Aries Ph., *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai nostri giorni*, Rizzoli, Milano 1978, p.192

¹⁴ Sartre J-P., *L'essere e il nulla*, trad. it., p. 657

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 sperare¹⁵. 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?¹⁶» 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 biologica¹⁷

Il problema umano e filosofico della morte non può essere confuso con il problema del morire, ma riguarda il carattere mortale dell'esistenza. 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». 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.

¹⁵ Agostino, *Confessioni*, IV, 4, 9.

¹⁶ Hemingway E., *Per chi suona la campana*, Garzanti, Milano 1945.

¹⁷ Cfr. Appendice 1: *Eutanasia e morte umana: antropologie a confronto*

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 Sap 2,24 sembra muoversi nella stessa linea: "*La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo*". 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 il prefazio 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.¹⁸

¹⁸ Cfr KUNG H., *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1983, pag.148.

2. La Risurrezione di Cristo fondamento della speranza cristiana

Tutto il cristianesimo si fonda sull'annuncio (**Kerigma**) che il Cristo crocifisso, "*scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani*" (1Cor 1,22-25; 2,1-5) è risorto: la risurrezione di Cristo è un **evento unico**, la cui essenza è il passaggio dalla morte alla vita. Sulla linea di quanto ci è stato trasmesso dalle fonti neotestamentarie, 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 (cf. 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 (cf. 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. È risorto come aveva detto*" (Mt 28,5-6).

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 (cf. 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 **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**, non fu la **rianimazione di un cadavere**, 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-terrestre**. 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 san Paolo che è l'"*homo caelestis*" (cf. 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 misterioso 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*" (cf. 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). San Paolo insiste nel presentare la

risurrezione di Cristo come manifestazione della potenza di Dio (cf. Rm 6,4; 2Cor 13,4; Fil 3,10; Col 2,12; Ef 1,19s; cf. anche Eb 7,16) ad opera dello Spirito che, ridando la vita a Gesù, lo ha collocato nello stato glorioso di Signore (Kyrios) nel quale merita definitivamente, anche come uomo, quel nome di Figlio di Dio che gli appartiene eternamente (cf. Rm 8,11; 9,5; 14,9; Fil 2,9-11; Eb 1,1-5; 5,5; ecc.).

Tra gli scritti del Nuovo Testamento, è la **prima lettera ai Corinti** di Paolo che ha un ruolo importante nel trattare l'**evento della risurrezione personale di Cristo**, che è dall'Apostolo definito «*primizia di coloro che risuscitano dai morti*» (cf. 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** (cf. 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:

- 1. IL CORPO RISUSCITATO NON È LO STESSO CORPO;**
- 2. 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 (cf. Gv 11). Piuttosto è uguale a quella sperimentata da Cristo. Il corpo che Cristo assume nella sua risurrezione personale è *lo stesso corpo che Egli aveva prima*, ma non nella sua dimensione materiale; 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** (cf. Gv 20,19), un corpo che *può* nutrirsi anche se non ne ha bisogno (cf. 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*» (1 Cor 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 (ασθενεία, asthéneia) | - | forza (δυναμεις, dynamis) |
| 4. psichico (ψυχικόν, psychikòn) | - | spirituale (πνευματικόν, pneumatikòn) |

Dall'altro lato, il soggetto di questa opera di rinnovamento è il medesimo: «*E' necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità*» (1 Cor 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 risorge nella carne trasformata.

Sul tema della risurrezione futura è necessario ricordare 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 **Rom 6,3-14**, ma anche Gal 3,27; 5,24; 6,14; Col 2,12; Ef 2,6).

Il parallelismo 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); ecc. 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; cf. Rm 8,23; Ef 2, 5-7 e 10; 4, 22-24; Col 3, 4).

2.1. La Risurrezione nei simboli di fede - i Padri – la Scolastica – il Magistero

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 cosmica¹⁹. 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 Concilii 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 Ambrogio. L'escatologia individuale farà la sua comparsa molto più tardi all'epoca del Concilio II di Lione del 1274 (cf. la *Professione di fede di Michele Paleologo*, DS 854.856).

Nei primi secoli nascono anche le prime sintesi teologiche e alcuni Padri dedicano una particolare attenzione al problema escatologico. Nascono anche i primi errori e eresie. 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 impresa²⁰.

Uno degli errori più diffusi e marcati fu il **millenarismo o chiliasmo** (chilia in greco = mille): nasce dalla lettura del c. 20 dell'Apocalisse (20,1-6), un testo di non facile interpretazione, che fa discutere ancora oggi²¹. Leggendo il testo in senso letterale, la Chiesa rimarrà normalmente legata all'interpretazione di **sant'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.

¹⁹ RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica, Bari 1973.

²⁰ MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, XXII, 945-947

²¹ cfr. RATZINGER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, pag. 221

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*», cioè 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'eternità dell'inferno era già stata affermata dal *Simbolo Atanasiano*²²), e che ha trovato sempre convinti sostenitori nel corso dei secoli. Ricordiamo, fra gli altri, gli albigesi e i catari (condannati dal concilio Lateranense IV del 1215²³), 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. Papini²⁴.

Degna di nota, in questo contesto, anche l'opinione dei cosiddetti **padri misericordiosi** (fra i quali sant'Ambrogio e san Girolamo), che ammettevano una reintegrazione per tutti i cristiani, anche morti in stato di peccato mortale. Contro di essi, come contro gli origenisti, reagì fortemente soprattutto sant'Agostino.²⁵ Convinto assertore dell'eternità delle pene dell'inferno, il vescovo di Ippona trattò con eccessivo rigore perfino i bambini morti senza battesimo, pure essi condannati al fuoco dell'inferno.

Un argomento su cui non si è mai finito di discutere se non forse ai nostri giorni è la questione del **Limbo**. Storicamente la vicenda del **limbo** si affaccia molto tardi, esattamente in pieno medioevo con **Abelardo**. Fu Abelardo che riuscì a escogitare quella teoria macchinosa secondo la quale i bambini morti senza battesimo (per adulti ci sono altre possibilità di riflessione), dopo morte, godono una piena felicità naturale, ignorando che esiste anche una felicità soprannaturale ad essi negata, in un luogo per essi appositamente creato e a essi esclusivamente riservato. La teoria piacque (era certamente più amabile della tesi agostiniana), se ne impossessò **san Tommaso** che, con la sua autorità, la impose ai secoli e l'ha fatta arrivare fino a noi. Ai nostri giorni, però, il dissenso (per la verità, a diverso titolo, mai mancato nel corso della storia) si è fatto libero e manifesto. Il teologo gesuita, J. Galot, in un notevole articolo del 1971 riassunse convincentemente i motivi storici e teologici del rifiuto²⁶, per cui la verità del limbo non è stata mai solennemente e definitivamente affermata dal magistero.

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**, intendendo questa identità in senso materiale. 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”²⁷. 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

²² DS 76

²³ DS 801

²⁴ PAPINI G., *Il Diavolo. Appunti per una futura diabolologia*, Vallecchi, Firenze 1953.

²⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XXI,19-24: PL 41, 733-740.

²⁶ GALOT J., “*La salvezza dei bambini morti senza battesimo*” in *La Civiltà Cattolica* II(1971),228-240.

²⁷ *Adv. Graecos*, 6

chiamato alla vita... l'uomo, allora non è la parte, ma il tutto ciò che egli ha chiamato alla vita"²⁸. 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.

Sarà **Tertulliano**, nella sua opera "*De carne Christi*", a commento del testo di 1Cor 15 ad affermare che la nostra resurrezione è ad immagine della resurrezione di Cristo, e a confessare l'identità del corpo risorto: "Resusciterà allora la carne, e certamente tutta la medesima e integra carne"²⁹. 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 le altre "resurrezione dei morti - dei corpi."³⁰

La dottrina di **Origene** sulla resurrezione è la più complessa e difficile da interpretare di tutta la Patristica. 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 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**.³¹ 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' **eidos** (figura), che già ora salvaguarda il possesso di un medesimo e proprio corpo attraverso gli incessanti mutamenti della sua materia³².

Al di là delle singole concezioni, 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. 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. 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 acutizzato "*senso della morte*", in Francia verrà accolto in tutte le

²⁸GIUSTINO, *De resurrectione*, 8

²⁹TERTULLIANO, *De Carne Christi.*, 63

³⁰RATZINGER J.- AUER J., *Escatologia, morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, pagg 181ss.

³¹ORIGENE, *Contra Celsum*, 6,29; *De Principiis*, 1,5

³²*Ibid.*, 4,57

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.

E’ a partire dal medioevo che abbiamo alcuni degli interventi del Magistero più significativi circa le problematiche sollevate dall’escatologia (la Costituzione **Benedictus Deus** di Benedetto XII del 1336, il Decreto **Pro Graecis** del Concilio di Firenze del 1439 sulla controversia con i cristiani d’oriente riguardante il purgatorio, la bolla **Apostolici Regiminis** del Lateranense V del 1513 sulle cosiddette dispute antropologiche).

Dato il carattere sintetico di questi appunti, solo un accenno al primo di questi documenti, soprattutto per l’importanza che ha avuto nella teologia e per essere stato al centro di un “*caso letterario*” contemporaneo, e cioè il romanzo di U. Eco **Il nome della rosa** (1980).

La Costituzione “Benedictus Deus” (1336)

Se le prime affermazioni dottrinali del medioevo concernenti l’escatologia, appartengono nella impostazione alla problematica della patristica, con la Bolla dogmatica (vero e proprio documento *ex-cathedra ante litteram*) **Benedictus Deus**, emessa il 29 gennaio 1336 dal Papa Benedetto XII, s’inizia un nuovo stadio dello sviluppo dottrinale della Chiesa. Si tratta della vicenda che vide come protagonisti due papi avignonesi, **Giovanni XXII** e il suo successore **Benedetto XII**.³³

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). Espresa 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 Scrittura³⁴». 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

³³Sulla questione Cf. POZO C., o.c. pagg. 460-472.

³⁴*Sermo secundus eiusdem Domini Iohannis papae in terminis dominica de adventu*, ed. Prados M., 1960

dal papa. Giovanni XXII frattanto moriva³⁵ 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. La bolla intitolata **Benedictus Deus**, è 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.

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 anima³⁶”.

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.

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 intellettuale fosse per se stessa forma del corpo anche per ragioni escatologiche: non poteva immaginare come, se l’anima intellettuale era forma del corpo, essa potesse sussistere separata dal corpo stesso. Il concilio, sostenendo che l’anima razionale o intellettuale (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.³⁷ 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 (*l’anima forma del corpo*), che evidentemente non è in se stesso oggetto di definizione.³⁸

Il contributo di **Tommaso** alla dottrina ileomorfa 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.

³⁵Cfr il racconto romanzato di U.ECO, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano, 1980, pag. 301.

³⁶RATZINGER J.- AUER J., o.c. pag 153

³⁷POZO C., *Teologia dell’aldilà*, edizioni S.Paolo, Milano 1994, 278-279.

³⁸RUIZ de la PENA, *L’altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981, 378

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 sostanza³⁹.

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 teologiche⁴⁰. 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 (DS 801: "*tutti risorgeranno con il proprio corpo che portano qui*").

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 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 materiali⁴¹.

La seconda disputa antropologica ha come riferimento il **Concilio Lateranense V** (1513) che condannò l'opinione di P. Pomponazzi. Oggetto della definizione conciliare è l'**immortalità personale di ciascun uomo**. 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.⁴² Lo stesso **Paolo VI**, nella sua *Professione di fede* del 1968, afferma 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*

³⁹ Cfr. RATZINGER J.-AUER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, CE, Assisi 1979, 158-162.

⁴⁰ POZO C., o. c. pagg. 340-355.

⁴¹ BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 46.

⁴² Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* n.14

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”⁴³.

(Riportiamo, qui di seguito, una schema della Costituzione; per il testo completo si consulti **H. DENZINGER**, *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 ” 29.01.1336 (DS 1000-1002)

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

⁴³ Congregazione per la Dottrina della fede, n. 3 in AAS 71, 1979, 939-943.

3. Il ritorno di Cristo (parusia) e il giudizio finale

L'evento Cristo, ultimo e definitivo, abbraccia anche la sua venuta futura nella gloria. Nel **Simbolo di fede niceno-costantinopolitano** si dice: “*e verrà di nuovo nella gloria per giudicare i vivi e i morti*”⁴⁴. Verifichiamo il senso teologico di questa venuta definitiva nella gloria con l'aiuto di 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*”; **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 S.Paolo in **1Cor 15,24ss**: “*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*”. Questo brano è fondamentale per l'escatologia cristiana. Gesù alla fine dei tempi consegnerà il Regno al Padre (per i Padri della Chiesa 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 **parusia** che, dal verbo greco *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**.

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 dimostrano che la *parusia* è inseparabile dagli altri elementi dell'*eschaton*: 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 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; 2 Ts 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; 2 Tm 1,18; 4,8). Risuona nella formula la trasposizione, in termini cristologici del veterotestamentario «*giorno di Jahvè*»: 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. All'oggettività della risurrezione deve corrispondere quella della *parusia*»⁴⁵.

⁴⁴ DS 150

⁴⁵ GHIBERTI G., *Parusia*, in Nuovo Dizionario di Teologia, ed. Paoline, Roma 1979, 1.128.

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 cosmologicamente 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»⁴⁶.

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, molto probabilmente 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 spirituale⁴⁷.

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. A questo riguardo il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 677) si esprime in questi termini: «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».

⁴⁶ *Ibid.*, 1.129.

⁴⁷ SCHLIER H., «Dell'anticristo», in *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*. II Mulino, Bologna 1968, 27

Non bisogna dimenticare che, secondo l'insegnamento dell'Apostolo, 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»⁴⁸.

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 all'ordine divino (Mt 28,19 s: «*Andate, istruite, insegnando a osservare tutto ciò che vi ho comandato*») e incrementare sempre più e meglio il dovere imprescindibile della missione.

Il secondo punto, la conversione d'Israele, pone all'anima 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*» (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).

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»⁴⁹.

⁴⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 20, 19

⁴⁹ BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 76

Considerando la reviviscenza di queste curiosità morbide alimentari nel nostro tempo da non poche sette, 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 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»⁵⁰. 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**. Gli ultimi tempi sono iniziati con l'Ascensione di Cristo: è iniziata da 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*» (vv. 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. 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).

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

⁵⁰ MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, XXII, 945-947

non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma, anzi, dà nuovi motivi a sostegno della loro attuazione" (GS, 21c).

Il giudizio universale

Abbiamo già anticipato, parlando della venuta di Cristo alla fine dei tempi (*parusia*), 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 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 ed anche teologica, 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.⁵¹

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**.⁵²

Da questo punto di vista, il *Giudizio universale* della **Cappella Sistina** (1541) non è una felice interpretazione dei dati biblici e teologici. 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»⁵³.

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"⁵⁴.

⁵¹ COLZANI G., *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*. Mondadori, Milano 2001, pag. 81.

⁵² COLZANI G., o.c., pag. 71.

⁵³ PARIBENI R. – MARIANI V. – SERRA B., *Storia dell'arte*, vol. III, SEI, Torino 1956, 65.

⁵⁴ RUIZ de la PENA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*. Boria, Roma 1981, 185s.

Quando, dunque, si parla del **giudizio universale** o del suo aspetto «giudiziale», si usano questi termini in senso analogico. Nell'*eschaton* 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.

In realtà, nel testo sopra citato 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 di Matteo 25. 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.

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*" (3,17).

Questo, invero, è il **senso cristiano del giudizio**, poiché - come afferma il testo più antico che tratti l'argomento, 1 Tess. 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 sangue "*dalla voce più eloquente di quello di Abele*" (Eb 12,24; cf. 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, (diventando uomo e soffrendo la Passione), 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”* (2,9)⁵⁵.

Rimanendo nell'ambito dell'arte e della teologia, paragonabile alle due opere sopra menzionate, è da considerare la cappella papale in Vaticano **Redemptoris Mater**, realizzata da P.Marko I. Rupnik e dalla sua équipe del centro Aletti 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 **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. Mosé 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 demone nero, 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

⁵⁵ Cfr L'editoriale di T. Verdon in *Vivens Homo*, anno VII – gennaio-giugno 1996, EDB, pag. 15.

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 Jahvé, possono così essere chiamate "*giudizi*": Jahvé giudice è l'aiuto del suo popolo (cf. Gdc 11,27; 2 Sam 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; 2 Tess 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'istaurazione 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 1 Gv 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 nel **Requiem** di Mozart l'incipit del "*Rex tremendae majestatis*").

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 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 appartiene⁵⁶.

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.

Queste due versioni (Gv-Mt) del giudizio, 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 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.⁵⁷

⁵⁶ COLZANI G., o.c. pag. 83.

⁵⁷ RUIZ de la PENA, o.c. pag.185.

Appendice: 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.

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: *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*) dei sinottici, **sono descrizioni varie di una stessa opposizione a Dio e a Cristo.**

3. L'ostacolo. Stessa incertezza regna sulle numerose ipotesi che sono state avanzate circa il misterioso ostacolo che impedisce e detiene (το κωτεχον, ο κωτεχων) la **manifestazione** dell'anticristo. Innanzitutto è da notare l'ambiguità della duplice forma, neutra (το κωτεχον) e maschile (ο κωτεχον) e la conseguente difficoltà interpretativa⁵⁸. 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*. 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, 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. Ciò avverrà non appena sarà tolto l'ostacolo (ο κωτεχων) che al presente ancora trattiene; l'eliminazione dell'ostacolo e la successiva conflagrazione dell'empietà, segnerà l'inizio della fine⁵⁹. 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 **1Tess 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.

⁵⁸ ROSSANO P., *La sacra Bibbia. Lettere ai Tessalonicesi*, Marietti, Torino 1965, pag. 136-147

⁵⁹ cfr. ROSSANO P., o.c., pag. 142

4. 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 2 Cor 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*"⁶⁰. 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 Tommaso⁶¹, 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**⁶², 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 del **card. Biffi**, il quale invita innanzitutto ad evitare la **tirannide della cronologia**, per la quale esistono date e scadenze successive. E' necessario sottrarci al condizionamento della dimensione del tempo e

⁶⁰ Bolla *Benedictus Deus* (DS 1000)

⁶¹ Cfr. *Summa Theologiae, Suppl.*, q.88, a.1.

⁶² NOCKE F.-J., *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984.

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 co-principi, 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"⁶³.

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" (**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" emessa 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 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 due punti: **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

⁶³ BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 96s

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”.⁶⁴

Tornando al **tema del giudizio**, dopo la morte non ci sarà più la libertà di scelta. Nell’istante della morte, la libertà umana si fissa 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. pag. 26). 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.

5. La vita eterna: Il paradiso

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’escaton, conviene seguire le orme della Scrittura che presenta diverse immagini che, analogamente prese, possono darci un’idea delle dimensioni della vita eterna.

Accanto a quella del “*paradiso*” troviamo altre espressioni come “*cielo*”, “*riposo eterno*”; oppure l’immagine della “*città*”, sviluppata particolarmente nell’Ap 20-21; le immagini del “*convito*” e delle “*nozze*” sono anch’esse antichissime e presenti non solo nella Bibbia (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

⁶⁴ Congregazione Dottrina della Fede, *Alcune questioni concernenti l’Escatologia*, in Enchiridion Vaticanum, 1034-1043

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 "faremo festa e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco, e ciò sarà alla fine senza fine"⁶⁵

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 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: **1 Gv 3,2**: «*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*». L'altro è **1Cor 13,12**: «*Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo faccia a faccia*». L'Apostolo stabilisce 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 qui a **1Cor 13,8**: «*La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono della lingue cesserà e la scienza svanirà*». 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 È 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.

⁶⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XXII,30

6. La purificazione dopo la morte e la possibilità dell'inferno

Il Purgatorio non l'ha inventato Dante – la dimensione cristologia del Purgatorio

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."⁶⁶ 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 sostanziale, 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 definizione del Purgatorio data da **Calvino** e da **Lutero** che nel 1530 lo aveva rifiutato con un'opera *Ritrattazione del Purgatorio*, in quanto incompatibile con l'unica Redenzione, che è sempre e solo opera di Cristo (vedi più avanti).

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 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 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" (n.1022).

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 *garantisce* paradigmaticamente con gli eventi pasquali; è colui che *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"⁶⁷ (dopo questa vita, Dio stesso sarà il luogo in cui vivremo), 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."⁶⁸

Il dato biblico sulla possibilità di una purificazione ultraterrena – Il Magistero della Chiesa

I testi biblici sul Purgatorio non sono moltissimi. 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*

⁶⁶ in *Civiltà Cattolica*, 1992, III, 11-120.

⁶⁷ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos* XXX,8

⁶⁸ BALTHASAR H.U. von, *Lineamenti di escatologia*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, p.283

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).

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: **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*» (vv. 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.

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 (pag.14-15) 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 condizionerà 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), prima quindi della “*Benedictus Deus*”, e nel Concilio di Firenze (1439), la **seconda disputa** nel Concilio di Trento (1545-1563). Il substrato 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 (cfr DS 1304-1306). 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.**

Anche al **Concilio di Trento** il discorso non si spinse più in là. 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 grazia”** (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”*.⁶⁹

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** (DS 1580) e poi nel **Decretum de purgatorio** della XXV sessione (l'ultima del Concilio di Trento) (DS 1820). 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*

⁶⁹ CALVINO, *Institutio...* III, in MOLTSMANN J., *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, 117.

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. **Padre Congar** è stato un critico molto severo di certi atteggiamenti e di certe usanze relative al purgatorio: «*Bisogna fare il purgatorio del purgatorio*»⁷⁰, 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 “*purificari*” 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.

Nella parole del concilio c'è anche da sottolineare il ripetuto richiamo alla tradizione antica dei Padri. In realtà la nascita del purgatorio non va collocata nei secoli del medioevo, come potrebbe concludere un affrettato lettore di un testo che lo storico **Le Goff** ha dedicato al purgatorio⁷¹. Come dottrina e come prassi, il purgatorio appartiene agli antichissimi strati della tradizione della Chiesa: la pratica dei suffragi nasce con la Chiesa stessa, come risulta da pietre tombali e 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*»⁷².

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.”⁷³

In conclusione, 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

⁷⁰ CONGAR J., *La mia parrocchia vasto mondo*, Paoline, Roma 1965, 99.

⁷¹ LE GOFF J., *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982.

⁷² AGOSTINO, *De cura pro mortuis* 1,3: PL 40,593

⁷³ LE GOFF J., o.c. pag. 56

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.”⁷⁴

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.

Riprendiamo il testo del **Vaticano II**° citato sopra: “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” (LG 49b).

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.

Chiedere aiuto alla preghiera dei defunti, 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 2000⁷⁵.

La possibilità dell'inferno: il destino finale degli empi – Sperare per tutti?

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** (dalla parola latina con cui inizia) 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.”⁷⁶

⁷⁴ Sono un teologo felice. *Colloqui con Francesco Strazzari*, EDB, Bologna 1983, pag. 71s.

⁷⁵ Conferenza Episcopale dell'Emilia Romagna, *La Chiesa e l'aldilà*. Nota pastorale, EDB, Bologna 2000.

⁷⁶ DS 76

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 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 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 (cf. 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. 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 di grazie alla grandezza di Dio, "perché eterna è la sua misericordia" (Sal 136).

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 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). 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 (cf. 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 cadenzata, **canta e cammina**:

Cantiamo qui l'alleluia mentre siamo ancora privi di sicurezza,
per poterlo cantare un giorno lassù, ormai sicuri.
O felice quell'alleluia di lassù!
Là nessuno ci sarà nemico, là non perderemo mai nessun amico.
Lì risuoneranno le lodi di Dio...
Qui cantiamo da morituri, lassù da immortali.
Qui nella speranza, lassù nella realtà.
Qui da esuli e pellegrini, lassù nella patria...
Cantiamo da viandanti, ma cantando non indulgere alla pigrizia.
Canta e cammina. Canta e cammina. (Sermo 246,1.2.3).

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.”*⁷⁷

⁷⁷ RAHNER K., *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1992, pag. 21.

Appendice 1

Eutanasia e morte umana: antropologie a confronto

L'Italia 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 – ogniqualvolta 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.

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., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991.
AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990.
- ALFARO J., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973
--- *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1973
ARIES Ph., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1980
ANCONA G., *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma 1999
--- *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003
ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova
AUER J.-RATZINGER J., *Escatologia: Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979
BALTHASAR H.U. von, *Innovissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1977
--- *Teodrammatica, V, L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986
--- *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988
--- *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989
--- *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 1990
BIFFI G., *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984
BOFF L., *Vita oltre la morte*, Cittadella, Assisi 1986
--- *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
BRINCHARD H. (a cura di), *Rapporto dal Purgatorio*, Edizioni S. Paolo, Milano 1996
BULTMANN R., *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962
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*, Lipa 2003
COLZANI G., *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001
CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Temi attuali di escatologia*, LEV 2000
CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965
--- *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1970
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 HENNEZEL M., *Morire ad occhi aperti*, Lindau, Torino 2006
--- *La morte amica*, Milano, Rizzoli 2005
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
 --- *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
 FROSINI G., *Aspettando l'aurora. Saggio di escatologia cristiana*, EDB, Bologna 1994
 GERMINARIO M., *Che cosa viene dopo la fine?*, Editrice Rogate, Roma 2005
 GOZZELLINO G., *Lineamenti di escatologia*, LDC, Leumann 1992
 --- *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
 KUNG H., *Vita eterna?*, Mondatori, Milano 1983
 Le GOFF J., *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1982
 LORENZ K., *Il declino dell'uomo*, Mondatori, Milano 1984
 MAGGIOLINI S., *I novissimi*, Piemme, Casale Monferrato 1989
 MARTINETTI G., *Perché credo nella vita eterna*, LDC, Leumann 2001
 --- *Le prove dell'aldilà: tracce e indirizzi di una vita ultraterrena*, Rizzoli, Milano 1990
 McGRATH A.E., *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 1999
 MENOUD P. H., *Dopo la morte: immortalità o risurrezione ?*, Claudiana, Torino 1970
 MOLTSMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970
 --- *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*, Mondatori, Milano 1978
 MORALDI L., *L'aldilà dell'uomo*, Mondatori, Milano 2000
 NITROLA A., *Escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1991
 NOCKE J.-F., *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984
 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 1968
 --- *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1969
 --- *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977
 RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969.
 --- -AUER J., *Escatologia: Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979
 RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica editrice, Bari, 1973.
 RUDONI A., *Escatologia*, Marietti, Torino 1972
 --- *Introduzione all'escatologia*, Marietti, Torino 1980
 RUIZ de la PENA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981
 SCHMAUS M., *Dogmatica cattolica*, vol. IV, Marietti, Casale Monferrato 1964
 SESBOUE' B. (dir.), *Storia dei dogmi*, vol. IV, Piemme Casale Monferrato 1977
 SPINSANTIS S. (a cura di), *La morte umana. Antropologia Diritto Etica*, Paoline Roma 1987
 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
 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

--- *Reincarnazione, risurrezione, comunicare con l'aldilà*, LDC, Leumann 1991

ZEDDA S., *L'escatologia biblica*, 2 voll., Paideia Brescia 1972-1975