

GIUSEPPE TOSCA

Quando la mia ombra verrà

Riflessioni sulla vita dopo la morte



Estate 2017 / 2018

In copertina fotografia dell'autore:
tramonto sul Po a Roncarolo di Caorso (PC)

*Ai miei fratelli della Prima Comunità Neocatecumenale
della parrocchia «SS. Trinità» di Piacenza
con i quali ho incontrato il mio destino*

Clepsydra

*Come la sabbia
alla stretta della clessidra
sfugge*

*Così il tempo
mi scivola tra le dita
rubandomi i giorni*

*Passano gli attimi
passano i volti ed i paesaggi
passano i mali e le speranze mal riposte*

*Passo io
rubando al tempo
il mio destino eterno*

INTRODUZIONE

Dopo aver riflettuto sulla sostanza della fede (in “L’esperienza del cielo”, Ed. Il Cardo 2015) e sulla preghiera (in “Mostrami il tuo volto”, Nuova Editrice Berti 2017) intendo ora gettare lo sguardo al destino ultimo dell’uomo. Mi sembra che ci sia una certa logica nella successione di questi volumetti; la fede ci fa conoscere il nostro destino e nella preghiera lo desideriamo. Dopo avere approfondito la sostanza della fede e della preghiera mi sembra, quindi, abbastanza logico cercare di ottenere qualche chiarificazione sul nostro destino.

Il fatto di avere oltrepassato da un pezzo la prima metà della mia esistenza credo sia stato determinante nel decidermi a questa impresa. Come ho sempre dichiarato, non sono un teologo, ma soltanto un parroco, prima di campagna e ora di città, ma comunque sempre e solo un parroco. Quando fui ordinato presbitero qualche mio superiore avrebbe voluto che andassi a studiare all’Istituto Biblico di Roma, e il vescovo mi chiese di scegliere tra gli studi e la destinazione a vicario parrocchiale della parrocchia di cui ora, fra l’altro, sono parroco. Considerata l’età “avanzata” e il desiderio, che ebbi fin dall’inizio, di essere un prete in cura d’anime, non esitai a scegliere la parrocchia. Di questa scelta non mi sono mai pentito. Ho avuto, comunque, occasione di approfondire la mia formazione biblica e teologica soprattutto in vista della predicazione e sono sicuro di non aver mai pronunciato gravi inesattezze in materia. Oggi, però, mentre sto per raggiungere l’età media del clero della mia diocesi, ritengo che sia opportuno offrire ai fedeli che mi sono stati affidati gli appunti che mi sono fatto in questi anni, nella speranza che il mio lavoro non serva solo a me, ma anche altri possano trarne un qualche beneficio. Non si tratta, quindi, di offrire un’esposizione accurata e completa di quella branca della

teologia che dall' '800 in poi si chiamò 'escatologia'¹. Si tratta di riflettere sul dato rivelato per meglio comprenderlo, senza pretese di esaustività scientifica.

Ho sempre trovato molto singolare il fatto che l'uomo contemporaneo sembri completamente disinteressarsi della morte. Non ne parla mai, se non in occasione del lutto di qualche familiare, ma solo per pronunciare frasi di circostanza, in genere riferite allo scomparso. Della morte non si parla nemmeno nei funerali. Si fanno grandi elogi del defunto, che stanno a testimoniare solo il fatto che il predicatore non ne ha avuto la minima conoscenza personale; infatti, quando si conosce bene una persona, di solito, ne saltano agli occhi per prima cosa i difetti, i limiti e i peccati.

Se non si prende seriamente in considerazione il mistero della morte, non si può pensare di condurre una vita sensata. Conoscere il nostro destino, così come conoscere la nostra origine ci definisce; ignorare i nostri inizi e la nostra fine significa ignorare la nostra identità più profonda e il senso del nostro stare al mondo. È la nostra ragione a pretendere una risposta ragionevole a questi quesiti. La ragione umana coglie immediatamente l'insopportabile contraddizione che c'è nel fatto che una persona, che ha cercato di condurre la sua esistenza nel modo più ragionevole possibile, debba poi concludere la sua vita in un modo tanto irragionevole, cioè con la morte, che contraddice radicalmente il desiderio di una vita felice e senza fine che ogni uomo porta nel cuore. La ragione riconosce la contraddizione, non può comporla, ma nemmeno può accettare di rimanere senza risposte, perché l'assurdo è contraddittorio con ciò che è ragionevole.

La mia conversione e il mio pervenire a una fede adulta ha risolto per me questa contraddizione. Sapermi amato da Dio senza condizioni e vedere ogni giorno l'opera della Divina Provvidenza ha sanato tutte le mie inquietudini. Tuttavia, la ragione non si accontenta troppo facilmente e vorrebbe sapere qualcosa di più

¹ *De Novissimis* era, prima, il titolo del trattato che riguardava la morte, il giudizio, l'inferno e il paradiso.

sull'esistenza ultraterrena. Si tratta, allora, di cercare di capire come trarre, per deduzione logica e per quanto possibile, dagli elementi della rivelazione una chiarificazione circa il nostro destino eterno. Qui alla ragione si porranno delle domande estremamente ardue come: esiste l'anima? Come si fa a dirlo? L'anima è immortale? L'anima può sopravvivere senza il corpo? Esiste un tempo intermedio tra la morte personale e il giudizio universale? C'è ancora il tempo nell'al di là? Un'eternità che ha un inizio si può dire ancora eternità? L'eternità è atemporalità? Se l'anima riceve un giudizio particolare al momento del suo exitus da questa vita, a cosa serve il giudizio universale? In che cosa consiste e su che cosa si basa il giudizio? Inferno, Purgatorio e Paradiso in che cosa consistono?

È evidente che la Rivelazione tace su molti particolari della vita ultraterrena e che quello che va ritenuto dal credente è solo ciò che la Rivelazione e il Magistero esplicitamente e positivamente affermano. E, alla fine, quello che conta è poter sperimentare hic et nunc la vita eterna. La curiosità serve a poco. In fondo il nostro Dio ci chiede sempre e solo una cosa: di fidarci di Lui. Se c'è questa fede, molte delle nostre domande potranno anche rimanere inevase, ma quello che conta veramente già lo possiamo sapere.

Giunto, ormai, al mio terzo volumetto, ritengo doveroso ringraziare prima di tutto padre Nicola Albanesi c.m., che mi ha sempre incoraggiato a scrivere e a cui sottopongo tutto quello che pubblico, per essere più sicuro di non porre inciampi alla fede dei più.

Devo, poi, ringraziare moltissimo l'ing. Giorgio Pavesi, che con la moglie Maria Anita e i numerosi figli, mi consente da anni di trovare il modo di stendere questi volumetti, nella quiete e in quel silenzio carico della Divina Presenza, in cui riesco a immergermi, con più facilità, al cospetto di quelle montagne che mi sono entrate nel cuore fin dalla mia infanzia: le Dolomiti delle Valli Ladine.

A questo punto non resta che un augurio: buona lettura!

RACCONTI PROEMIALI

L'appuntamento

Ai primi di settembre la città aveva già ripreso a pieno ritmo la sua nevrotica attività dopo la grande pausa estiva. Auto, motorini, rumori di clacson, smog avevano ripreso ad invadere le vie. I ragazzi si preparavano ad affrontare un nuovo anno scolastico, le prime nebbie nella grande pianura facevano presagire l'imminenza dell'autunno.

Suonò il telefono nello studio del prof. Bongiorno: «Vogliono parlare con lei - squittì la segretaria - sarebbe una cosa urgente». «Va bene - bofonchiò il professore - passamela». «Qui parla la segreteria dell'Altissimo» disse una voce femminile con una certa solennità - La informo che il suo appuntamento è fissato per il 25 maggio prossimo».

«Ma che cosa sta dicendo?» interloquì il professore. Dall'altro capo della linea avevano già abbassato l'apparecchio. Forse uno scherzo o uno sbaglio, pensò tra sé e sé il professore che si tuffò subito tra le sue carte.

Abbronzato, di ritorno da una splendida vacanza in Sardegna, il nostro professore era primario in una grande struttura ospedaliera, nonché socio di maggioranza di una clinica privata di notevole prestigio. Sposato, ma senza figli, era stato lasciato dalla moglie in seguito alle sue troppo frequenti scappatelle con le segretarie o le infermiere di turno. L'unico interesse che gli restava, in fondo l'unica cosa che lo aveva appassionato nella vita, era il denaro. Non gli mancava il cinismo necessario per far soldi sulla pelle dei suoi pazienti. Bongiorno era un oncologo di fama e non gli mancavano clienti danarosi, malati terminali disposti a tutto pur di alimentare l'illusione di un'improbabile guarigione.

«Permesso, professore?».

«Buon giorno, Rossi! Venga, venga! Come sono andate le ferie?». Rossi era un aiuto, sulla quarantina, molto scrupoloso e attento nel suo lavoro, con un'ottima capacità di rapporti con i pazienti.

«Molto bene, professore. Sa, sono stato in Alto Adige. Abbiamo preso bene, un gran bel tempo... Adesso, però, sono venuto per il 215: ha avuto un'altra crisi, temo che non ci sia più niente da fare, sta andando. Fuori ci sono i familiari: stanno aspettando una risposta. Vuole venire lei?».

«No, no, Rossi! - cambiò subito tono il professore - faccia lei, faccia lei, io sono impegnato. Piuttosto lo faccia portare a casa prima del decesso». Rossi sapeva che non era il caso di insistere. Il primario si innervosiva molto in queste circostanze. Non avrebbe saputo che cosa dire ai parenti, si sarebbe sentito molto imbarazzato. Potrebbe sembrare strano, per uno che aveva passato la vita in mezzo ai malati terminali, non saper trovare le parole giuste per annunciare la morte. Proprio qui stava il problema. Il prof. Giovanni Bongiorno non ci aveva mai pensato. Aveva sempre vissuto come se le tragedie dovessero capitare solo agli altri, ma di fronte al caso concreto qualcosa gli diceva nel suo inconscio che la morte aspettava anche lui: questo lo innervosiva parecchio. In tutta la sua vita, perciò, aveva sempre delegato ad altri certe incombenze.

Uscito dallo studio per recarsi in corsia, incontrò il dott. Ferri, l'anestesista. «Ciao, Bongiorno! Lo sai che cosa mi è appena capitato? Ho ricevuto una strana telefonata. Una certa segretaria dell'altissimo mi ha annunciato un appuntamento per giugno e poi ha riattaccato. Non so cosa pensare».

«Anche a me è capitata la stessa cosa. Ma, se non è uno scherzo o uno sbaglio, richiameranno» tagliò corto il primario. «Adesso corro in corsia per la visita».

I giorni trascorrevano pigri e grigi per il professor Bongiorno. Nessuna novità di rilievo movimentò la sua vita. Venne l'inverno, la città s'imbiancò un paio di volte. Nuovi pazienti si avvicendavano nel suo studio, per altri arrivava il momento dell'exitus finale, altri ancora rimbalzavano da una primario all'altro, da una sala operatoria all'altra. Situazioni tragiche che non intaccavano la calma del professore,

che visitava, prescriveva, studiava, consigliava, ricoverava, come se avesse a che fare solo con dei «casi» e non con delle persone.

La primavera fu annunciata da una serie di acquazzoni, che furono causa di alcuni allagamenti in città: poca cosa, tanto da movimentare la cronaca dei telegiornali regionali. Il 20 aprile di nuovo si presentò di nuovo al professore una strana telefonata: «Qui parla la segreteria dell'Altissimo; Le ricordiamo che il suo appuntamento è stato fissato per il 25 maggio prossimo».

«Aspetti un momento, non riattacchi! Mi dica dove devo venire! E che razza di appuntamento è, altrimenti non verrò!» intervenne il professore.

«Stia tranquillo, invece! Lei sarà puntuale e non ha bisogno che glielo dica io dove deve venire. Vedrà che arriverà» e la telefonata si troncò.

Una certa inquietudine prese il prof. Bongiorni. Nonostante che il suo fosse un carattere estroverso e un tantino superficiale, incapace di preoccuparsi più di un tanto, anche quando sarebbe stato necessario, questa volta nel suo intimo rimase turbato. Un velo di tristezza appannò il suo sguardo.

«Che cos'ha, professore?» disse il solito Rossi, che aveva appena bussato alla porta.

«Niente, niente. Di che cosa ha bisogno?».

«Volevo solo sottoporle questa lastra».

Bongiorni prese la lastra, ma i suoi occhi guardavano nel vuoto, i suoi pensieri erano altrove. «Bene, bene, Rossi» disse restituendo il plico.

«Come? Bene? Ma se è pieno di metastasi ossee!» esclamò l'aiuto, con un'espressione fra la stizza e la sorpresa.

«Guardi, faccia lei, chiami la dottoressa Anselmi. Vedetevela voi. Oggi non ci sono con la testa, penso di andare a casa» rispose Bongiorni, riconoscendo le ragioni del collega. Il professore andò a casa.

Passarono molti giorni. Sugli alberi erano ormai riapparse le foglie, d'un verde intenso. Le rondini danzavano in cielo. Le giornate si allungavano sempre più.

Alle 7.00 del mattino squillò la sveglia sul comodino del prof. Bongiorni. Suonava e suonava, ma il professore non si svegliò. Era il 25 maggio.

* * *

Il racconto, abbastanza banale, vuol far riflettere sull'assurdità rappresentata dal condurre una vita intera senza cercare di trovare un senso che non sia contraddetto dalla morte. Il contatto con diverse persone malate terminali mi ha portato a vedere che, quando l'uomo si trova, magari improvvisamente, a dover fare i conti con la propria morte, senza avere più alcuna possibilità di illudersi con la speranza di un futuro migliore, quando si trova faccia a faccia col cielo chiuso, si può rendere conto dell'urgenza di dare una risposta di senso alla vita e alla morte, ma ormai gli manca il tempo. Ed è una situazione terribile. È necessario del tempo per una piena conversione, che permetta l'esperienza che il cielo è aperto, che non finiamo nella tomba per sempre. Ci vuole tempo per maturare una fede sufficientemente adulta per avere esperienza dell'amore di Dio. Il Signore, in alcuni casi, potrà suscitare la fede istantaneamente in un'anima giunta al suo exitus finale, ma ordinariamente per conoscere Dio ci vuole tempo. È triste che noi credenti non riusciamo a far capire alla gente che è possibile conoscere Dio attraverso un'esperienza personale del suo amore, che è possibile sperimentare in noi, qui e ora, la risurrezione di Cristo. È una triste verità quella affermata dal Salmo: «Nella prosperità l'uomo non comprende, è simile alle bestie che muoiono» (Sal 49,21).

L'urlo

Il sole scendeva lento imporporando le severe guglie del monte Caser. Cupe ombre si allungavano nella valle dell'Èller mentre pallide luci si accendevano nelle case di Valmiér. I paesani si apprestavano a cenare. Le rondini avevano smesso di volteggiare in cielo. Un gatto nero scivolò furtivo nel cortile della canonica disabitata. A Valmiér da qualche mese non c'era più il parroco; per la scarsità delle vocazioni, infatti, il Vescovo aveva tolto i preti dalle parrocchie più piccole.

Da sempre la vita scorreva tranquilla, senza sussulti e senza inquietudini, in questo piccolo paese di montagna. I giovani se ne erano andati per lo più in città in cerca di fortuna. Erano rimasti gli anziani: rassegnati da una vita al lavoro paziente e povero dei contadini.

Quella sera, però, accadde qualcosa di nuovo a Valmiér: tramontato il sole, un urlo agghiacciante, prolungato si sparse per la valle e raggelò il sangue nelle vene ai buoni valligiani. Era un grido bestiale, orribile, cavernoso. Per la paura che quel suono incuteva nessuno si affacciò alle finestre. Quella specie di ruggito spaventoso si ripeté più volte nella notte, togliendo il sonno ai paesani. Il mattino seguente, tutto il paese era in subbuglio. Il sindaco chiamò i carabinieri, che iniziarono le indagini; fu mobilitata la guardia forestale, che iniziò le ricerche nei boschi per trovare le tracce di un eventuale animale che fosse comparso nella zona. Fu raccomandato alla popolazione di chiudersi in casa la sera e di non uscire per nessun motivo.

Dopo alcuni giorni di ricerche infruttuose, mentre ogni notte si era ripetuto lo strano fenomeno, il consiglio comunale si riunì in seduta straordinaria. Nessuno riusciva a formulare ipotesi plausibili per spiegare l'accaduto e il tutto si risolse con un nulla di fatto. Mentre l'atroce grido si andava amplificando, notte dopo notte, raggiungendo gli angoli più sperduti della valle, il panico si diffondeva fra gli abitanti del luogo. Un'angoscia mortale prese posto nel cuore di tutti.

La notizia di questo strano avvenimento si sparse nelle vallate vicine e frotte di curiosi si recavano a Valmiér al tramonto del sole. Il grido era così terrificante che questa gente scappava con le gambe in spalla e non si faceva più vedere. La cosa finì inevitabilmente sui giornali e in breve divenne un caso nazionale. Tuttavia anche i giornalisti, una volta sentito l'urlo, sparirono dalla circolazione e persero ogni interesse per il fenomeno. Così il caso Valmiér si sgonfiò e scomparve dalla cronaca.

Le indagini delle forze dell'ordine rimasero senza risultato. Non si riusciva a dare spiegazione del fenomeno. Furono interpellati esperti di fama del mondo scientifico: niente da fare.

Gli abitanti del paese rimasero alle prese con il grido inspiegabile, che sembrava uscire dalle profondità della terra.

Ben presto si manifestarono, a carico della popolazione, delle tipiche patologie da stress, per cui Valmiér tornò ad essere sede dell'ambulatorio del medico condotto. Anche il dottore, ben presto dovette ricorrere alle cure dei colleghi, per il medesimo motivo per cui i paesani si rivolgevano a lui.

La signora Maria era una donna di fede, all'antica. Tutti i giorni recitava il suo rosario ed espletava una serie di pratiche religiose, infarcendo di giaculatorie la sua solitaria giornata. Anche lei, impressionata dallo strano fenomeno che ormai da mesi imperversava nella valle, si chiese se c'era qualcosa che si potesse fare per venire a capo di questo mistero. Propose così al sindaco la possibilità di chiamare un esorcista, nel caso che il misterioso evento fosse la manifestazione di forze diaboliche. Il sindaco, ateo e miscredente, non sapendo cos'altro fare, accettò il consiglio.

Venne a Valmiér un noto esorcista romano che iniziò la «cura» radunando la popolazione in chiesa per la recita di una novena in preparazione all'esorcismo vero e proprio. Calato il sole, la gente timidamente usciva di casa e si recava nel modesto tempio del paese. Mentre fuori lo spaventoso urlo si ingigantiva, ruggendo e ululando per le strade del paese, nella chiesa i fedeli cantavano e pregavano come mai

avevano fatto nella loro vita. Terminata la novena, venne il momento dell'esorcismo, che si tenne sulla pubblica piazza con grande solennità. Nessuno riuscì a comprendere le parole dell'orazione a causa della violenza del grido che si levò così rabbioso e terribile da far svenire per lo spavento proprio il prete che avrebbe dovuto cacciarlo.

L'esorcista si convinse della natura diabolica del fatto e, lungi dall'arrendersi, chiamò a Valmiér altri esorcisti più famosi di lui. Le preghiere si moltiplicarono, ma il risultato fu alquanto infelice. Il grido bestiale sembrò tramutarsi in una sarcastica risata che fece accapponare la pelle a tutti quanti.

Passarono mesi finché accadde l'imprevedibile. Una sera, mentre ormai gli abitanti del borgo si apprestavano a risentire quella voce diabolica, un silenzio inaspettato riempì la valle. Passarono ore e il grido non si levò. Increduli i paesani aspettarono con timida speranza la sera seguente. Ma da quel momento l'urlo non si udì più.

Un giorno il sindaco del paese venne a sapere che uno strano individuo si aggirava per i boschi di Valmiér. Capitava che boscaioli o cacciatori lo incontrassero per i sentieri, sulle pendici boschive del monte Caser. Era un uomo anziano, molto magro, col viso scavato dagli anni, rude nei modi tanto da non rispondere mai al saluto. Si sparse la voce che fosse un eremita proveniente dal monastero di Montrosio, che si trovava nella valle parallela a quella dell'Eller. Il sindaco fece caso alla coincidenza: il giorno che quest'uomo era apparso nella vallata, l'urlo notturno era scomparso. Pensò così di andargli a parlare. Si fece dare da chi l'aveva incontrato alcune indicazioni sui luoghi da lui frequentati e partì alla sua ricerca.

Salì verso il monte Caser, di buon mattino e girò a lungo per i boschi finché non trovò una grotta scavata nella roccia, davanti alla quale c'erano le tracce di un fuoco ormai spento. Si guardò intorno per vedere di trovare l'uomo. All'improvviso, alle sue spalle sentì un fruscio. Si voltò ed ecco l'eremita spuntar fuori dal bosco con una fascina di legna sulle spalle ed entrare poi nella grotta senza nulla dire. Aveva capelli e barba incanutiti ed incolti, con un aspetto, per la verità, abbastanza pauroso. Il sindaco si fece coraggio e si affacciò all'imboccatura della grotta.

«Mi scusi - interlocuì - è lei l'eremita venuto da Montrosio?»». Quello si voltò con uno sguardo interlocutorio e, rigiratosi, riprese il suo lavoro all'interno dell'antro.

«Mi perdoni - insistette il sindaco - se vengo a disturbare la sua quiete e il suo silenzio, ma devo porle una domanda che per tutti noi che abitiamo a Valmiér è molto importante».

«Mi dica, l'ascolto» rispose quello senza interrompere il suo lavoro. Il sindaco si seccò perché non capiva che cosa avesse da fare di così importante quell'uomo da non degnarlo della minima attenzione.

«Guardi, sono ormai parecchi mesi che la vita del nostro villaggio è agitata da uno strano ed inspiegabile fenomeno. Tutte le sere un urlo spaventoso si diffonde per la valle. Abbiamo fatto molte ricerche, ma non siamo riusciti a trovare una spiegazione al fatto. Adesso che è comparso lei, però, il grido misterioso è cessato. Io mi chiedo se non ci sia qualche relazione fra l'accaduto e la sua comparsa in valle».

«Chi sei tu?» chiese l'eremita, voltandosi.

«Io sono il sindaco del paese».

«Chi sei tu?» riprese il vecchio.

«Io sono il sindaco, mi chiamo Mattia Canzio, abito vicino alla fontana del paese ...».

«Ti ho chiesto: chi sei tu?» insistette l'eremita con un tono un poco spazientito.

«Ma come! Gliel'ho appena detto! Sono il sindaco! Mi chiamo Mattia ...».

«Non sono sordo! - lo interruppe l'altro - Le tue generalità non mi interessano. Ti sto chiedendo chi sei, che cosa ci fai al mondo, perché sei nato, perché un giorno dovrai morire e che senso ha la tua vita».

«Non capisco; - rispose il signor Mattia - che cosa c'entra tutto questo? E chi è che sa rispondere a queste domande? Io non sono più un adolescente, sa?».

«Caro sindaco, non hai proprio capito niente! A te interessa sapere perché siete stati sconvolti da quell'urlo mostruoso e io te lo sto spiegando. Lo avete mai ascoltato quel grido? Avete mai cercato di capire che cosa dicesse?».

«Ma era così bestiale e cavernoso che non abbiamo neanche pensato che potesse voler dire qualcosa!».

«Ecco! Questo è il punto: voi non avete pensato, voi non pensate. L'urlo, come lo chiami tu, era una domanda che chiedeva quello che ti ho chiesto io: chi sei tu? Una domanda che avete sempre dimenticato di farvi ed è cessato quando sono arrivato io perché gli ho risposto».

«Ma come ha fatto a rispondere, visto che la mia risposta era sbagliata? Che cosa si deve dire, nel caso che capitasse ancora?».

«Non capisci proprio niente! Il giorno che vado via io da qui, quel grido comparirà ancora. Viene dalle profondità del vostro spirito e non troverà pace finché non gli risponderete. Ma non è una magia: o voi sapete qual è il senso della vostra vita o non lo sapete e continuerete a vivere come degli animali. Perché si nasce, perché si muore, perché si deve soffrire, da dove veniamo, chi siamo, dove stiamo andando sono domande fondamentali per essere uomini. Non vi posso dire io cosa rispondere: io so solo che un cristiano è capace di farlo. Parlate col Vescovo, supplicatelo di mandarvi un prete e, forse, scoprirete il senso della vostra vita. Quell'urlo che vi ha tanto spaventato è stato per voi un servizio, perché possiate incominciare ad essere uomini».

Il sindaco, un po' frastornato, tornò in paese: era contento di quello che aveva sentito dall'eremita, era contento di incominciare finalmente ad essere uomo; andò dal Vescovo, a Valmiér tornò ad abitare un prete e l'urlo non si udì più.

* * *

Nel secondo dopoguerra, la gente, che aveva patito lutti e fame e aveva conosciuto la mancanza di libertà, ha pensato solo a lavorare intensamente per garantire ai figli un futuro migliore. L'orrore di quello che le ideologie nazifasciste con i loro 'pensieri forti' hanno prodotto nel '900 ha portato le persone a rinunciare alla ricerca di una verità oggettiva, lasciando a ciascuno la facoltà di crearsi una propria verità, relativa e soggettiva. Si sono così messe le basi per il rifiuto della fede cattolica,

concepita - anche grazie a una predicazione cristiana dogmatica e moralistica - come un'ideologia. In nome di un'infatuazione molto infantile per la libertà, piano piano ci si è scrollato di dosso ogni vincolo morale. L'enorme sviluppo della scienza e i prodigi della tecnologia hanno portato a pensare che l'uomo avrebbe potuto risolvere da sé tutti i problemi. La nostra civiltà si è secolarizzata. L'uomo ha creduto di essersi fatto adulto e di non avere più bisogno di religioni.

Chi, in qualche modo, molto confusamente, si rese conto che il denaro e il benessere non potessero bastare a soddisfare i bisogni dell'uomo furono i giovani, che capivano che l'uomo non vive di solo pane. I giovani, rifiutando il mondo borghese, nichilista e capitalista, si rifugiarono nell'ideologia marxista. Oggi la maggioranza di quei giovani sono adulti borghesi, installati e benestanti. Alcuni di loro, in memoria dei bei tempi andati, si ostinano ad apparire 'di sinistra', ma la loro ipocrisia balza agli occhi.

Attualmente, la situazione è cambiata: non c'è più alcun boom economico, tutta l'Europa sta attraversando una lunga crisi - a cui probabilmente seguiranno altre ondate di difficoltà economiche -, anche l'ideologia marxista è stata sconfitta dalla storia, cresce la disoccupazione, diminuiscono le tutele dei lavoratori, è iniziato un profondo sovvertimento climatico, è apparsa la globalizzazione, si decentrano all'estero le aree produttive, la corruzione è arrivata a dei livelli impensabili solo qualche decennio fa, e non ci sono più santi a cui rivolgersi. Ancora: le unioni matrimoniali sono sempre più instabili, le relazioni interpersonali sono sempre più fragili, gli adulti hanno sempre meno interesse per i propri figli, in particolare per la loro educazione, l'andamento demografico è preoccupante, è apparso il fenomeno di un'immigrazione di massa, la classe politica e dirigente europea è fatta di individui narcisi e cinici, che non sono più in grado di capire che presto la realtà presenterà loro il conto.

Oggi non ci si può più illudere col pensiero di poterci costruire un futuro migliore col lavoro e il denaro. La generazione adulta è però incapace di offrire alcuna speranza ai propri figli, nemmeno una speranza borghese piccola piccola. Ecco che

appare l'urlo nella forma di un profondo disagio giovanile. Nel '68 i giovani hanno avuto l'opportunità di credere a una via d'uscita, rappresentata dalla lotta contro il sistema borghese. Oggi i giovani non hanno vie d'uscita. Appare in loro la disperazione. Anni fa, al TG3 una giovane intervistata in discoteca disse: «Vengo in discoteca e mi drogo perché per me il cielo è chiuso».

Una missione difficile e meravigliosa attende ora la Chiesa. È una Chiesa debole, attaccata da più fronti, minacciata anche dal proprio interno, ma la Chiesa Cattolica è l'unica istituzione che può rispondere a questa fragorosa, impressionante e dolente richiesta di aiuto da parte della frangia più debole e sensibile della popolazione, che è, appunto, rappresentata dai giovani.

IL PUNTO DI PARTENZA

Il segreto dell'esistenza umana non sta soltanto nel vivere,
ma anche nel sapere per che cosa si vive
(F. Dostoevskij)

Occorre stabilire un punto di partenza per poter parlare di escatologia.

Si potrebbe cominciare con la dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Questo è un argomento che mi ha sempre lasciato molto perplesso. Le teorie della filosofia greca da Platone ad Aristotele non mi hanno mai convinto, probabilmente per la mia incompetenza. Credo che la filosofia contemporanea non sia per niente interessata a queste questioni. Anche S. Tommaso d'Aquino non si è preoccupato di dimostrare l'immortalità dell'anima, ma ha attribuito a questo termine un concetto propriamente cristiano, senza, tuttavia, darsi la pena di dimostrare alcunché, perché lo ha considerato un dato rivelato. Accennerò in seguito al discorso sull'anima, a proposito della sopravvivenza dell'essere personale dopo la morte e lo farò a partire dalla rivelazione.

Nemmeno il magistero della Chiesa è stato per me un punto di partenza per il semplice fatto che la sua autorevolezza non mi sarebbe servita, mancandomi la fede.

Come già detto, non ho intenzione di pubblicare un trattato di escatologia, ma semplicemente vorrei esprimere come il sottoscritto concretamente si è avvicinato al tema.

È necessario, comunque, un punto di partenza che sia un punto fermo, cioè ineccepibile. Quando si arrampica, si fallisce senz'altro se si appoggia il piede su una roccia malferma.

Ecco, allora, il mio appoggio di partenza: il kérygma.

Si tratta del primo annuncio della fede che rende note la morte e la risurrezione di Gesù Cristo e annuncia la venuta dello Spirito Santo su coloro che credono. Il kérygma può essere oggi una buona notizia solo se è attuale, se si riferisce all'ora presente. Altrimenti non è nemmeno una notizia, perché riferisce un avvenimento

sepolto da duemila anni di storia. Io, per grazia di Dio, ho creduto che questa potesse essere una buona notizia per me e ho sperimentato il dono dello Spirito Santo. Nel mio libretto «L'esperienza del cielo» ho esposto molto abbondantemente questo concetto. La fede perviene a maturità solo quando dall'adesione intellettuale alle verità rivelate si giunge ad acquisire la capacità di fidarsi di Dio obbedendo alla sua Parola. Si fa così un'esperienza storica, pratica estremamente concreta della fedeltà di Dio alle sue promesse. E si può fare, per pura grazia di Dio, anche l'esperienza della contemplazione infusa conoscendo, così, per esperienza l'amore nuziale di Dio. Se queste esperienze sono condivise con altre persone che fanno lo stesso percorso di fede, pur provenendo da storie differenti e avendo censo, età, razza, sesso, professione diversi, si può dire che si tratta di esperienze non solo soggettive, ma anche oggettive, specialmente quando esse s'inquadrano naturalmente, senza forzature, nel depositum fidei della Chiesa. Si scoprirà allora che queste esperienze sono le stesse di cui ci hanno dato testimonianza i santi e i mistici e ciò rappresenterà per noi un'ulteriore conferma. Dio è mistero e il mistero si può conoscere solo se si rivela e si rivela in una esperienza.

Avere visto che quanto annunciatomi dalla Chiesa corrisponde al vero, avendo toccato con mano il potere del Signore risorto di farmi attraversare il male rimanendo incolume, anzi traendone importanti vantaggi al fine di una comprensione più piena del vangelo, avendo sperimentato il perdono dei peccati e avendo acquisito la capacità di perdonare le offese, avendo sperimentato che è possibile in Cristo 'non resistere al male', avendo conosciuto tante provvidenze del Signore, io non ho più avuto alcun dubbio e ho accettato di buon grado tutte le verità professate dalla Chiesa Cattolica, anche quelle di cui non è possibile avere esperienza diretta. Una volta accertata la verità della fede appare, però, l'esigenza di cercare di svelare ulteriormente il mistero, traendo dal dato rivelato delle conseguenze logiche, che come tali, non potranno che essere vere. D'altra parte, come diceva S. Anselmo,

la fede cerca l'intelligenza (*fides quaerens intellectum*²) e S. Agostino, molto prima, affermava: «credo per intendere» (*credo ut intelligam*), ma anche «capisco per credere» (*intelligo ut credam*).

Nel nostro caso ci chiediamo se possiamo rispondere a certe domande che riguardano il nostro destino ultraterreno, anche se non sono affrontate esplicitamente dalla Rivelazione.

² Anselmo d'Aosta, *Proslogion*.

LA MORTE

“L'uomo non può possedere niente
fintanto che ha paura della morte.
Ma a colui che non la teme,
appartiene tutto”.
(L. Tolstoj, *Guerra e pace*)

Oggi viviamo in una cultura che, da una parte, produce morte ad ogni piè sospinto (vedi aborto, eutanasia, fecondazione artificiale, eugenetica, ecc.), ma, dall'altra, rimuove completamente il pensiero dell'exitus personale dell'individuo vivente. Quando la morte sta per colpire una persona, le si fa il vuoto intorno, la si lascia sola, si cerca di non dirle ciò che già sa; anche tanti cattolici evitano di chiamare il prete per “non spaventare il moribondo” (sic!).

A questo proposito racconto, a mo' di esempio, due dei tanti episodi che mi sono capitati nella mia vita di prete.

Un giorno fui chiamato dai parenti di un malato oncologico terminale, che mi chiesero di fargli visita, con la scusa della benedizione della famiglia, ma mi vietarono rigorosamente di dare al malato l'Unzione degli Infermi, per non spaventarlo. Accettai. Dopo le preghiere e la benedizione il malato mi disse: «Reverendo, preghi il Signore che mi venga a prendere presto, perché soffro tanto». Così ebbe il sacramento a cui aveva diritto. I moribondi lo sanno che stanno per andarsene. Sono i parenti che hanno paura della morte, e le richieste di non parlarne non riguardano, in realtà, il malato, ma se stessi. Credo che sia una malvagità inaudita circondare il moribondo con questa ipocrita cortina di silenzio. Tanti nostri anziani, che sono vissuti nella fede, si vedono, poi, nell'imminenza della morte privati dei conforti religiosi proprio dai loro figli e nipoti, che credono di fare con ciò un gesto amorevole!

L'altro episodio, estremamente simpatico, riguarda un signore non troppo avanti con l'età. Una sera la sua cognata mi telefonò pregandomi di portare l'Unzione

degli Infermi, perché - affermò - la dottoressa (cattolicissima!) disse che ormai poteva venire il prete, dato che il malato era in coma e non avrebbe potuto essere scioccato dalla 'estrema unzione'. Arrivai a casa - era piena di parenti - iniziai con segno della croce. Il moribondo, che avrebbe dovuto essere in coma, scosse via le lenzuola e si fece il segno della croce, poi aprì gli occhi e seguì con piena consapevolezza lo svolgersi del rito, rispondendo adeguatamente ai vari momenti della liturgia. Dopo la benedizione finale, salutò i familiari e spirò sereno, alla faccia del medico!

Sono così lontani i tempi in cui una fede largamente condivisa faceva del capezzale la cattedra, da cui il morente dava la suprema testimonianza della propria fede davanti alla morte imminente! Oggi si muore da soli, in ospedale o in ambulanza, perché i nosocomi non vogliono compromettere la propria efficienza nelle statistiche dell'ASL. Anche i cattolici ricorrono sempre più frequentemente alla cremazione, che è sempre stata rifiutata dai credenti che volevano, con l'inumazione, testimoniare la propria fede nella risurrezione della carne. Sono scomparsi i segni del lutto. I carri funebri non sono più neri, ma di variegati e simpatici colori. Tutto questo viene dalla crescente secolarizzazione, ma esprime un disagio estremamente profondo.

Eppure, in un passato non troppo lontano, la cultura europea è stata segnata da quella corrente di pensiero che va da Heidegger a Barth, da Camus a Sartre e a G. Marcel e che ha preso il nome di esistenzialismo. L'esistenzialismo avrebbe dovuto far prendere consapevolezza all'uomo del legame radicale con la morte, che egli ha contratto già al momento della sua nascita. La morte segna tutta l'esistenza del vivente, gli è sempre presente e sempre agisce in lui. L'uomo non è soltanto un '*Sein zum Tode*'³ (essere per - o verso - la morte), ma è un essere che continuamente muore. Nel caso dell'uomo - e questa è la sua tragedia - il destino mortale

³ Nota espressione di Heidegger

è, al contrario dell'animale, pienamente consapevole e angosciante⁴ o nauseante⁵. L'uomo del '900 ha, quindi, avuto modo di porsi di fronte alla morte in una maniera estremamente realistica, anche grazie alle grandi catastrofi rappresentate dalle due guerre mondiali, dal nazismo con l'olocausto e dallo stalinismo con i suoi gulag. Purtroppo, ha anche cercato di liberarsi dall'angoscia, senza cercare la via della fede, o nella rassegnazione senza condizioni al proprio destino mortale o nella ribellione ad esso. In ogni caso la questione non è stata risolta e l'uomo contemporaneo ha scelto di rimuovere in ogni modo l'incombente pensiero della propria fine, come hanno fatto le generazioni seguite al secondo dopoguerra che si sono tuffate nel lavoro per garantire un futuro più sicuro ai figli; si trattava di una sicurezza relativa, visto che si limitava a rimuovere il pensiero della morte, accontentandosi di vivere agiatamente 'per adesso'.

Come affermò J. Ratzinger: «Costatiamo infatti continuamente che la vita, quale ce la troviamo quotidianamente davanti, è quasi sempre soltanto un'ombra di vita, una sorta di *Ade*, in cui intuiamo solo qualche rara volta che cosa potrebbe essere una vita vera. Il motivo per cui l'uomo medio non sente l'immediato desiderio di immortalità è proprio questo, che prolungare la vita così com'è all'infinito non può sembrare auspicabile a nessuno»⁶.

In realtà, non può esserci un'esistenza sensata là dove si conosce solo un destino mortale. Tutto nel nostro essere grida il desiderio che abbiamo di vivere. Tutto ciò che facciamo in ogni nostra giornata, anche quando sbagliamo gravemente, consiste in una continua ricerca di vita. Non è possibile per l'uomo ragionevole arrendersi all'idea di finire in niente; che a niente siano serviti i suoi dolori e le sue gioie, le sue fatiche e le sue soddisfazioni, i suoi affetti e le sue preoccupazioni.

⁴ Heidegger

⁵ Sartre

⁶ J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 101.

Non è nemmeno sensata una irragionevole rivolta ‘donchisciottesca’ contro quest’enorme mulino a vento⁷. Di fronte alla morte l’unica via sensata per l’uomo è aprirsi alla fede, pena il naufragio totale della vita.

Non solo la morte dovrebbe interrogarci sul nostro futuro, ma anche sulla sua origine. Se ogni effetto ha una causa, sarebbe logico chiedersi che cosa abbia reso mortale l’esistenza umana o perché la morte generi così tanta angoscia nell’uomo. Se anche la morte, infatti, fosse soltanto il termine naturale della vita, come mai essa genera tanta ansia nel cuore dell’uomo? L’unica risposta sensata l’ho trovata nelle Scritture. Si tratta del racconto del peccato originale in Genesi 3 e dell’interessante lettura psicoanalitica che ne fece Eugen Drewermann, teologo, psicoanalista e psicoterapeuta tedesco⁸. Quando ero in seminario incappai in un’opera del teologo tedesco⁹, in cui si dava un’interessante lettura psicoanalitica del racconto biblico del peccato originale, assolutamente compatibile con la dottrina cattolica. Com’è noto, le prime pagine della Bibbia rispondono alla domanda: «Come mai c’è il male nel mondo? Da dove viene? Di chi è la responsabilità?». La prima risposta è data dai racconti della creazione. Dio ha fatto bene ogni cosa e ogni cosa creata è buona. Il male non viene da Dio, ma non viene nemmeno dall’uomo, che è cosa ‘molto buona’. Per spiegare l’origine del male si propone il famoso racconto di Adamo ed Eva con il serpente. Il male è entrato nel mondo a causa di un essere ‘terzo’ che nella lettura cristiana è stato identificato con Satana. Il male origina da un essere personale¹⁰ ed entra nel mondo grazie al consenso dell’uomo a cui Dio ha affidato la responsabilità del creato; ma il consenso dell’uomo è ottenuto con l’inganno. Satana inizia interrogando Eva e, amplificando il divieto di Dio, che originariamente riguardava solo un albero del giardino, chiede come mai Dio abbia

⁷ Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimento tragico de la vida*, Aguilar, Madrid 1945.

⁸ Ex sacerdote cattolico, ha inaugurato un nuovo approccio ermeneutico alla Bibbia ed alla teologia basato sulla ‘Psicologia del Profondo’. Nel 1991 fu ridotto allo stato laicale e nel 2005 abbandonò la Chiesa Cattolica.

⁹ Eugen Drewermann, *Parola che salva, parola che guarisce - La forza liberatrice della fede*, Queriniana, gdt, Brescia 1992.

¹⁰ Solo un essere personale può avere potere su altre persone.

proibito all'uomo di mangiare dei frutti degli alberi del giardino. Eva risponde correttamente, ma nel suo profondo s'insinua il pensiero che Dio ha posto un limite alla sua libertà. Non poter mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male equivale a non poter mangiare di nessun albero: c'è un limite. Contravvenire a questo limite comporta la morte. Satana prosegue instillando in Eva un sospetto su Dio: Dio è un bugiardo. Non è vero che mangiare quel frutto avrà un esito mortale per l'uomo. Mangiare quel frutto renderà l'uomo simile a Dio. Dio non vuole spartire il suo potere e la sua dignità con altri. Questo sospetto su Dio è l'origine di ogni peccato e ogni peccato presenta, nel suo svolgersi, la stessa dinamica descritta nel racconto biblico. Questo sospetto è accolto dall'uomo, che smette di fidarsi di Dio per contare solo sulla propria ragione, che gli mostra un frutto bello e gradevole al palato. L'uomo scopre che, pur avendo mangiato quel frutto, non muore e si convince che Dio gli ha detto il falso. In realtà entra nell'uomo la morte ontologica. Appare il male di vivere. L'uomo e la donna non sopportano più le fatiche e i dolori della vita. Si accorgono della propria nudità, della propria radicale povertà e dipendenza. Cambia la relazione tra Adamo ed Eva. La morte diventa l'incapacità umana di accettare il limite. La vita umana si spegne perché l'uomo non è più in grado di accogliere ciò che umilia il suo io. Tutto ciò che lo limita è per lui morte; tutto ciò che aggredisce il suo io è morte ed è inaccettabile per lui. L'uomo vuole la vita, ma la vita sta nella relazione con l'altro da sé; per passare all'altro, l'uomo deve affrontare una barriera mortale. La rottura della relazione con Dio priva l'uomo della vita, che egli cercherà nelle cose create, trovando solo una vita precaria, inconsistente, mortale.

Così Ratzinger: «... il fenomeno 'morte' si configura ora in tre dimensioni molto differenti:

- 1) La morte è presente quale nulla di un'esistenza vuota che finisce per essere vita soltanto in apparenza.
- 2) La morte è presente quale processo biologico del dissolvimento che si protrae per tutta l'esistenza, si manifesta nella malattia e si conclude con la morte fisica.

3) La morte la s'incontra nell'esperienza dell'amore che rinuncia a se stesso per donarsi all'altro: l'incontriamo pure nella rinuncia al nostro vantaggio per amore di verità e di giustizia»¹¹.

Sempre secondo Ratzinger la morte si è spostata al centro dell'annuncio cristiano, del kerygma. Dio è entrato nella morte, l'ha assunta in Gesù Cristo e l'ha vinta, annullando l'efficacia del suo 'pungiglione' che è il peccato. Rispondere al sospetto su Dio, instillato da Satana, con l'abbandono fiducioso a Dio davanti alla prova e al male permette di attraversare indenni la morte per giungere alla pienezza della vita. Secondo l'escatologia attualizzata dell'evangelista Giovanni, questa è un'esperienza che possiamo fare nell'esistenza presente sotto il segno del «già e non ancora».

¹¹ J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 102

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

... annientate nell'uomo la fede nella propria immortalità,
e non solo in lui si inaridirà di colpo l'amore,
bensì qualsiasi forza vitale in grado
di perpetuare la vita nel mondo.
(F. Dostoevskij, *I fratelli Karamàzov*)

Il concetto di anima è certamente di origine greca. *Anemos* in greco significa vento e suo sinonimo è *pneuma* che significa soffio, spirito. Si tratta di termini che si riferiscono alla realtà fisica. Il concetto di anima come realtà intima e spirituale deriva invece dal greco *psyché*, che dobbiamo a Socrate e a Platone. *Psyché* venne a designare l'essenza dell'uomo. La prova dell'immortalità dell'anima in Platone consisterebbe soprattutto nel fatto che l'anima può intuire le idee, che di per sé sono immortali. L'anima partecipa, inoltre, dell'idea di vita ed, essendo essa stessa l'elemento vitale del corpo, non può accogliere l'idea della morte, perché i contrari non possono stare insieme. L'anima, poi, non è distrutta dal male (che per lei è il vizio), mentre il corpo dai suoi mali è distrutto, come dal male sono distrutte tutte le cose. Credo che si possa comprendere subito come non si possa accusare il cristianesimo di avere derivato l'idea dell'immortalità dell'anima da Platone, come fa notare J. Ratzinger nel suo notissimo volume «Escatologia»: «...la dottrina del dualismo greco-platonico di corpo e anima, che si aggira in tutti i recenti trattati teologici insieme alla dottrina sull'immortalità dell'anima, è un prodotto della fantasia di certi teologi, che non corrisponde alla realtà. Sono esistiti culti misterici che promettevano l'immortalità, ma non c'è stata una concezione greca unitaria di questo tipo. L'atmosfera di fondo che regnava nell'antichità al tempo del diffondersi

del cristianesimo era permeata, al contrario, di una pronunciata mancanza di speranza»¹².

Va inoltre osservato che l'antico concetto greco di anima concepiva questa come prigioniera della materia e vedeva nella morte la sua definitiva liberazione. Un testimone autorevole di questo concetto fu, nell'età imperiale-romana, lo stoico Seneca: «... Perciò guarda intrepido quell'ora decisiva: non è l'ultima per l'animo, ma per il corpo ... Bisogna passare oltre ... Questo giorno che temi come ultimo è quello della nascita all'eternità (*dies aeterni natalis*). Deponi il peso della materia: perché resisti? ...»¹³.

Per Aristotele l'anima è ciò che consente ad una materia che ha la vita in potenza di diventare effettivamente vivente e poiché per Aristotele il principio di organizzazione di una materia è la forma, l'anima è la forma degli esseri viventi. Anche Aristotele afferma l'immortalità dell'anima razionale.

Non approfondisco oltre, innanzitutto perché non ne ho la preparazione, ma anche perché niente di tutte le affermazioni filosofiche a questo proposito, in qualsiasi tempo siano state fatte, riesce convincente per il mio povero cervello. E, in ogni caso, è veramente difficile attribuire una qualche importanza alle idee greche sull'immortalità dell'anima per un cattolico che crede la risurrezione della carne.

Per la Rivelazione anima e corpo formano un'unità e il corpo del credente possiede un'altissima dignità, essendo dimora dello Spirito Santo, per cui non è immaginabile per un cristiano pensare all'immortalità di un'anima separata e finalmente liberata dal corpo.

Nella Rivelazione, tuttavia, il problema si pone. Se la risurrezione avviene nell'ultimo giorno, quando, dopo la parusia, avverrà la risurrezione della carne, se cioè la risurrezione non coincide con la morte del singolo individuo, bisogna chiedersi

¹² J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015 (prima edizione in *Piccola Dogmatica Cattolica*: ottobre 1979), p. 149.

¹³ Seneca, *Lettere a Lucillo*, cit. in R. Penna, *Quali immortalità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017 pp. 65-66.

che cosa accada fra l'exitus della singola persona, che abbandona il corpo alla corruzione, e il momento della risurrezione della carne¹⁴.

Considerando, inoltre, che la materia che costituisce il corpo è soggetta a un continuo mutamento (il mio corpo oggi è molto diverso dal corpo che avevo appena nato, come il mio corpo di adolescente era diverso dal mio corpo di bambino ecc.), ma la mia identità permane intatta, c'è da chiedersi a che cosa si debba attribuire questa immutabilità, visto che non può essere attribuita alla mutevole materia del corpo.

Possiamo qui analizzare a grandi linee il dato rivelato per quanto concerne l'evoluzione del pensiero biblico sulla vita oltre la morte.

L'antropologia ebraica ha sempre considerato l'uomo composto di *bâsâr*, *nefesh* e *ruach*. *Bâsâr* indica l'uomo nella sua debolezza creaturale; nel greco del Nuovo Testamento è tradotto con *sarx*, carne (da notare che non è tradotto con *soma*, corpo). *Nefesh* corrisponderebbe approssimativamente a ciò che noi chiamiamo psiche o anima. *Ruach*, soffio, spirito, indica l'elemento più nobile dell'uomo, quello che sta in relazione con Dio. *Ruach* è il soffio vitale di Dio che diede vita all'*adam*. Questa tripartizione dell'essere umano non scalfisce, però, l'immagine assolutamente unitaria che, dai tempi dei patriarchi, la Scrittura ha dell'uomo. Candido Pozo¹⁵ fa notare che il corpo umano non è svalutato nell'antropologia veterotestamentaria, basti pensare all'importanza attribuita alla legge di purità legale (Lv 11-16) che, appunto, aveva come oggetto soprattutto il corpo, che si accompagna all'idea di una profonda unità dell'essere personale.

Quando si parla dell'uomo morto, l'Antico Testamento distingue il cadavere dal *refaim*¹⁶. *Refaim* può essere tradotto con 'giganti', e in questo caso indicherebbe un

¹⁴ Cfr. J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 124.

¹⁵ C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 197.

¹⁶ È da notare che in ebraico il termine esiste solo nella forma plurale; a noi cattolici ciò potrebbe dare l'idea del fatto che non si muore da soli, così come non si vive da soli e, nella dottrina cattolica, non ci si salva da soli, ma, in realtà, indica l'assenza d'importanza data all'individuo nell'aldilà.

popolo presente in Palestina prima della sua conquista da parte di Israele. *Refaim* è anche usato per indicare i morti (il termine potrebbe significare ‘i caduti, sprofondati impotenti nella morte’) ed è questo il significato che qui interessa. I *refaim* dopo la morte vivono nello *sheol*, il regno delle ombre e, pertanto, non sono annientati dalla morte. Gli ebrei «immaginavano i *refaim* piuttosto come ombre dell’uomo intero, ombre che sarebbero state il nucleo personale degli uomini, non le anime in opposizione ai loro corpi»¹⁷. L’idea di una sopravvivenza dopo la morte è quindi l’idea di una vita ‘addormentata’, non piena, altamente imperfetta, che non ha nulla a che vedere con il dualismo di origine platonica, che non fu mai considerato né dalla successiva evoluzione del pensiero biblico né dalla riflessione cristiana del Nuovo Testamento né tantomeno dal magistero della Chiesa Cattolica. È certo che nella Bibbia ci sono libri influenzati dal pensiero greco, ma non per questo viene meno la loro appartenenza al dato rivelato e non per questo non dobbiamo considerare che nelle Scritture si passa dall’affermazione di una certa sopravvivenza dell’uomo dopo la morte all’affermazione della risurrezione senza condividere per nulla il dualismo di origine greca.

Mentre finora la fede nello *sheol* non era collegata in alcun modo all’idea di una retribuzione post-mortem del giusto, con i profeti si affaccia l’idea che nello *sheol* le sorti del giusto e dell’empio si differenzino. In alcuni salmi si abbandona il termine *refaim*, ma s’invoca la salvezza per la propria anima (*nafshî*: la mia anima, il mio *nefesh*). In particolare nel salmo 49 appare una novità:

*«Ascoltate questo, popoli tutti,
porgete l’orecchio, voi tutti abitanti del mondo,
voi, gente del popolo e nobili,
ricchi e poveri insieme.
La mia bocca dice cose sapienti,
il mio cuore medita con discernimento.
Porgerò l’orecchio a un proverbio,
esporrò sulla cetra il mio enigma.
Perché dovrò temere nei giorni del male,
quando mi circonda la malizia*

¹⁷ Ibidem, p. 201

*di quelli che mi fanno inciampare?
 Essi confidano nella loro forza,
 si vantano della loro grande ricchezza.
 Certo, l'uomo non può riscattare se stesso
 né pagare a Dio il proprio prezzo.
 Troppo caro sarebbe il riscatto di una vita:
 non sarà mai sufficiente
 per vivere senza fine
 e non vedere la fossa.
 Vedrai infatti morire i sapienti;
 periranno insieme lo stolto e l'insensato
 e lasceranno ad altri le loro ricchezze.
 Il sepolcro sarà loro eterna dimora,
 loro tenda di generazione in generazione:
 eppure a terre hanno dato il proprio nome.
 Ma nella prosperità l'uomo non dura:
 è simile alle bestie che muoiono.
 Questa è la via di chi confida in se stesso,
 la fine di chi si compiace dei propri discorsi.
 Come pecore sono destinati agli inferi,
 sarà loro pastore la morte;
 scenderanno a precipizio nel sepolcro,
 svanirà di loro ogni traccia,
 gli inferi saranno la loro dimora.
 Certo, Dio riscatterà la mia vita,
 mi strapperà dalla mano degli inferi.
 Non temere se un uomo arricchisce,
 se aumenta la gloria della sua casa.
 Quando muore, infatti, con sé non porta nulla
 né scende con lui la sua gloria.
 Anche se da vivo benediceva se stesso:
 «Si congratuleranno, perché ti è andata bene»,
 andrà con la generazione dei suoi padri,
 che non vedranno mai più la luce.
 Nella prosperità l'uomo non comprende,
 è simile alle bestie che muoiono».*

Lo *sheol* ha smesso di essere concepito come il regno delle ombre dove giusti ed empi convivono al termine della vita mortale, cosa che, invece, è affermata a chiare lettere ancora dal Qoèlet (Qo 2, 14-15; 8,14; 9,2-3). Con questo salmo soprattutto si perviene a una concezione antropologica unica sia per il vivente sia per il defunto.

Il *nefesh* è descritto come un componente della persona che sopravvive alla morte ed è dotato di sussistenza. «Certo, Dio riscatterà la mia vita» (v. 16), letteralmente «il mio nefesh». «Mi strapperà dalla mano degli inferi» (v. 16), letteralmente «dallo sheol». Lo sheol non è più il regno indistinto delle ombre, ma diventa la destinazione dei defunti che in vita sono stati empi; diventa, cioè, quello la teologia cattolica chiama inferno. Ho citato solo il salmo 49, ma nella sostanza ci si potrebbe riferire anche ai salmi 16 e 73.

Anche nella letteratura extra-biblica, come nel Libro dei Giubilei¹⁸ e nel Libro di Enoch¹⁹ si ammettono sia la sopravvivenza di un elemento cosciente dell'uomo giusto, contrapposto al corpo destinato al sepolcro, sia la remunerazione del giusto «nel giardino della vita»²⁰. Nel Libro di Enoch è anche presente uno sheol inteso come inferno e contrapposto a un paradiso che è in cielo.²¹

S'inizia così a pensare a uno *sheol* sotterraneo per gli empi e a un paradiso collocato in una regione celeste, che sarà denominata 'terzo cielo'. Lo stesso S. Paolo, rievocando la sua esperienza mistica in 2Cor 12, 2ss, sembra considerare il paradiso collocato nel terzo cielo²².

Cuore della concezione escatologica del libro della Sapienza è la convinzione dell'immortalità del pio israelita e l'eterna dannazione del malvagio: «Non conoscono i misteriosi segreti di Dio, non sperano ricompensa per la rettitudine né credono a un premio per una vita irreprensibile» (Sap 2, 22); «Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento li toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero, la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi

¹⁸ Il Libro dei Giubilei è un testo apocrifo della tradizione ebraico-cristiana (considerato canonico dalla sola Chiesa copta). È stato redatto alla fine del II secolo a.C.

¹⁹ Il Libro di Enoch è un testo apocrifo di origine giudaica che risale al I secolo a.C.

²⁰ espressione del Libro di Enoch.

²¹ Cfr. C. Pozzo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, pp. 215 - 218.

²² «So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa - se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito fino al terzo cielo. ³E so che quest'uomo - se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2 Cor 12, 2ss).

una rovina, ma essi sono nella pace. Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi, la loro speranza resta piena d'immortalità. In cambio di una breve pena riceveranno grandi benefici, perché Dio li ha provati e li ha trovati degni di sé; li ha saggiati come oro nel crogiuolo e li ha graditi come l'offerta di un olocausto. Nel giorno del loro giudizio risplenderanno, come scintille nella stoppia correranno qua e là» (Sap 3, 1-7); e ancora: «Infine diventeranno come un cadavere disonorato, oggetto di scherno fra i morti, per sempre. Dio infatti li precipiterà muti, a capofitto, e li scuoterà dalle fondamenta; saranno del tutto rovinati, si troveranno tra dolori e il loro ricordo perirà. Si presenteranno tremanti al rendiconto dei loro peccati; le loro iniquità si ergeranno contro di loro per accusarli» (Sap 4, 19).

In questo libro appare il termine *psyché* per indicare l'elemento della persona che sopravvive alla morte (Sap 3, 1) e si crede che l'anima del giusto, la cui ricompensa consiste nello stare accanto a Dio, partecipi dell'immortalità immediatamente dopo il decesso, motivo per cui, secondo il libro dei Proverbi, «anche nella morte il giusto trova rifugio» (Prv 14, 32).

Nell'era Maccabaica (168-135 a.C.) si afferma pienamente la fede nella risurrezione. Di fronte al martirio di pii israeliti che vanno incontro alla tortura e alla morte per difendere i costumi religiosi d'Israele, l'idea di una remunerazione intraterrena del giusto non ha più alcun argomento di credibilità. Persone sante hanno perso la vita per la fede: la giustizia di Dio può aver luogo solo nel caso che possano essere risuscitate. Non solo: appare anche la preghiera d'intercessione in favore dei defunti, che avevano commesso il peccato d'idolatria. «Giuda poi radunò l'esercito e venne alla città di Odollàm; poiché stava per iniziare il settimo giorno, si purificarono secondo l'uso e vi passarono il sabato. Il giorno dopo, quando ormai la cosa era diventata necessaria, gli uomini di Giuda andarono a raccogliere i cadaveri dei caduti per deporli con i loro parenti nei sepolcri dei loro padri. Ma trovarono sotto la tunica di ciascun morto oggetti sacri agli idoli di Iànnia, che la legge proibisce ai Giudei. Così fu a tutti chiaro il motivo per cui costoro erano caduti. Perciò tutti, benedicendo Dio, giusto giudice che rende palesi le cose occulte, si misero a

pregare, supplicando che il peccato commesso fosse pienamente perdonato. Il nobile Giuda esortò tutti a conservarsi senza peccati, avendo visto con i propri occhi quanto era avvenuto a causa del peccato di quelli che erano caduti. Poi fatta una colletta, con tanto a testa, per circa duemila dracme d'argento, le inviò a Gerusalemme perché fosse offerto un sacrificio per il peccato, compiendo così un'azione molto buona e nobile, suggerita dal pensiero della risurrezione. Perché, se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti. Ma se egli pensava alla magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella morte con sentimenti di pietà, la sua considerazione era santa e devota. Perciò egli fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato» (2Mac 12, 38-45). Questo passo prelude il concetto cattolico di purgatorio.

Nel periodo intertestamentario si trovano opinioni disparate e, al tempo di Gesù, sappiamo che, mentre i farisei conservavano la fede nella risurrezione, i sadducei erano ancora legati alla concezione di uno *sheol* indifferenziato. Gli esseni, invece, credevano all'immortalità dell'anima.

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, ho notato che alcuni studiosi²³ danno molta importanza alla parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, traendone conseguenze per la valutazione neotestamentaria dello stadio intermedio (fra la morte individuale e la risurrezione alla fine dei tempi). Personalmente non credo che si possano trarre conseguenze di valore teologico dagli aspetti più marginali di una parabola, che non costituiscono il cuore dell'insegnamento per cui detta parabola è stata pronunciata da Gesù.

«C'era un uomo ricco, che indossava vestiti di porpora e di lino finissimo, e ogni giorno si dava a lauti banchetti. Un povero, di nome Lazzaro, stava alla sua porta, coperto di piaghe, bramoso di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco; ma erano i cani che venivano a leccare le sue piaghe. Un giorno il povero morì e

²³ Vedi C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 242 e J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 129.

fu portato dagli angeli accanto ad Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto. Stando negli inferi fra i tormenti, alzò gli occhi e vide di lontano Abramo, e Lazzaro accanto a lui. Allora gridando disse: ‘Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell’acqua la punta del dito e a bagnarmi la lingua, perché soffro terribilmente in questa fiamma’. Ma Abramo rispose: ‘Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora in questo modo lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti. Per di più, tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi, non possono, né di lì possono giungere fino a noi’. E quello replicò: ‘Allora, padre, ti prego di mandare Lazzaro a casa di mio padre, perché ho cinque fratelli. Li ammonisca severamente, perché non vengano anch’essi in questo luogo di tormento’. Ma Abramo rispose: ‘Hanno Mosè e i Profeti; ascoltino loro’. E lui replicò: ‘No, padre Abramo, ma se dai morti qualcuno andrà da loro, si convertiranno’. Abramo rispose: ‘Se non ascoltano Mosè e i Profeti, non saranno persuasi neanche se uno risorgesse dai morti’» (Lc16, 19-30).

Mi sembra evidente che l’insegnamento miri a sottolineare l’indilazionabile necessità della conversione per poter vivere, dopo la morte, nel ‘seno di Abramo’ e il pericolo che, in tal senso, le ricchezze possono rappresentare. Tirare delle conseguenze sulla fede in uno *sheol* differenziato con due condizioni diverse e incomunicabili fra loro mi sembra eccessivo. L’immagine dell’aldilà che la parabola porta con sé rispecchia probabilmente la credenza più diffusa ai tempi di Gesù e non credo che abbia alcun valore dottrinale. Qui quello che conta è l’affermazione circa la necessità della conversione per la salvezza eterna.

Ben più interessante è l’affermazione diretta di Gesù che si trova nel vangelo di Matteo:

«E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l’anima; abbiate paura piuttosto di colui che ha il potere di far perire nella Geëna e l’anima e il corpo» (Mt 10, 28).

I termini greci usati sono *psiché* (anima) e *soma* (corpo). È incontrovertibile il fatto che qui si dichiara la sopravvivenza dell'anima al corpo dopo la morte e che anima e corpo siano soggetti alla risurrezione, anche se, in questo caso, destinati alla dannazione. Appare abbastanza chiaro che Gesù faccia proprie le categorie sull'aldilà tipiche dei farisei del suo tempo, ammettendo la dualità di anima e corpo. Romano Penna²⁴ fa, però, notare come nel brano parallelo di Luca (Lc 12, 4-5) Gesù parli solo di corpo e non di anima, attribuendo la particolarità della versione mattea all'influenza ellenistica subita dal suo autore e precisa che più che con 'anima' si dovrebbe tradurre, in questo caso, *psiché* con vita. Penna, a sostegno della sua tesi, cita l'opera di Luz «*Das Evangelium nach Matthäus*». Per la verità, altri autori escludono tale traduzione, confermando quella di anima²⁵. In ogni caso l'eventuale influenza ellenistica non può minare il valore di rivelazione del brano²⁶. Io non mi posso permettere di entrare in una disquisizione su questioni di traduzione. Potrei sommessamente affermare che il contesto in cui Matteo ha inserito questo *logion* di Gesù differisce da quello lucano. Luca inquadra il brano nel contesto di un'aspra polemica antifarisaica, mentre Matteo lo colloca all'interno dell'invio missionario dei dodici. In Luca l'invito a non temere gli oppositori è più generico e non è fatto in presenza della possibilità imminente che i discepoli siano esposti alla morte, cosa che, invece, accade in Matteo, nel quale, quindi, l'attenzione al destino del martire post-mortem è più interessata e cogente.

In ogni caso, questo non è l'unico detto di Gesù che riguarda il destino ultraterreno dell'uomo.

Lo stesso Luca ne presenta un altro molto importante:

«E disse: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno". Gli rispose: "In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso"» (Lc 23, 42s).

²⁴ R. Penna, *Quali immortalità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, p. 68.

²⁵ Cfr. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren ...*, Monaco 1966, p. 138-153

²⁶ Vedi sopra a pag. 17.

Se l'espressione del 'buon ladrone' a proposito della futura entrata in possesso del regno da parte di Gesù si riferisce alla parusia, pare evidente che il termine 'paradiso', pur non privo di ambiguità, associato a 'oggi' si riferisca non già al paradiso della dottrina cattolica, ma a uno stadio intermedio in attesa della risurrezione. Il termine *basileia (regno)* indica chiaramente la venuta nella gloria. Gesù risponde usando non la parola *basileia*, ma il termine *paradeisos*, che nella sua etimologia significa 'giardino cintato' con cui nel medio oriente antico s'indicava il luogo di sopravvivenza umbratile dopo la morte. Se tutto ciò corrisponde al vero, Gesù non ha invitato il 'buon ladrone' a partecipare subito della risurrezione, ma del tempo intermedio.

Un discorso a parte dovrebbe valere, a mio avviso, per il vangelo di Giovanni, connotato com'è dalla cosiddetta 'escatologia realizzata'. Com'è noto, per questo evangelista la 'vita eterna' è già presente nell'esperienza di chi crede. L'espressione 'vita eterna' non è quindi solo un modo per indicare la vita beata nell'aldilà, ma indica anche una qualità di vita che partecipa già al presente alla vita divina, che è prerogativa del Padre e che la fede nelle parole di Gesù ci permette di sperimentare già ora, anche se non con quella pienezza con cui la godremo in paradiso.

«E questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell'ultimo giorno. Questa infatti è la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno». Allora i Giudei si misero a mormorare contro di lui perché aveva detto: "Io sono il pane disceso dal cielo". E dicevano: "Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui non conosciamo il padre e la madre? Come dunque può dire: 'Sono disceso dal cielo'?" Gesù rispose loro: "Non mormorate tra voi. Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Sta scritto nei profeti: E tutti saranno istruiti da Dio. Chiunque ha ascoltato il Padre e ha imparato da lui, viene a me. Non perché qualcuno abbia visto il Padre; solo colui che viene da Dio ha visto il Padre. In verità, in verità io vi dico: chi crede ha la vita eterna. Io sono il pane della

vita. I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo”. Allora i Giudei si misero a discutere aspramente fra loro: “Come può costui darci la sua carne da mangiare?”. Gesù disse loro: “In verità, in verità io vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell’uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell’ultimo giorno”» (Gv 6, 39-54).

In questo brano Gesù sta affermando sia la ‘vita eterna’ nell’oggi del credente sia la sua risurrezione futura alla fine dei tempi²⁷. La condizione per far proprio questo destino è l’accoglienza nella fede della persona di Gesù e il suo insegnamento²⁸. Chiaramente Giovanni collega la risurrezione alla fine dei tempi. D’altra parte in tutto il Nuovo Testamento non si riesce a trovare traccia di una risurrezione immediata dopo la morte.

San Paolo in 1Ts 5, 23 introduce una concezione antropologica tripartita: «Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». *Pneuma*, *psiché* e *soma*: Paolo introduce come elemento costitutivo dell’essere umano il

²⁷ Sono profondamente e ‘cattolicamente’ convinto che la Scrittura debba essere tenuta tutta, anche se ciò comporta la fatica di dovere conciliare espressioni diverse attraverso uno studio sempre più approfondito. Non ci è lecito stabilire un nostro canone personale, cogliendo dalla Scrittura, come di fiore in fiore, solo i versetti favorevoli a una nostra personale tesi, come fece, per esempio Rudolf Bultmann (teologo evangelico tedesco, 1884 - 1976) il quale, a sostegno di una risurrezione unicamente ‘qui e ora’, prese in considerazione soltanto alcuni versetti di Giovanni. O come Jürgen Moltmann (teologo tedesco riformato, 1926 - vivente), che ha fatto la stessa cosa, sostenendo il contrario, cioè spostando la risurrezione completamente e unicamente al futuro, perché della risurrezione, secondo lui, oggi non possiamo avere alcuna esperienza. La realtà è più complessa e anche il lettore cattolico - a cui sto presentando questi temi in modo già molto semplificato - deve capire che conclusioni eccessivamente sommarie, che hanno lo scopo di non affaticare il cervello e di rassicurare in modo infantile la fede, sono incompatibili sia con la ragione sia con la fede matura.

²⁸ Mi permetto qui una piccola digressione: il cap. 6 di Giovanni difficilmente mi sembra possa far pienamente riferimento all’eucaristia, come normalmente si ritiene e come solitamente è interpretato dagli stessi testi liturgici. Nell’espressione: «se non mangiate la carne del Figlio dell’uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita» non viene utilizzato il termine *soma*, corpo come accade nei racconti d’istituzione dell’eucaristia, ma è utilizzato il termine *sarx*, carne, che, come già detto, più che indicare la materia costitutiva del corpo, indica tutto l’uomo nella sua debolezza di creatura.

pneuma, termine prettamente cristiano che è principio di vita soprannaturale. Tuttavia, in altri brani, come i seguenti, Paolo segue un'antropologia duale: corpo e anima.

In Fil 1, 19-24 l'affermazione di uno stadio intermedio tra la morte individuale e la risurrezione finale, che ha sempre carattere universale, appare evidente nell'espressione 'essere con Cristo': «So infatti che questo servirà alla mia salvezza, grazie alla vostra preghiera e all'aiuto dello Spirito di Gesù Cristo, ²⁰secondo la mia ardente attesa e la speranza che in nulla rimarrò deluso; anzi nella piena fiducia che, come sempre, anche ora Cristo sarà glorificato nel mio corpo, sia che io viva sia che io muoia. Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno. Ma se il vivere nel corpo significa lavorare con frutto, non so davvero che cosa scegliere. Sono stretto infatti fra queste due cose: ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; ma per voi è più necessario che io rimanga nel corpo».

Non si può tralasciare 2Cor 5, 1-10: «Sappiamo infatti che, quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda, riceveremo da Dio un'abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli. Perciò, in questa condizione, noi gemiamo e desideriamo rivestirci della nostra abitazione celeste purché siamo trovati vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questa tenda sospiriamo come sotto un peso, perché non vogliamo essere spogliati ma rivestiti, affinché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. E chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito. Dunque, sempre pieni di fiducia e sapendo che siamo in esilio lontano dal Signore finché abitiamo nel corpo - camminiamo infatti nella fede e non nella visione -, siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore. Perciò, sia abitando nel corpo sia andando in esilio, ci sforziamo di essere a lui graditi. Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male». La caparra dello Spirito ci ha fatto pregustare la vita eterna a cui Dio ci ha chiamato e questo ci

riempie di fiducia. La dimora terrena è il nostro corpo attuale, la dimora celeste è il nostro corpo che Dio trasfigurerà al momento della risurrezione. San Paolo vive nella fede di essere trovato vivo al momento della parusia e quindi di passare alla vita risorta senza attraversare la morte. Per questo dice che spera di non essere trovato nudo, ma di essere ‘rivestito’. L’espressione ‘nudo’ indicherebbe la privazione del corpo che caratterizza l’anima dopo la morte e prima della risurrezione. Il desiderio di essere rivestito si riferisce al desiderio che, ancora in possesso del proprio corpo mortale, questo corpo sia trasformato in corpo glorioso al momento della risurrezione. La condizione normale, ad esclusione dell’ultima generazione cristiana che non vedrà la morte, per ‘essere con il Signore’ comporta la temporanea privazione del corpo. Sia l’opera giovannea sia quella paolina attribuiscono l’espressione ‘essere con il Signore’ ai defunti e non ai ‘risorti’; essere con il Signore non indica la risurrezione dei morti. Vivere consiste nell’abitare nel corpo lontani dal Signore; morire è lasciare il corpo per ‘essere con il Signore’. «È giusto inoltre ammettere come per la bibbia il concetto centrale di speranza significhi ‘risurrezione’. Ma è altrettanto sicuro che la bibbia non conosce l’idea di una risurrezione nella morte, anzi la respinge espressamente (cfr. 2Tm 2,18). Essa conosce piuttosto l’ ‘essere presso il Signore’ tra la morte e la risurrezione (cfr. per esempio Fil 1,23)»²⁹.

Appare, quindi, evidente, al termine del nostro piccolo excursus, come la concezione cattolica di anima non abbia più nulla a che fare con il pensiero greco. La rivelazione di una risurrezione universale alla fine dei tempi deve poter essere conciliata con la morte dell’individuo credente che spira oggi. Non è pensabile che l’uomo muoia tutto e, poi, per un intervento ‘miracoloso’ di Dio l’uomo sia fatto risorgere, perché ciò comporterebbe una rottura della continuità tra l’essere che era in vita e l’essere risuscitato e, dall’altra parte, la risurrezione apparirebbe quasi

²⁹ J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 9.

come una nuova creazione 'de nihilo'. Quindi è giocoforza pensare che, dopo la morte, sopravviva il nucleo fondamentale della persona, che tradizionalmente chiamiamo 'anima', che, in attesa della parusia, vive separata dal corpo. Per la Scrittura i morti in Cristo vivono. L'immortalità cristianamente intesa comporta la relazione con Dio. In Dio stesso l'immortalità è legata alle relazioni intratrinitarie. Come afferma J. Ratzinger «la relazione rende immortale»³⁰. L'immortalità dell'anima non può essere, però, considerata appannaggio solo delle anime sante, perché, se così fosse, si tratterebbe del risultato di un intervento 'miracoloso' di Dio che non avrebbe nulla di ragionevole oppure dovrebbe essere attribuita alle facoltà dell'uomo, il che è ancora più irragionevole. «L'uomo quale creatura è fatto in modo che per sua natura comporta l'indistruttibilità ... Se dunque poc'anzi siamo giunti alla convinzione che non è nell'essere se stesso e nell'incomunicazione che l'uomo raggiunge l'immortalità, bensì proprio nel suo rapporto, nella capacità di comunicare con Dio, dobbiamo ora aggiungere che questa apertura non è un 'in più' nell'esistenza ... bensì che questa apertura rappresenta quanto vi è di più profondo nell'uomo, ossia propriamente ciò che noi chiamiamo 'anima'»³¹. Quindi, l'immortalità appartiene all'uomo per natura e nemmeno il peccato dell'uomo può vanificare ciò che Dio ha creato. L'uomo non può produrre l'immortalità; forse solo un'antropologia 'prometeica' potrebbe pensarlo. Se conosciamo noi stessi, sappiamo che nemmeno possiamo produrre la virtù da soli, figurarsi l'immortalità. Un comportamento virtuoso o, viceversa, delittuoso può arricchire o deturpare la creazione, non generarla o distruggerla.

Nella concezione cristiana dell'anima, questa non è finalmente liberata dal corpo, ma nella sua essenza l'anima è tutta orientata al corpo e il corpo all'anima, per cui un'anima privata del corpo potrà godere della beatitudine celeste, ma non con la

³⁰ Ibidem, p. 161.

³¹ Ibidem, pp. 157-158.

pienezza con cui la godrà quando sarà riunita al proprio corpo trasfigurato nella risurrezione.

Se esiste una ‘distanza’ tra la morte individuale e la risurrezione nell’ultimo giorno, dovremmo chiederci in che cosa consista questa ‘distanza’. L’anima immortale, in attesa di ricongiungersi col corpo, vive ancora nel tempo? Se il tempo, *chronos*, come noi lo conosciamo consiste nella successione di avvenimenti misurati dal moto fisico dei corpi celesti, come può esserci ancora ‘tempo’ al di fuori della materia? J. Ratzinger fa notare che l’uomo non vive solo un tempo fisico, ma anche un tempo antropologico, perché il tempo influenza profondamente lo spirito dell’uomo, plasmandolo nel suo modo di conoscere, di amare, di relazionarsi con ciò che è altro da sé. Pertanto si può affermare che la morte fa uscire l’uomo dalla storia, ma non dal rapporto con la storia, che è il luogo delle sue relazioni, le quali appartengono all’essenza dell’uomo stesso. Lo stesso Gesù Cristo, con la sua incarnazione, ha assunto la storia umana, ne è diventato partecipe e la ha conferito un senso immortale. In Cristo il tempo è diventato gravido di eternità. In quanto, poi, la storia è il luogo di quelle relazioni che ci costituiscono, non si può nemmeno pensare cristianamente al compimento della vita dell’uomo con la sua morte. Mentre il singolo muore, alcune sue relazioni gli sopravvivono, così come le conseguenze dei suoi atti. Il concetto stesso della Chiesa come ‘Corpo di Cristo’ include il fatto che non si vive e non si muore da soli, come non ci si salva da soli e nessun cristiano può pervenire alla sua sorte definitiva senza i suoi fratelli. L’uomo non può pervenire al suo compimento definitivo quando la storia è ancora in corso e quando le sue relazioni e le conseguenze delle sue azioni sono ancora in atto nel tempo. «... fino a quando la storia si svolgerà realmente, essa rimarrà realtà anche nell’aldilà e non può essere dichiarata dissolta là in un eterno ultimo giorno»³².

Pertanto, l’anima vive immortale nell’attesa di ricongiungersi al corpo e quest’attesa noi non possiamo concepirla che come tempo, anche se, mi viene da dire, sarà un

³² Ibidem, p. 189.

tempo ‘spirituale’, un tempo di cui noi ora non possiamo avere alcuna esperienza. Già S. Agostino, nella sua nota riflessione sul tempo, ebbe a sottolineare che ci sono tempi diversi nella vita dell’uomo, anche quando egli vive pienamente il suo presente: «... il presente delle cose passate, il presente delle cose presenti, il presente delle cose future. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell’animo e non le vedo altrove: il presente di ciò che è passato è la memoria, il presente di ciò che è presente è la percezione, il presente di ciò che è futuro è l’attesa»³³.

³³ Agostino, *Confessioni*, 11,26 cit. in R. Penna, *Quali immortalità?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, p. 116.

LA PARUSIA

Nell'Apocalisse l'angelo giura che il tempo non esisterà più.
È molto giusto, preciso, esatto. Quando tutto l'uomo
raggiungerà la felicità, il tempo non esisterà più,
perché non ce ne sarà più bisogno.
(Fëdor Dostoevskij)

Il termine greco *parousìa* ha il significato originale di 'essere presso'; è servito in ambito greco a designare ciò che noi chiamiamo 'presenza'. È stato poi utilizzato per indicare l'arrivo dell'imperatore o, anche, di una divinità (vedi la *parousìa* del dio Esculapio³⁴). Così nell'età imperiale romana ha trovato il suo corrispondente nel termine latino '*adventus*' per indicare la *parousìa* di Nerone. Nel Nuovo Testamento, accanto al significato generico di presenza, *parousìa* è usato come termine tecnico per indicare la seconda venuta di Cristo nella gloria alla fine della storia per instaurare il suo Regno. In questo senso va sottolineato che l'attesa che ne deriva è molto diversa dall'attesa dell'imperatore in ambito pagano; questa aveva come ambito lo spazio (l'imperatore arrivava in una città, in un luogo), mentre nel cristianesimo l'attesa della *parousìa* ha come ambito il tempo.³⁵

Nell'Antico Testamento non credo che si possa trovare nessun termine ebraico che corrisponda al greco *parousìa*. Mi sembra evidente che manchi addirittura l'idea di una venuta di Jahvè in soccorso del suo popolo, tantomeno per instaurare il suo regno. L'unica espressione che ha qualche possibilità di confronto con l'idea neotestamentaria di *parousìa* è 'il giorno di Jahvè'³⁶, giorno terribile di giudizio sui pagani, giorno di annientamento dei nemici d'Israele e anche giorno di castigo per gli israeliti infedeli. Nei brani più universalistici appare, poi, l'idea di un giudizio

³⁴ Enciclopedia Italiana Treccani, 1935.

³⁵ R. Penna, *Quale immortalità - tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017 p. 124.

³⁶ Cfr. Am 5,18; Gl 1,15; Is 2,12-22.

che avverrà sulla base non di un'appartenenza etnica, ma della fedeltà a Jahvè. In alcuni brani profetici s'inizia a parlare della 'venuta' del Messia. Il brano veterotestamentario più vicino alla concezione escatologica neotestamentaria, com'è noto, è Daniele 7, 13s: «Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco venire con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui. Gli furono dati potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano: il suo potere è un potere eterno, che non finirà mai, e il suo regno non sarà mai distrutto». Questo brano, il cui contesto è di genere apocalittico, rispecchia una delle idee centrali di *parousia*, cioè l'instaurazione definitiva e gloriosa del regno messianico.

Nel Nuovo Testamento, si distinguono due venute del Signore Gesù; una nell'umiltà dell'incarnazione e una alla fine dei tempi nella gloria. È evidente che la prima venuta non può corrispondere alla profezia, già citata, di Daniele che parla di un'intronizzazione definitiva del Messia e d'altra parte nessun testo del Nuovo Testamento usa il termine *parousia* per indicare l'incarnazione. L'annuncio di una seconda venuta (vedi i discorsi escatologici dei vangeli sinottici³⁷) inserisce un tempo intermedio, per il quale sarà necessario interrogarsi da che cosa esso debba essere riempito.

Fra la prima e la seconda venuta s'inserisce la risurrezione di Gesù, che appare risorto ai suoi in un corpo glorificato. Quindi, il tempo intermedio, in realtà, si dà tra la risurrezione e ascensione di Gesù con il dono dello Spirito Santo e la sua venuta definitiva alla fine dei tempi, in cui la gloria del Risorto si manifesterà in modo permanente a tutto l'universo. Diversi brani del Nuovo Testamento descrivono questo evento con riferimenti evidenti a Daniele 7, 13s³⁸. In questi testi i ter-

³⁷ Mt 24,1-25.46; Mc 13; Lc 21,5-36

³⁸ Mc 14, 62; Mt 25, 31-46; 1Ts 4,13-18

mini usati descrivono la seconda venuta di Gesù come una visita regale e la *parousia* è in genere descritta in modo analogo a quello con cui i profeti descrissero il giorno di Jahvè³⁹.

Il primo problema che ha interrogato i cristiani a proposito della *parousia* è stato posto dal contrasto tra la fede in una venuta imminente del Gesù glorioso e l'esperienza storica che ha contraddetto tale fede; si tratta del cosiddetto ritardo della *parousia*. San Paolo stesso pensava di poter essere trovato, in quel frangente, ancora vivo⁴⁰. D'altra parte era anche noto che nessuno, all'infuori del Padre, poteva conoscerne la data⁴¹. Si è così compreso che l'annuncio di un'imminente venuta del Signore non aveva valore cronologico, ma teologico. Nessuna generazione cristiana può essere certa di non assistere alla *parousia*; l'appello è, quindi, alla vigilanza. Non solo. Il ritardo della *parousia* ha permesso di recuperare la teologia giovannea dell'escatologia realizzata, secondo la quale, grazie alla fede, già ora possiamo avere la vita eterna. È da queste considerazioni, probabilmente, che poi, nella teologia dei secoli successivi, si è arrivati a parlare di una venuta intermedia di Cristo: «Conosciamo una triplice venuta del Signore. Una venuta occulta si colloca infatti tra le altre due che sono manifeste. Nella prima il Verbo fu visto sulla terra e si intrattenne con gli uomini, quando, come egli stesso afferma, lo videro e lo odiarono. Nell'ultima venuta 'ogni uomo vedrà la salvezza di Dio' (Lc 3, 6) e vedranno colui che trafissero (cfr. Gv 19, 37). Occulta è invece la venuta intermedia, in cui solo gli eletti lo vedono entro se stessi, e le loro anime ne sono salvate. Nella prima venuta dunque egli venne nella debolezza della carne, in questa intermedia viene nella potenza dello Spirito, nell'ultima verrà nella maestà della gloria. Quindi questa venuta intermedia è, per così dire, una via che unisce la prima all'ul-

³⁹ Nel Nuovo Testamento il termine *parousia* compare tredici volte.

⁴⁰ 1Ts 4,17

⁴¹ Mc 13, 32; anche lo stesso Paolo in 1Ts 5,2

tima: nella prima Cristo fu nostra redenzione, nell'ultima si manifesterà come nostra vita, in questa è nostro riposo e nostra consolazione. Ma perché ad alcuno non sembrano per caso cose inventate quelle che stiamo dicendo di questa venuta intermedia, ascoltate lui: Se uno mi ama, dice conserverà la mia parola: e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui (cfr. Gv 14,23). Ma che cosa significa: Se uno mi ama, conserverà la mia parola? Ho letto infatti altrove: Chi teme Dio, opererà il bene (cfr. Sir 15, 1), ma di chi ama è detto qualcosa di più: che conserverà la parola di Dio. Dove si deve conservare? Senza dubbio nel cuore, come dice il Profeta: 'Conservo nel cuore le tue parole per non offenderti con il peccato' (Salmo 118, 11). Poiché sono beati coloro che custodiscono la parola di Dio, tu custodiscila in modo che scenda nel profondo della tua anima e si trasfonda nei tuoi affetti e nei tuoi costumi. Nutriti di questo bene e ne trarrà delizia e forza la tua anima. Non dimenticare di cibarti del tuo pane, perché il tuo cuore non diventi arido e la tua anima sia ben nutrita del cibo sostanzioso. Se conserverai così la parola di Dio, non c'è dubbio che tu pure sarai conservato da essa. Verrà a te il Figlio con il Padre, verrà il grande Profeta che rinnoverà Gerusalemme e farà nuove tutte le cose. Questa sua venuta intermedia farà in modo che 'come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste' (1Cor 15, 49). Come il vecchio Adamo si diffuse per tutto l'uomo occupandolo interamente, così ora lo occupi interamente Cristo, che tutto l'ha creato, tutto l'ha redento e tutto lo glorificherà»⁴².

L'attesa della *parousia* introdusse anche un altro interrogativo: la seconda venuta del Signore Gesù si può prevedere? È il tema dei segni che dovrebbero precedere la *parousia*. Nel Nuovo Testamento ci sono brani dal tenore apocalittico che, in realtà, non possono riferirsi alla *parousia*; i segni che vi sono prefigurati si riferiscono alle tribolazioni che ogni generazione cristiana dovrà sostenere mantenendo intatta la fede. I terremoti, le carestie, i fenomeni celesti fuori dall'ordinario, le

⁴² San Bernardo, abate, *Disc. 5 sull'Avvento, 1-3; Opera omnia*, Edit. cisterc. 4 [1966], 188-190.

guerre e le pestilenze, infatti, non sono cose così eccezionali, ma fanno parte delle tribolazioni a cui da sempre è soggetta la vita dell'uomo sulla terra. Singolare, a questo proposito, è il discorso escatologico di Mt 24. Vi si descrivono tante tribolazioni che metteranno alla prova la fede di molti, ma al suo interno troviamo quest'affermazione: «Ma chi avrà perseverato fino alla fine sarà salvato. Questo vangelo del Regno sarà annunciato in tutto il mondo, perché ne sia data testimonianza a tutti i popoli; e allora verrà la fine» (Mc 24, 13s).

Concludendo, lasciando perdere i racconti propriamente apocalittici, i segni che annunciano la *parousia* nel Nuovo Testamento sono: il compimento dell'opera di evangelizzazione del mondo; la conversione di Israele e la manifestazione dell'anticristo che trascinerà molti nell'errore⁴³.

Un altro tema che la *parousia* solleva riguarda l'atteggiamento del credente di fronte ad essa. Ratzinger⁴⁴ fa notare come sia cambiato l'atteggiamento dei cristiani dalle origini a oggi. Mentre nella Chiesa delle origini la *parousia* rappresentava la grande speranza della sposa in attesa dello sposo⁴⁵, oggi il credente difficilmente spera nella prossimità della venuta di Cristo nella gloria, perché ne teme il giudizio e, forse, nemmeno s'accorge che quando recita il 'Padre nostro' sta proprio chiedendo l'avvento della piena e definitiva instaurazione del suo Regno. «Non ci troviamo qui chiaramente dinanzi a un cristianesimo che ha tutta la salvezza alle spalle e davanti a sé soltanto più il giudizio? Non ci troviamo qui di fronte a una concezione del cristianesimo per la quale la grazia appartiene al passato, mentre al futuro appartiene solo la minaccia? E non è proprio questa la crisi che travaglia il cristianesimo?»⁴⁶. Probabilmente un'interpretazione letterale dei brani apocalittici del Nuovo Testamento ha portato a dare un'eccessiva importanza agli elementi della

⁴³ Cfr. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 122.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, pp. 25-30.

⁴⁵ «Lo Spirito e la sposa dicono: 'Vieni!'. E chi ascolta, ripeta: 'Vieni!'» (Ap 22,7).

⁴⁶ J. Ratzinger, *Escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, pp. 25-26.

futura catastrofe cosmica rispetto all'annuncio pieno di speranza che in quegli stessi brani è il centro: la venuta del Signore nella gloria che giunge per riunire i suoi eletti: «Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria. Egli manderà gli angeli e radunerà i suoi eletti dai quattro venti, dall'estremità della terra fino all'estremità del cielo» (Mc 13, 26s). Come afferma C. Pozo: «è significativo che si dirà sempre più 'la fine del mondo' e sempre meno 'la parusia'»⁴⁷. Le cause storiche di questo cambiamento di prospettiva sono molteplici e vanno cercate soprattutto nell'alto medioevo e in particolare nell'era carolingia, quando, da una parte, il passato del cristianesimo ha assunto, nella mentalità dei credenti, una netta preminenza sul presente e sul futuro e, dall'altra, il termine della fede ha smesso di essere il Cristo ed è divenuto la Trinità, con conseguente allontanamento del Signore Gesù dall'immagine di Mediatore e Avvocato per divenire una presenza meno 'calda' nella vita del credente.

Personalmente penso anche a una predicazione sempre meno kérygmatica e sempre più moralistica, che ha fatto perdere di vista che il Signore Giudice dell'universo è lo stesso Signore che si è fatto uomo e ha dato la vita per la nostra salvezza ed è lo stesso Signore Gesù che abbiamo conosciuto nella fede, grazie al dono dello Spirito, come espressione della misericordia del Padre.

La speranza del credente, di per sé, non pone questioni di tempo o di spazio, ma guarda alla persona del Signore Gesù, che nella fede ha potuto conoscere come proprio salvatore e che, quindi, desidera avere con sé per sempre e definitivamente. Aggiungerei, inoltre, che nel corso dei secoli si è assistito ad uno slittamento di accento, nella coscienza dei credenti, da una forte percezione della fede come esperienza condivisa dalla comunità cristiana a una prevalente preoccupazione per la salvezza individuale⁴⁸.

⁴⁷ C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 130.

⁴⁸ Anche nel corso della storia della salvezza così com'è narrata dall'Antico Testamento si assiste, nel passaggio dall'era patriarcale alle età più tarde, a un prevalere sempre più marcato del senso individuale della salvezza.

Sempre nell'ambito dell'attesa sono da considerare anche altri aspetti. La *parousia* può essere 'avvicinata' dal comportamento dei credenti? Se sì, che cosa devono fare i credenti per abbreviare il tempo dell'attesa?

Chiaramente il desiderio di avvicinare la *parousia* può esistere solo là dove questo 'avvento' è percepito come auspicabile. A questo proposito non si può non ricordare l'antico desiderio cristiano che si esprimeva con l'invocazione aramaica *maranathà* (Cfr. 1Cor 16,22). «Il senso esatto del *Maranathà* non è affatto accertato univocamente, poiché esso può essere inteso tanto come invocazione quanto come constatazione: 'Vieni, Signore Gesù', oppure 'Il Signore è venuto' ... si può dire con certezza che la formula fa parte del contesto della celebrazione eucaristica proto-cristiana e che dev'essere intesa in considerazione del modo di pregare di allora. Questo pregare si riferisce sempre al presente e insieme al futuro; è un annunzio gioioso del fatto che il Signore è realmente presente ed è contemporaneamente l'invocazione rivolta al Signore presente perché egli venga, perché pur essendo egli Colui che è presente, rimane tuttavia Colui che verrà»⁴⁹.

Tradizionalmente i credenti preparano l'avvento del Regno attraverso la conversione, la preghiera, l'esercizio della virtù e l'annuncio del vangelo fino agli estremi confini della terra.

Tuttavia, vale la pena ricordare come nel corso del '900 la domanda che ci siamo fatti ha originato una diatriba fra i cosiddetti 'incarnazionisti' ed 'escatologisti', che hanno esteso la questione al rapporto tra la storia profana e l'escatologia. A parte K. Barth, che negando l'analogia entis⁵⁰, sostenne l'assoluta mancanza di relazione tra le due, la discussione interessò, dalla parte degli escatologisti, teologi del calibro di L. Bouyer, J. Daniélou, Y. Congar e H.U. von Balthasar, mentre dal lato degli

⁴⁹ J. Ratzinger, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 21-22.

⁵⁰ L'analogia entis è quel concetto che ha permesso alla teologia di utilizzare la similitudine per arrivare a comprendere il Creatore a partire dalle sue creature, essendo l'analogia una via intermedia tra l'univocità e l'alterità. Per S. Tommaso d'Aquino la creazione è buona perché Dio non può fare il male, ma non può fare neppure un altro Dio, diverso da Sé. In Lui soltanto consiste la pienezza dell'Essere, di cui i diversi enti inferiori sono più o meno partecipi, a seconda del livello gerarchico in cui si trovano.

incarnazionisti vanno ricordati M. L. Montuclard, D. Dubarle e G. Thils. Per riassumere la prima posizione credo che bastino le parole di Bouyer: «Tutto quello che facciamo nella grazia di Cristo contribuisce all'edificazione del Corpo di Cristo. L'apostolo che soffre e tribola, attraverso i suoi sforzi e i suoi insuccessi, costruisce molto realmente il tempio di Dio»⁵¹; ma dev'esser chiaro che per gli escatologisti tutto ciò vale anche se il credente non riesce ad averne la minima percezione, anzi proprio l'apparente fallimento nell'apostolato può essere considerato il più grande contributo all'avvento del Regno. Gli incarnazionisti, invece, sono molto ottimisti circa l'inevitabile progresso dell'uomo, che con la sua scienza, con la sua tecnica e con la sua capacità di operare il bene certamente produrrà un miglioramento delle proprie condizioni di vita, il rafforzamento della pace, della libertà, del senso di fratellanza fra gli uomini e a una maggiore santità, determinando una crescente umanizzazione delle strutture preparando così l'avvento della *parousia*, concepita in diretta continuità con la storia. Si capisce bene come le tesi incarnazioniste abbiano potuto rappresentare un'occasione di dialogo col marxismo fino all'avvento della teologia della liberazione che ha, impropriamente, assunto lo schema marxista per interpretare le Scritture, rigettando, a mio modesto parere, ogni riferimento alla *theologia crucis*.

Questa differenza di vedute può spiegare, almeno in parte, lo sconcerto di quei fedeli più consapevoli e formati nella linea escatologista, che ha forti radici nella Tradizione, quando si trovano a doversi rapportare con pastori che, invece, poco o tanto, hanno prevalenti propensioni per l'interpretazione incarnazionista.

In realtà, lo stesso Concilio Ecumenico Vaticano II ha evitato di prendere parte alla controversia e di dirimere una volta per tutte la questione.

Una risposta venne, invece, da Paolo VI con il suo Credo del Popolo di Dio, di cui riporto il brano che più interessa il nostro discorso: «Noi confessiamo che il Regno di Dio, cominciato quaggiù nella Chiesa di Cristo, non è di questo mondo,

⁵¹ Bouyer, *Christianism et Histoire*, La vie intellectuelle, v.16, n. 10, 1948, p. 35 cit. in C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 134.

la cui figura passa; e che la sua vera crescita non può esser confusa con il progresso della civiltà, della scienza e della tecnica umane, ma consiste nel conoscere sempre più profondamente le imperscrutabili ricchezze di Cristo, nello sperare sempre più fortemente i beni eterni, nel rispondere sempre più ardentemente all'amore di Dio, e nel dispensare sempre più abbondantemente la grazia e la santità tra gli uomini. Ma è questo stesso amore che porta la Chiesa a preoccuparsi costantemente del vero bene temporale degli uomini. Mentre non cessa di ricordare ai suoi figli che essi non hanno quaggiù stabile dimora, essa li spinge anche a contribuire - ciascuno secondo la propria vocazione ed i propri mezzi - al bene della loro città terrena, a promuovere la giustizia, la pace e la fratellanza tra gli uomini, a prodigare il loro aiuto ai propri fratelli, soprattutto ai più poveri e ai più bisognosi. L'intensa sollecitudine della Chiesa, Sposa di Cristo, per le necessità degli uomini, per le loro gioie e le loro speranze, i loro sforzi e i loro travagli, non è quindi altra cosa che il suo grande desiderio di esser loro presente per illuminarli con la luce di Cristo e adunarli tutti in Lui, unico loro Salvatore. Tale sollecitudine non può mai significare che la Chiesa conformi se stessa alle cose di questo mondo, o che diminuisca l'ardore dell'attesa del suo Signore e del Regno eterno». Siamo nel 1968; nel 1966 era uscito il Catechismo Olandese, che presentava passi molto ambigui su quasi tutti i punti fondamentali della dottrina cattolica; la Chiesa si trovò in gravissime difficoltà e sorsero contestazioni del magistero un po' ovunque, accompagnate da una profonda crisi d'identità del clero, che comportò molte defezioni. Paolo VI, probabilmente con il supporto del suo grande amico J. Maritain, redasse il testo del Credo del Popolo di Dio, che poi proclamò solennemente in piazza S. Pietro il 30 giugno 1968.

Il dibattito proseguì ed è ancora presente oggi, ma non credo che ai miei lettori interessino troppo i dettagli delle dispute teologiche contemporanee, e io per primo non ne ho una grande conoscenza. Tuttavia, ritengo interessante far notare la svolta del teologo riformato tedesco J. Moltmann, che ebbe a ricredersi, circa la sua interpretazione fortemente incarnazionista, di fronte al fatto che già dagli anni

'70 parve chiaro come il progresso tecnico-scientifico abbia generato, accanto a prodigiose innovazioni, anche gravissimi problemi, come quello ecologico, per cui è apparso il dubbio circa la capacità dell'uomo di condurre tale progresso univocamente sulla via di una sempre maggiore umanizzazione del mondo.

Credo che quanto detto sia sufficiente a farsi un'idea, almeno vaga, dei problemi che la fede nella *parousia* ha suscitato.

Io, nel mio piccolo, tornerei al vangelo di Giovanni e di Luca che potrebbero essere composti insieme così: il tempo dell'attesa è colmato dalla presenza del Signore risorto, che invia il suo Spirito per donare all'uomo l'esperienza *hic et nunc* della vita eterna (Giovanni), e invia la Chiesa ad annunciare il vangelo fino ai confini della terra (Luca), sapendo che il Signore che viene è già venuto ed è presente nella comunità dei credenti fino a quando verrà ad affermare definitivamente il Regno del Padre, oggetto della speranza oltre che della fede della Chiesa.

La teologia ha il compito, fra l'altro, di confrontare il contenuto della fede con la cultura dell'uomo che ha di fronte e di formulare un linguaggio adatto per far comprendere l'annuncio della fede ai suoi contemporanei. Personalmente non sono affatto convinto delle tesi incarnazioniste, perché ritengo che la fede debba fecondare la cultura e non farsi interpretare da degli schemi ideologici che le sono estranei. In ogni caso, occorre riconoscere che l'incarnazionismo ha contribuito ad equilibrare un'escatologia un po' timida nel tenere nella dovuta considerazione il contributo del credente all'avvento del Regno. Questo contributo, come già detto, non è rappresentato tanto dalle sole capacità umane di generare un progresso sociale, economico e scientifico, quanto, invece, è dovuto all'accoglimento della grazia da parte della comunità dei credenti attraverso la conversione, la preghiera, l'esercizio della virtù e la testimonianza.

IL GIUDIZIO

Tristezza, tristezza cercavo io in fondo ad essa,
tristezza e lacrime, e l'ho assaggiata, e le ho trovate,
e avrà pietà di noi Colui che di tutti ebbe pietà,
e Colui che tutti e tutto capì. Egli è l'unico.
(F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*)

La parola «giudizio» rischia, per noi cattolici, di colorarsi di una sfumatura altamente negativa. Questo perché il Vangelo ci ripete continuamente di non giudicare. Eppure il giudizio è un atto pienamente umano e assolutamente necessario per l'affermarsi del bene. Abbiamo assolutamente bisogno di essere in grado di esprimere un giudizio critico sulla realtà in cui ci muoviamo; dobbiamo saper distinguere tra le cose, le relazioni e le attività che ci giovano da quelle che ci sono nefaste. E dobbiamo saper giudicare gli uomini per capire se si tratta di persone affidabili, leali, corrette, capaci oppure se si tratta di persone inaffidabili, sleali, scorrette o incapaci. Da una retta capacità di giudizio deriva gran parte della riuscita della nostra vita terrena. Si chiama discernimento. L'ingenuità, cioè l'incapacità «naturale» di pensar male dell'altro per me è un grave difetto, specialmente se chi ne è portatore è incaricato di amministrare cose non sue o se da lui dipende il bene di persone che gli sono state affidate. È doveroso per ogni uomo saper riconoscere la realtà per quello che è. Questa è intelligenza. L'esercizio corretto della razionalità umana non può essere un difetto e meno che mai un peccato. Sarà un peccato il giudizio intenzionalmente e pregiudizialmente malevolo. Sarà peccato il giudizio di condanna che non ammette appelli nei confronti del prossimo. Quando il Vangelo ci obbliga a non giudicare, credo che significhi questo. Sospendere il giudizio di condanna delle persone è un atto evangelico, essere incapaci di giudizi veritieri no. Quando si deve educare un ragazzo o istruire un allievo, l'atto del giudicare risulta indispensabile per valutarne la congruità dei comportamenti e il grado di apprendimento raggiunto. E non si potrà negare che tutto ciò sia finalizzato al bene del giovane e a quello della comunità umana.

L'atto del giudizio, quando è corretto e corrisponde al vero, non può che essere considerato un valore importante.

L'aspetto negativo del giudizio, molto in voga nel nostro contesto culturale, è rappresentato dall'essere giudicati. Subire un giudizio è considerato sempre un male. È una forma d'infantilismo, che ha preso sempre più piede a partire dal '68. Da allora, dal cosiddetto «27 politico», la scuola italiana è stata sempre più «comprensiva» nei confronti degli alunni incapaci o svogliati, al punto che non si boccia praticamente più nessuno, non solo nella scuola dell'obbligo, ma nemmeno nelle scuole superiori, con il risultato che alla laurea arrivano studenti che non sanno neanche scrivere in un italiano corretto. Addirittura fanno carriera e sono promossi quei dirigenti scolastici che premono sui docenti perché non boccino nessuno. Essere giudicati è certamente sgradevole, ma, quando il giudizio è onesto, è assolutamente salutare. Essere messi di fronte, senza scampo, alla «nostra» verità, a quello che siamo è doloroso, perché, per accettarci, spesso ricorriamo a un'idea del nostro io molto artefatta. Essere messi di fronte brutalmente alla realtà di chi siamo è tremendo. La verità, però, è sempre salutare, la menzogna no. Per questo sostengo che la realtà ci salverà. L'aderenza dell'intelletto al reale è sempre salvifica. Per questo anche il giudizio di Dio non può che essere salvifico.

In ultima analisi, l'unico giudice è la realtà che, con tutta la sua durezza, ci chiede di tenerla in debito conto; se non lo facciamo, andiamo a sbattere. In fondo, tutte le persone che, per un motivo o per l'altro, sono chiamate a emettere giudizi, se lo fanno rettamente, fanno il nostro bene perché ci anticipano il giudizio che su di noi emetterà la realtà, e che sarà inappellabile. Se concedo la patente di guida a un incapace, emettendo un giudizio falso, sarà poi la realtà a mettere quella persona nella verità sulla propria inettitudine. E lo farà senza pietà.

In una cultura senza padri sembra che tutto ciò sia incomprensibile. Un padre, però, ha il compito ineludibile e insostituibile di guidare il figlio a tener conto della realtà e lo farà con un amore condizionato, cioè giudicante. Il giudizio del padre sul figlio, quando è apodittico e stroncante, equivale all'uccisione del figlio, che per

crescere nella propria autostima ha bisogno di sentirsi stimato dal padre. È chiaro, però, che la stima si deve conquistare. Un padre che ama il figlio non potrà mai disprezzarlo, ma sarà capace di riprenderlo quando sbaglia.

In Dio sono compresenti in modo perfetto sia l'amore paterno sia l'amore materno. Lo Spirito Santo, che è il femminile in Dio, ci dona di sentirci amati incondizionatamente da Dio. Nello stesso tempo, in tutta la storia della salvezza fino alla rivelazione di Gesù Cristo, Figlio di Dio, l'appellativo usato nei confronti di Dio è stato «Padre». Dio si è presentato come un padre che ha cura di tutti i suoi figli, li ama, provvede alle loro necessità e li corregge. In tutta la Scrittura l'unico che ha in pienezza la prerogativa di giudicare è Dio Padre. Il giudizio di Dio è sempre salvezza per Israele. Il giudizio in Dio corrisponde alla sua giustizia, che in ebraico significa fedeltà alla propria parola. Il giudizio, riferito a Dio, consiste nel suo intervento nella storia del suo popolo, che non potrà che riconoscerlo giusto, cioè fedele alla propria Parola. Il Vangelo di Giovanni ci annuncia che Dio Padre ha affidato al Figlio il compito di giudicare. Il giudice sarà un Dio che si è fatto uomo, condividendo con gli esseri umani tutti i limiti della loro natura, fino a prendere su di sé la loro colpa. Il giudice sarà uno che si è fatto colpevole di tutte le colpe umane e ha subito la condanna al posto degli uomini. Il giudizio è già avvenuto ed è stato un giudizio di estrema misericordia. Sta agli uomini, nelle loro libertà, accogliere o respingere tale giudizio.

Hans Urs von Balthasar⁵² considera come nel brano matteo dedicato al giudizio universale⁵³ coloro che subiscono il giudizio, sia cattivi sia buoni, non siano a conoscenza del metro con cui vengono giudicati. «Le cose sono totalmente diverse quando ci presentiamo dinanzi a Dio. Allora non dobbiamo cedere solo la nostra prestazione, ma anche abbandonare - e questo è più sconvolgente - la nostra coscienza. Noi perdiamo il metro di misura e per un istante ci vediamo consegnati

⁵² Hans Urs von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017, p. 84 ss.

⁵³ Cfr. Mt 25, 31-46.

all'arbitrio totale. Chissà infatti se il nostro metro di misura era giusto? Anzi, chissà se il nostro occhio era troppo insensibile e intorpidito per vedere la luce di Dio nel suo comandamento, questa luce che forse giudica in modo totalmente diverso da come noi, secondo la nostra severissima etica, siamo pronti a farci giudicare? Il metro di misura è diverso da quello che l'uomo vorrebbe applicare, altrimenti non sarebbe il metro di misura *di Dio*⁵⁴.

Ma è davvero così? Davvero il metro di misura con cui Dio giudicherà gli uomini è destinato a rimanere del tutto sconosciuto e inconoscibile non solo per i non credenti, ma anche per coloro a cui Dio stesso ha affidato la propria rivelazione? Si può ritenere giusto un giudizio su persone che ignorano i criteri con cui saranno giudicate? Come potrebbe l'uomo, specialmente se credente, prepararsi in tutta coscienza ad apparire al cospetto di Dio per essere da Lui giudicato?

Rileggiamo il testo di Matteo: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria. Davanti a lui verranno radunati tutti i popoli. Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dalle capre, e porrà le pecore alla sua destra e le capre alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: “Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi”. Allora i giusti gli risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto straniero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?”. E il re risponderà loro: “In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”. Poi dirà anche a quelli che saranno alla sinistra: “Via, lontano da me, maledetti, nel

⁵⁴Hans Urs von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Querimiana, Brescia 2017, p. 85

fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato”. Anch'essi allora risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato o assetato o straniero o nudo o malato o in carcere, e non ti abbiamo servito?”. Allora egli risponderà loro: “In verità io vi dico: tutto quello che non avete fatto a uno solo di questi più piccoli, non l'avete fatto a me”. E se ne andranno: questi al supplizio eterno, i giusti invece alla vita eterna».

È nota la comune interpretazione di questo testo per cui il giudizio universale si baserà sulla carità che avremo avuto per i poveri, i malati, i carcerati ecc. Tale interpretazione è stata accettata dalla Chiesa durante quasi due millenni e non è mia intenzione mancare di rispetto a questa linea interpretativa. Personalmente credo che le cose stiano in modo leggermente differente. L'espressione ‘questi miei fratelli più piccoli’ non è mai usata nel vangelo di Matteo per indicare persone bisognose, ma solo per indicare i discepoli di Gesù che in lui hanno creduto, che per lui hanno esposto la propria vita al rischio e al pericolo e che per annunziare il suo vangelo si sono esposti a molteplici privazioni e peripezie, a malattie e persecuzioni, a nudità e carcerazione, a percosse e insulti. Chi li ha accolti e assistiti lo ha fatto perché ha accolto la buona notizia che essi recavano. Questo è il criterio su cui si baserà il giudizio: l'accoglienza o meno data alla Parola di Gesù. Poi è chiaro che chi ha accolto la Parola del Signore avrà amore per i poveri e i diseredati, ma non mi sembra questo il vero criterio del giudizio, che per me rimane la fede, che naturalmente opera per mezzo della carità⁵⁵.

Tutto ciò si collega molto bene con il giudizio quale è inteso dall'evangelista Giovanni che, scrivendo nell'ottica dell'escatologia realizzata, ci annuncia che, come la vita eterna si riceve qui e ora grazie all'adesione alla persona di Cristo, anche il giudizio si compie hic et nunc: «In verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia

⁵⁵ Gal 5, 6.

parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita. In verità, in verità io vi dico: viene l'ora - ed è questa - in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno»⁵⁶. Anche in questo caso il criterio del giudizio è rivelato e i credenti dovrebbero conoscerlo. E anche in questo caso il criterio dirimente è dato dalla fede in quanto accoglienza della Parola di Gesù. Chi accoglie la sua Parola sperimenta, nel segno del 'già e non ancora', un di più di vita. Tutto ciò non toglie che, nel giorno del giudizio, quando saremo messi senza scampo di fronte alla nostra verità, potremo avere delle sorprese, positive o negative, perché nessuno di noi può dire di conoscere se stesso in modo compiuto.

Se, poi, si considera che il paradiso è uno stato di piena comunione con la Santissima Trinità, bisogna ammettere che si potrà trovare in quello stato solo chi ha una natura simile a quella di Dio. Un ferro rovente non ha la natura del fuoco, ma gli si avvicina. Una goccia d'acqua no. Un ferro rovente può stare nel fuoco, una goccia d'acqua evapora immediatamente. Così credo che si possa pensare l'essere in Dio dopo la morte. Se, come afferma San Paolo, il Cristo crocifisso è l'impronta - cioè la perfetta immagine - della sostanza divina, il credente, che, grazie alla fede e ai sacramenti, ha iniziato a partecipare alla natura di Dio, potrà stare in comunione con la Santissima Trinità, nonostante le proprie imperfezioni. La natura di Dio espressa dal Crocifisso non è altro che la *kénosis*, cioè l'attitudine a svuotarsi di se stessi per affermare l'altro da sé; che poi è il mistero della divina unità di tre persone uguali e distinte. Il giudizio, quindi, a mio parere non sarà altro che l'oggettivo rivelarsi della qualità della nostra natura nel momento in cui si troverà immediatamente al cospetto di Dio: se sarà 'acqua' sarà respinta di fatto, se sarà fuoco potrà rimanere al cospetto del Creatore.

Quindi, in ogni caso, non penso che si possa considerare il giudizio alla stregua delle religioni pagane che lo rappresentano come una bilancia che valuta meriti e

⁵⁶ Gv 5, 24s

demeriti dell'estinto. Non ci sarà una valutazione del tipo: 'sei stato abbastanza buono' o 'sei stato troppo cattivo'. Sarà l'evidenza dello stato di fatto di una natura più o meno compatibile con quella del buon Dio. Se questo è vero, hanno assolutamente torto coloro che affermano che Dio sia un bonaccione che, poi, alla fine assolverà tutti. Non potrà farlo, perché Dio non può accettare la menzogna. «L'uomo entra con la sua morte nella pura realtà e verità e occupa il posto che gli compete secondo verità. La mascherata della vita, il rifugiarsi dietro posizioni e finzioni, appartiene al passato. L'uomo è quello che è in verità. In questa caduta delle maschere che si verifica nella morte consiste il giudizio. Il giudizio è semplicemente la verità stessa, il suo rivelarsi»⁵⁷.

Tutto questo riguarda il giudizio universale che avverrà nella parusia di Cristo e comporterà la risurrezione dei corpi. Di questo giudizio si parla nella Rivelazione. L'uomo, però, considera che si dà un problema. Se è vero, come sopra affermato, che un principio vitale che chiamiamo anima sopravvive alla morte e se il giudizio universale avverrà solo alla fine della storia, che cosa accade nel 'frattempo' all'anima? Si tratta della questione del giudizio particolare per cui la Chiesa afferma che, subito, nel momento della morte l'anima viene giudicata, anche se questo giudizio troverà il suo pieno compimento solo nel giudizio universale quando l'anima potrà riunirsi al proprio corpo. Tutto ciò deve essere ritenuto perché l'anima dopo la morte non entra immediatamente nell'eternità di Dio, in quanto vive ancora in relazione alla storia e, quindi, come s'è detto, si deve ammettere l'esistenza di un tempo intermedio. La dualità dei giudizi, tuttavia, non è scevra da obiezioni. La scrittura, in modo inequivocabile parla solo del giudizio universale. Il giudizio non può essere solo individuale, com'è considerato nel giudizio particolare; l'uomo è un essere in relazione, è un groviglio di relazioni; è anche un essere che ha messo in moto dei processi e delle dinamiche nella storia, che potranno essere giudicate

⁵⁷J. Ratzinger, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 206.

solo dopo l'esaurirsi del processo storico. La tensione tra questi elementi, individuale e comunitario, ha contribuito ulteriormente a delineare il pensiero di un giudizio particolare nella morte dell'uomo e un giudizio universale al termine di tutti i processi storici.

Alla fine di tutte queste considerazioni, la conclusione più logica mi sembra quella tentata - ma non adeguatamente motivata - dal Moioli: «In realtà il giudizio è unico come unico è l'escatologico; esso è insomma riconducibile alla situazione, certo consapevolmente vissuta, di conformità o difformità definitiva dell'uomo rispetto al Cristo risorto»⁵⁸. Il giudizio è unico nel senso che il giudizio particolare e quello universale, in cui la Chiesa crede, non possono essere contraddittori.

Nella prospettiva di essere giudicato da Dio senza possibilità di appello al termine della propria esistenza terrena, quale deve essere l'atteggiamento del credente? Ritengo che siamo ancora molto influenzati da certe raffigurazioni medioevali, che ebbero l'effetto d'incutere un timore esagerato. Credo che per un credente autentico non sia possibile temere il giudizio di Dio. Anzi, il timore che scaccia l'amore⁵⁹ potrebbe già essere un segno di predisposizione alla dannazione. Se la fede consiste solo nell'adesione intellettuale a una serie di verità proclamate dalla Chiesa, temere di fronte alla prospettiva del giudizio mi sembra essere un atteggiamento comprensibile. Ma la fede è anche completo affidamento a Dio; è difficile, allora, conciliare questo fiducioso affidamento a Dio con il timore: «In verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24).

È interessante notare anche come nella prospettiva cristologica di H. U. von Balthasar l'inferno, il purgatorio e il paradiso debbano essere visti non come i luoghi perfettamente circoscritti di una topografia escatologica, ma come 'stati' in riferimento al Signore crocifisso e risorto: «Dio è la realtà ultima della creatura. In

⁵⁸ G. Moioli, *L'escatologico cristiano*, Glossa Libreria Editrice, Milano 2014, p. 219.

⁵⁹ «Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore» (1Gv 4,18).

quanto conquistato è cielo, in quanto perduto è inferno, in quanto ci esamina è giudizio, in quanto ci purifica è purgatorio. [...] Lo è però così com'è rivolto al mondo, cioè nel suo Figlio *Gesù Cristo*, che è l'aspetto rivelato di Dio e quindi il compendio delle 'ultime cose'»⁶⁰.

⁶⁰ Citato da Jan-Heiner Tück nella sua postfazione a: H.U. von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017, p. 103.

L'INFERNO

«La vita in lui sembra raggelata...
Non c'era vera vita in lui,
poiché è il cuore che ci fa veramente vivere ...
Ma Stavròghin non ha cuore...
Perciò egli non può incontrare intimamente nessuno
e nessuno incontra veramente lui»
(R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*)

Personalmente ho fatto molta più fatica ad accettare l'idea di paradiso che non quella d'inferno. E ciò perché dell'inferno credo di avere fatto lungamente esperienza. Così ho creduto nel paradiso quando ne ho fatto esperienza. Per questi motivi, sono molto propenso a comprendere e a condividere l'affermazione giovannea di un'escatologia realizzata nel 'già e non ancora'. Più che sulla base di ardite speculazioni razionali, io ho incominciato a comprendere queste cose a partire dalla mia situazione esistenziale di non-fede e, poi, di fede.

Per me - parlo da un punto di vista esistenziale - l'inferno consiste nella perdita totale e irreversibile dell'umano, di quanto più prezioso c'è nell'uomo: il suo essere persona. La persona è costituita dalla sussistenza individuale e dalle relazioni. La perdita delle relazioni comporta la fine dell'essere personale, che, mantenendo però la sussistenza, non può che vivere chiuso nel proprio io. È l'estrema solitudine dell'essere, definitivamente imprigionato in se stesso, permanentemente incapace di trascendersi. Mi è venuto spontaneo rappresentare questa sofferenza con un eterno gelo, come ha fatto Dante Alighieri nella Divina Commedia, raffigurando Lucifero immerso nel ghiaccio del Cocito.

Nella teologia cattolica è inutile negare la presenza di una certa difficoltà di comporre la misericordia di Dio con una condanna senza appello a una pena eterna. D'altra parte non ci può essere amore senza rispetto dell'altrui libertà. È ciò che afferma sempre l'Alighieri dando la parola alla porta degli inferi:

«Per me si va ne la città dolente,

per me si va ne l'eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto fattore:
fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e 'l primo amore;
dinanzi a me non fuor cose create
se non etterne, e io eterna duro.

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate»⁶¹.

L'inferno esiste per opera della Santissima Trinità, il Padre (la divina potestate), il Figlio (la somma sapienza) e lo Spirito Santo (l primo amore).

L'esistenza dell'inferno permette la libertà dell'uomo di fronte a Dio. Quando l'uomo si rende disponibile a Dio, ne accoglie la Parola. Dio in Cristo è Logos. La parola dice relazione, comunicazione, dialogo. L'inferno, dove il Logos è assente, dev'essere uno stato di totale mutismo, di assoluta incomunicabilità dove l'uomo è assolutamente solo. «Non è bene che l'uomo sia solo» afferma il libro della Genesi. L'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è un essere chiamato a vivere la comunione con l'altro da sé. Dio è Trinità, infinita ed eterna comunione. È terribile pensare che un così devastante fallimento dell'umano sia possibile. È, però, anche un'esperienza, che, fatte le debite proporzioni, già possiamo fare. Mi è capitato, sia pur molto raramente, di incontrare persone assolutamente ciniche e dedite al male. Per me è stata l'esperienza del diabolico. Conoscere persone che non sanno avere pietà, affetto, comprensione, persone che non sono assolutamente capaci d'immedesimarsi con la sofferenza dell'altro è stato per me impressionante. Se questo è possibile nel tempo, se è possibile per l'uomo chiudersi in una scelta così crudele per tutta la vita, non stupisce che questa condizione possa cristallizzarsi nell'eternità.

⁶¹ Incipit del Canto III dell'Inferno.

Io ho provato a studiare come S. Agostino, S. Tommaso, Duns Scoto e tanti altri hanno concepito l'inferno, ho cercato di comprendere la poena damni e la poena sensus⁶², tuttavia, a parte la mia personale difficoltà di comprensione, mi sembra che l'uomo moderno sia troppo distante da questi ragionamenti molto fini e dettagliati. Credo che al credente basti ciò che affermano in modo comprensibile per tutti la divina rivelazione e il magistero della Chiesa, una volta che ne abbia sperimentato l'affidabilità. L'esistenza dell'Inferno, per quanto urti profondamente la nostra sensibilità, ha la sua ragionevolezza, che sta nel rispetto di Dio per la libertà dell'uomo, anche se l'esistenza di un solo uomo dannato rappresenta di fatto un fallimento per Dio. Anche questo può sembrare inaccettabile, ma Dio si è rivelato nel fallimento del Signore Gesù Cristo ripudiato e crocifisso dagli uomini.

La possibilità di una dannazione eterna è annunciata ripetutamente in tutto il Nuovo Testamento e appartiene alla predicazione di Gesù di Nazareth. Nell'insegnamento neotestamentario è indubbiamente affermata la poena sensus, rappresentata da un fuoco che consuma eternamente sia l'anima sia il corpo del dannato, anche se, poi, bisogna, a mio avviso, intendere il 'fuoco' nel senso di una profonda sofferenza spirituale e non già comprenderlo, com'è stato fatto nel passato, in senso fisico: l'anima è spirituale, il corpo nella risurrezione è 'spiritualizzato'; pertanto la poena sensus non potrà che essere spirituale.

Tuttavia, non possiamo non accennare alla riflessione di Hans Urs von Balthasar⁶³ che c'invita a rivalutare il mistero della discesa del Signore Gesù 'ad inferos', commemorata ogni Sabato Santo. Secondo S. Tommaso il Signore è sceso negli inferi per salvare solo le anime dei giusti che hanno vissuto la loro fedeltà a Dio prima che si manifestasse in Cristo la risurrezione dei morti. Secondo il teologo svizzero la discesa di Gesù agli inferi dovrebbe sostenere in noi la speranza che anche

⁶² La poena damni si riferisce alla separazione da Dio che l'uomo ha voluto nell'esercizio della propria libertà; la poena sensus è la punizione inflitta al dannato.

⁶³H.U. von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017

l'anima più persa possa essere strappata alla morte eterna. Più di questo non credo che si possa dire, perché altrimenti cadremmo in quell'errore che è definito come universalismo.

A questo proposito ricordo la sintesi che fa C. Pozo⁶⁴ dei tre indirizzi che stanno alla base dei principali errori dottrinali sull'inferno:

1. **Il condizionalismo:** la sopravvivenza eterna dipende da una condizione, cioè dal fatto che l'uomo muoia in grazia di Dio. Chi non si troverà in questa condizione sarà annichilito.
2. **L'universalismo:** è l'affermazione della salvezza universale per cui l'inferno o non esiste o è 'temporaneo'. Si tratta dell'apocatastasi.
3. **L'aterminismo:** nato da Origene, questo indirizzo considera l'apocatastasi non come definitiva salvezza universale posta al termine della storia, ma come un nuovo inizio, a cui succederanno sempre nuovi cicli di purificazione e di apocatastasi.

⁶⁴C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986, pp. 416-420.

IL PARADISO

«Il Paradiso è nascosto dentro ognuno di noi.
Ecco, ora è qui nascosto anche dentro di me,
e, se voglio, domani stesso per me comincerà
realmente e durerà per tutta la mia vita»
(F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*)

Il termine deriva dal greco *paradeisos*, a sua volta di derivazione iranica, che significa giardino cintato. In origine il paradiso era l'Eden dove Adamo ed Eva vivevano prima del peccato originale in piena comunione con Dio, con il Creato e con se stessi. Nel pensiero cristiano, il Paradiso non è il ritorno alla primitiva innocenza dell'uomo, perché questi, una volta redento, è chiamato a vivere una più perfetta comunione con la Santissima Trinità, della quale in Cristo è entrata a far parte la stessa natura umana.

Il desiderio del pio israelita è sempre stato quello di vedere Dio. Desiderio alimentato dall'essere sempre oltre di Dio e contenuto dal timore che la visione di Dio comporti la morte dell'uomo. In realtà, la fede, che nasce dallo *shama'* (ascoltare), nell'Antico Testamento termina in *ra'â*, cioè nel vedere, anche se prima della rivelazione neotestamentaria non mi risulta che sia mai stata messa a tema la visione di Dio dopo la morte. Questo desiderio del fedele di vedere Dio - che si realizza in modo parziale e indiretto in questa vita, nel senso che il fedele constata la fedeltà di Dio alle proprie promesse, ne riconosce l'intervento nella storia e lo percepisce presente in modo particolarmente efficace nella contemplazione infusa - questo desiderio trova il proprio compimento nella visione beatifica di Dio in paradiso. Si tratta di una visione in Cristo che rende eternamente beati. Il termine beato corrisponde al termine di uso più comune 'felice'. In tutta la Bibbia greca la parola 'eudaimonia' (felicità), però, non si trova da nessuna parte. La felicità è il benessere pieno che l'uomo mondano crede invano di poter ricavare dalle cose create. La beatitudine, invece, è la gioia piena e indefettibile che viene donata da Dio a coloro che osservano la sua Parola.

Ora mi sembra il caso di chiedermi: ‘chi va in Paradiso?’. La risposta della Chiesa Cattolica è: ci va il credente che muore in grazia di Dio, senza essere nello stato di peccato mortale al momento della dipartita. In altre parole, credo che questo indichi l’uomo che nella fede ha iniziato a conoscere il mistero di Dio; per questa conoscenza ha mutato il modo di concepire il reale, cioè ha cambiato mentalità, e il pensiero di Cristo in lui, con l’aiuto della Grazia, è riuscito a ottenere l’obbedienza di tutto il proprio essere - pensiero, affettività e prassi - all’evidenza del vero, almeno secondo le proprie possibilità. Chi muore così, partecipa alla visione beatifica di Dio vivendo un continuo approfondimento del mistero di Dio, che è conoscibilità infinita. Questo è il motivo per cui in Paradiso non ci si potrà annoiare. Questo è anche il motivo del gaudio celeste. Già in questa vita, tutte le volte che abbiamo permesso al Signore di rivelarci qualcosa di sé abbiamo sempre sperimentato una gioia che supera infinitamente qualunque attimo di felicità umana.

C’è nell’Antico Testamento un’immagine della morte, che forse sfugge ai più. È quella di Giacobbe sulla riva dello Iabbok. Da una parte sta arrivando Esaù e dall’altra Labano, entrambi inferociti con Giacobbe, che pertanto teme di essere giunto alla fine dei suoi giorni. Nella notte in cui Giacobbe rimane solo sulla riva del torrente, ormai senza alcuna speranza di cavarsela, accade l’imprevedibile: Dio lotta con lui e Giacobbe, riconoscendo la forza del misterioso essere che lo ferisce all’anca, lotta per conoscerne il nome. Da questa lotta Giacobbe esce rinnovato, gli viene cambiato il nome, si chiamerà Israele, che significa ‘forte con Dio’. Giacobbe, che ha dovuto riconoscere la propria debolezza, ha scoperto il suo destino. Il futuro non è più chiuso per lui.

Troviamo lo stesso torrente di Giacobbe in un’altra occasione: « Dopo aver detto queste cose, Gesù uscì con i suoi discepoli al di là del torrente Cedron, dove c’era un giardino, nel quale entrò con i suoi discepoli» (Gv 18,1). La valle del Cedron (in ebraico Qidròn) si situa tra la città vecchia di Gerusalemme e il monte degli ulivi. Fu chiamata anche valle di Giosafat; in essa si riteneva che si sarebbe tenuto

il giudizio universale. Nel giardino degli ulivi Gesù soffre la sua agonia⁶⁵. È forse banale ricordare che il termine agonia indica l'ultimo combattimento dell'uomo di fede di fronte alla morte. Come Giacobbe anche Gesù combatte con Dio sulla riva di un torrente.

Il Paradiso è per coloro che hanno affrontato il combattimento con Dio, che avendo preso sul serio le contraddizioni presenti nella realtà, non hanno potuto accettare di non trovarvi una composizione sensata e hanno cercato Dio oltre se stessi, pregandolo senza interruzione di farsi presente alla loro anima. Ha detto Gesù che il regno dei cieli è per i violenti e i violenti sono coloro che possono impossessarsene. I violenti sono coloro che hanno saputo combattere con Dio e con se stessi: con Dio perché si manifestasse, con se stessi per ottenere l'adeguamento di tutto il proprio essere, spirito, anima e corpo, alla verità che hanno riconosciuto grazie alla fede.

Come è fonte di profonda sofferenza nella vita presente la percezione dell'assenza di Dio da parte del credente, così non possiamo non pensare che il massimo gaudio sia rappresentato per lui dal vedere Dio in Paradiso.

⁶⁵Produce anche qualche suggestione il fatto che il Cedron sfoci nel Mar Morto.

IL PURGATORIO

”Non avrei voluto neanche raccogliere una spilla
per evitare il purgatorio. Tutto quello che ho fatto era
per far piacere al buon Dio, per salvargli anime”
(Santa Teresa di Lisieux)

La fede nell'esistenza di uno stato intermedio tra paradiso e inferno presenta diverse difficoltà.

Dal punto di vista biblico, chi cercasse l'affermazione esplicita e definita di uno stato di purificazione che segue la morte rimarrebbe con un pugno di mosche in mano. Tuttavia nella Scrittura ritroviamo i fondamenti essenziali di questa dottrina. Il primo riferimento importante si riscontra nell' Antico Testamento ed è rappresentato dal secondo libro dei Maccabei, in cui al già citato capitolo 12 si legge: «Giuda poi radunò l'esercito e venne alla città di Odollàm; poiché stava per iniziare il settimo giorno, si purificarono secondo l'uso e vi passarono il sabato. Il giorno dopo, quando ormai la cosa era diventata necessaria, gli uomini di Giuda andarono a raccogliere i cadaveri dei caduti per deporli con i loro parenti nei sepolcri dei loro padri. Ma trovarono sotto la tunica di ciascun morto oggetti sacri agli idoli di Iàmnia, che la legge proibisce ai Giudei. Così fu a tutti chiaro il motivo per cui costoro erano caduti. Perciò tutti, benedicendo Dio, giusto giudice che rende palesi le cose occulte, si misero a pregare, supplicando che il peccato commesso fosse pienamente perdonato. Il nobile Giuda esortò tutti a conservarsi senza peccati, avendo visto con i propri occhi quanto era avvenuto a causa del peccato di quelli che erano caduti. Poi fatta una colletta, con tanto a testa, per circa duemila dracme d'argento, le inviò a Gerusalemme perché fosse offerto un sacrificio per il peccato, compiendo così un'azione molto buona e nobile, suggerita dal pensiero della risurrezione. Perché, se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti. Ma se egli pensava alla magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella morte con sentimenti di

pietà, la sua considerazione era santa e devota. Perciò egli fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perché fossero assolti dal peccato» (2Mac 12, 38-45). Gli ebrei avevano sempre pensato a una ricompensa intraterrena del giusto. Con la rivolta maccabaica, compiuta per ripristinare pienamente l'osservanza della Torah, che era stata messa fortemente in discussione da un feroce tentativo di ellenizzazione forzata della Palestina, si prende atto che persone pie e giuste non possono ricevere la remunerazione delle proprie opere durante la vita, perché l'hanno persa proprio a causa della loro fedeltà alla Torah. Si rafforza, quindi, in Israele la corrente che incomincia a credere nella risurrezione dei morti, perché i santi morti hanno diritto alla ricompensa e, se così non fosse, lo stesso Jahvè risulterebbe mendace. È singolare il fatto che, appena si fa largo l'idea della risurrezione, subito appaia anche l'idea di una purificazione 'post mortem' dal peccato. Quest'idea, come riferito dal brano citato, nasce dal fatto che alcuni di questi combattenti sono morti avendo con sé degli idoli pagani. Siccome stavano perdendo la vita per Jahvè, il loro peccato sembra poter essere emendato e, non essendo possibile farlo in vita, rimane che debba essere emendato dopo la morte.

Il secondo testo su cui appoggiare la dottrina del purgatorio è rappresentato da un brano paolino: «Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un saggio architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno stia attento a come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: infatti quel giorno la farà conoscere, perché con il fuoco si manifesterà, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera, che uno costruì sul fondamento, resisterà, costui ne riceverà una ricompensa. Ma se l'opera di qualcuno finirà bruciata, quello sarà punito; tuttavia egli si salverà, però quasi passando attraverso il fuoco. Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1Cor 3, 10-17). Qui ci si riferisce a persone

che hanno accolto l'annuncio della fede fino a edificare la propria vita a partire da Cristo; si tratta, cioè di credenti. Il credente la cui opera non resiste al giudizio divino non andrà incontro alla condanna, ma alla pena, salvandosi 'quasi passando attraverso il fuoco'; noi diremmo 'per un pelo'.

Certe descrizioni del Purgatorio di origine devozionale o derivanti da rivelazioni private contraddicono, a mio avviso, la fede cattolica nell'esistenza di uno stato di purificazione, che non può essere immaginato sulla falsariga dell'Inferno. «Si deve evitare assolutamente d'intendere lo stato di purificazione per l'incontro con Dio in modo troppo simile a quello della condanna, come se la differenza tra i due consistesse solo nel fatto che l'uno sarebbe eterno e l'altro temporaneo»; la purificazione dopo la morte è del tutto diversa dal castigo dei condannati»⁶⁶.

Se fra Inferno e Paradiso c'è contraddizione, tra Inferno e Purgatorio c'è sicuramente contrarietà. All'Inferno ci sono persone eternamente chiuse all'opera della grazia. In Purgatorio ci sono solo anime che hanno accolto, sia pur in modo insufficiente, la grazia. Se all'Inferno c'è assoluta privazione di Dio, in Purgatorio c'è il differimento della visione beatifica di Dio. Nel primo c'è la sofferenza causata dall'odio, nel secondo c'è la sofferenza causata da un amore insufficiente.

«Quando un uomo simile entra nella luce divina, vede se stesso con gli occhi di Dio. Ama la santità di Dio E odia se stesso, che è in contrasto con quella santità. Prende coscienza del suo stato. Ora vive ciò che prima soltanto era, o forse presentiva. Vive se stesso come colui che è dinanzi a Dio: questa sofferenza dev'essere inimmaginabile, eppure è feconda. In essa l'intenzione si purifica e tra le conclusioni, fino a conseguire la sua misura di volontà buona. Penetra le forze vitali e le infiamma fino a dominarle a perfezionarle. Governa l'essere fino a quando l'uomo non solo vuole rettamente, ma ha acquisito il bene come forma della sua realtà. In questo processo di sviluppo, morte e vita sono unite in un mistero meraviglioso e terribile. Si continua a subire una morte da cui nasce la nuova vita»⁶⁷.

⁶⁶ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Temi Attuali di Escatologia*, LEV, CDV 2000, p. 75.

⁶⁷ R. Guardini, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 2017, p. 53.

«La purificazione è compresa nella maniera più adeguata se viene pensata come un atto estremamente doloroso, estremamente imbarazzante, ma inevitabile, costrittivo, implacabile, che sta nel cambiamento dell'anima, ubriacata dalla illusione terrena, nel suo adattamento e nella sua conformazione alla sobria verità di Dio»⁶⁸. Queste persone, che stanno affrontando una grande sofferenza - degna, però, di essere vissuta perché è salvifica - sono aiutate nel loro percorso di purificazione dalla intercessione dei fedeli, che pregano per i vivi e per i morti, compiono in loro suffragio opere di carità e offrono la celebrazione di SS. Messe; le anime purganti sono pure aiutate dall'applicazione dei meriti dei santi fatta a loro attraverso il ricorso a pratiche indulgenziate. Così si esprime la carità dei credenti che partecipano alla comunione dei santi nei confronti dei propri fratelli defunti.

L'esistenza di uno stato come il Purgatorio aiuterebbe anche a comprendere il motivo di un giudizio particolare e di un giudizio universale, nonché la presenza di un tempo intermedio dopo la morte. È anche chiaro che di queste cose non possiamo parlare che con categorie mentali che sono strettamente coinvolte nella dimensione spazio-temporale. Dobbiamo, cioè, tener presente che non possiamo esprimerci senza far riferimento al tempo e allo spazio, anche quando ci rendiamo conto dell'assoluta inadeguatezza del nostro pensiero a esprimere lo svolgimento della vita nell'aldilà. Lo stesso concetto di vita esige l'esistenza del tempo, perché la vita comporta un movimento e il movimento è possibile solo nel tempo. Nella nostra esperienza terrena anche un movimento spirituale, come la conversione alla fede, esige tempo, anche se è pur vera anche la possibilità di una improvvisa e 'istantanea' manifestazione di Dio nell'anima credente.

⁶⁸H.U. von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017, p. 89.

ETERNITÀ E TEMPO

«... e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei»
(G. Leopardi)

Naturalmente rimangono ancora molti interrogativi a cui dare risposta. Per esempio:

1. se la vita, come noi la conosciamo, è inscindibilmente connessa al movimento e al tempo, come potrà essere compatibile con lei un'eternità statica concepita come un eterno presente?
2. Dio nelle Scritture si presenta come autore del movimento, Dio stesso è sempre in movimento per accompagnare e custodire il suo popolo. Gesù è sempre stato in movimento. La fede è movimento, la vita cristiana non può essere una vita installata, ferma nelle proprie sicurezze, il regno di Dio è il regno del rischio e del pericolo: fermarsi è morire. Dio ha generato una storia col suo popolo. Come può essere che l'eternità sia qualcosa di statico, di fermo?
3. Nella Scrittura è presente la nozione di eternità in riferimento alla vita divina, anche se non mi sembra che sia chiaramente delineata. Per noi eterno può consistere nell'atemporalità oppure può indicare qualcosa che non si esaurisce mai: per esempio quando diciamo 'un amore eterno' vogliamo intendere che non verrà mai meno. Quando nel Vangelo di Giovanni si usa l'espressione 'vita eterna' mi sembra chiaro il riferimento a questa seconda accezione: una vita che non si consuma e non si esaurisce. Quest'accezione è compatibile con un'eternità atemporale?

A queste prime domande risponderai così: qualunque credente giunto a maturità di fede ha sperimentato l'incontro con Dio come 'pienezza di vita'. La vita non è soltanto quella biologica; esiste una vita spirituale e soprannaturale che

la fede ci fa sperimentare. Questa vita ‘muove’ alla gratitudine e al dono di sé e questo è un movimento spirituale. Di fatto il Dio che si è rivelato in Cristo non è il motore immobile dei filosofi né il mutevole dio della mitologia: è un Dio che è entrato nella storia e ha assunto il tempo; ha assunto la morte e l’ha vinta per noi. Il suo essere eterno è redenzione del tempo in Cristo. Appartiene all’esperienza della fede che, chi incontra Cristo, incontra un significato per la propria vita che si afferma come eterno. Quindi, come sostiene H.U. von Balthasar, tempo ed eternità non possono essere considerati del tutto contraddittori⁶⁹. L’eterno è allora l’affermarsi definitivo e compiuto del significato della nostra vita.

Inoltre, specialmente se teniamo in debito conto l’escatologia realizzata di Giovanni, tempo ed eternità sono compresenti nella vita del credente. Con l’incarnazione di Gesù Cristo, uomo-Dio, necessariamente tempo ed eterno convivono non solo nel Figlio di Dio, ma anche il tempo del credente diviene grvido di eternità. Non solo: la Scrittura ci dice che noi da sempre siamo nel pensiero di Dio, da prima che il mondo fosse Dio ci ha amati: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (Ef 1, 4). Non c’è solo un’eternità che sta nel nostro futuro, ma c’è anche un’eternità che precede il nostro presente. Queste non possono essere evidentemente due eternità distinte, ma è il nostro tempo che ha preso forma nell’eterno e dall’eterno. Il nostro tempo, generato dall’Eterno, redento da Gesù Cristo, purificato dalla grazia che opera in noi in virtù alla fede, e infine temprato dalla croce è destinato a divenire eternità. L’eterno è quindi il senso del tempo, l’avverarsi ultimo del suo significato, che è l’apertura incondizionata all’amore di Dio manifestatosi in Cristo Gesù.

4. Il tempo e la storia sono il luogo della libertà dell’uomo; il finire del tempo nell’affermarsi dell’eterno al termine della storia non significherebbe anche

⁶⁹ Cfr. H.U. von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell’uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017

l'eliminazione della libertà umana? Per la dottrina cattolica la morte dell'uomo comporta l'eterna fissazione dell'uomo nella sua scelta fondamentale pro o contro Dio. Un uomo senza libertà è ancora un essere umano?

Questa osservazione risente della concezione di libertà che è in voga nel nostro tempo e non solo tra i giovani. Sembra che si possa godere della libertà soltanto rimanendo eternamente in quello spazio che precede qualsiasi scelta, quando, invece, la libertà consiste proprio nel fare delle scelte. Sono libero solo quando posso fare quello che voglio. Per fare quello che voglio, devo operare delle scelte e quindi compiere delle rinunce. Quando scelgo questa cosa, necessariamente dovrò rinunciare a possedere il suo contrario. Pensare di poter avere tutto e nello stesso tempo il contrario di tutto significa essere ancora in quella fase di presunta onnipotenza che caratterizza lo stadio infantile. L'eterna fissazione dell'uomo nella sua scelta fondamentale pro o contro Dio, invece, è proprio il compimento della sua libertà. Quello che spaventa oggi è il definitivo. Nella vita dell'uomo contemporaneo non c'è spazio per scelte decisive. Nell'affermarsi della moderna mentalità digitale tutto può sempre essere corretto, modificato, alterato, falsificato; non c'è niente di definitivo nelle scelte di un uomo. Nella sua vita sì, c'è qualcosa di definitivo: la morte, ma proprio per questo oggi nessuno ci vuole pensare.

CONCLUSIONE

Mentre l'uomo dell'antichità, a qualunque religione facesse riferimento, concepiva il senso dell'aldilà soltanto postulando l'idea di un'aldilà in stretta relazione con la vita terrena, oggi l'uomo contemporaneo dice di essersi fatto adulto e sostiene di non aver affatto bisogno di postulare un aldilà per poter vivere felice qui. Infatti, nel '900 s'è fatto il tentativo di portare l'aldilà nell'aldiqua, o, meglio, di portare il paradiso in terra. Dopo aver riconosciuto il fallimento di questo sforzo, che, in realtà, ha solo contribuito ad alimentare la porzione infernale che era già presente sulla terra, oggi sembra che l'uomo si accontenti di scienza e tecnologia per poter vivere nel migliore dei modi l'aldiqua che gli rimane. Peccato che, dopo tutto l'enorme progresso scientifico, nulla, del mistero della morte umana, sia stato scalfito. Questo dovrebbe aiutare a capire che la scienza non è sufficiente per risolvere tutti gli enigmi che la vita umana comporta. Anche un'esistenza, a cui la tecnica assicurasse un permanente e ottimale benessere, mancherebbe di qualcosa, che, proprio per il benessere personale, è di estrema rilevanza: mancherebbe di un significato, un senso, una direzione. «La morte è la realtà ultima della vita umana; ma per il vivente la realtà ultima è essenziale. La nostra esistenza è costituita da una concatenazione di eventi, in cui la fine è parte del tutto. Questa fine non è come le ultime gocce di un recipiente, dopo le quali non stilla più nulla; al contrario essa determina ogni atto precedente. Dice un proverbio: 'tutto è bene ciò che finisce bene'. Inteso superficialmente significa che se la fine è buona, tutto si aggiusta. Inteso seriamente significa che una buona fine è tale in forza del tutto, e nella buona fine il tutto acquista validità definitiva»⁷⁰.

Una vita felice del tutto insensata potrebbe davvero essere una vita felice? Per questo motivo alcuni si limitano ad aderire a credenze come la reincarnazione, senza,

⁷⁰ R. Guardini, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 2017, p. 20.

però, vagliarle razionalmente con spirito critico. Che ci sarà di positivo nel reincarnarsi in un topo o in un rettile? È il tentativo delle religioni d'ipotizzare una vita dopo la morte che sia la continuazione in qualche modo della vita presente. Sarebbe, però, abbastanza terribile che la vita presente perdurasse all'infinito con il carico di tutte le sue contraddizioni. Oppure si afferma che la morte fa naturalmente parte della vita ed è necessario accettarla. O, ancora, si fa consistere l'immortalità con la gloria e la fama ottenuta in vita, che impediscono all'eroe di cadere nella dimenticanza; ma si tratta solo della sopravvivenza di un ricordo. Bisognerebbe chiedersi «se con serenità di giudizio si possa accettare la morte come evento in sé dotato di senso. Non si può. Il pane, la luce, la verità, l'amore sono in sé dotati di senso - la morte dell'uomo no»⁷¹

L'unica risposta ragionevole alla fine dell'uomo è la risurrezione della carne, che rende eterna e pienamente compiuta la nostra esistenza. Questa è la risposta del cristianesimo, risposta ragionevole perché corrisponde alle più profonde attese dell'uomo; risposta ragionevole perché il cristianesimo, al contrario di tutte le altre religioni e filosofie, prende sul serio la morte, considerandone la presenza dentro alla vita dell'uomo e non solo come esito finale⁷². «Con la morte di Cristo, la morte ha subito una trasformazione radicale. [...] La morte di Cristo le ha conferito un altro carattere, il quale non per la forma, ma per il senso ne fa ciò che avrebbe dovuto essere la fine del primo uomo: il passaggio a una vita nuova, eterna e umana al contempo»⁷³. La risurrezione di Cristo ha messo la morte in una relazione nuova e inaudita con la vita: la morte è Pesach, Pasqua, passaggio alla pienezza della vita in Dio.

Per riconoscere questa verità è necessario, però, sapersi mettere in gioco davanti all'annuncio della fede e correre il rischio di avventurarsi nel regno di Dio. Un

⁷¹ *Ibidem*, p. 31.

⁷² Vedi pp. 22-26

⁷³ R. Guardini, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 32 e 34.

uomo, che si accontenta di espletare i propri bisogni fisiologici e affettivi, senza sentire l'urgenza di trovare, a qualunque costo, il Graal, non è degno di conoscere il Paradiso. Per questo la Chiesa pellegrina sulla terra vive la sua tensione escatologica cercando di portare l'annuncio del Vangelo agli estremi confini della terra, perché nessuno rimanga prigioniero della propria ebetudine ed estraneo all'amore di Dio, la cui affermazione in noi è il Paradiso.

APPENDICE

COSTITUZIONE APOSTOLICA INDULGENTIARUM DOCTRINA

DI SUA SANTITÀ
PAOLO PP.VI

1. La dottrina e l'uso delle indulgenze, da molti secoli in vigore nella chiesa cattolica, hanno un solido fondamento nella divina rivelazione, la quale, tramandataci dagli apostoli, "progredisce nella chiesa con l'assistenza dello Spirito santo", mentre "la chiesa, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della divina verità, fino a quando in essa siano portate a compimento le parole di Dio". Per una esatta intelligenza di questa dottrina e del suo benefico uso è necessario, però, che siano ricordate alcune verità, che tutta la chiesa, illuminata dalla parola di Dio, ha sempre creduto come tali e che i vescovi, successori degli apostoli, e in primo luogo i romani pontefici, successori di Pietro, sia mediante la prassi pastorale sia con documenti dottrinali, hanno insegnato nel corso dei secoli e tuttora insegnano.

2. È dottrina divinamente rivelata che i peccati comportino pene infinite dalla santità e giustizia di Dio, da scontarsi sia in questa terra, con i dolori, le miserie e le calamità di questa vita e soprattutto con la morte, sia nell'aldilà anche con il fuoco e i tormenti o con le pene purificatrici. Perciò i fedeli furono sempre persuasi che la via del male offre a chi la intraprende molti ostacoli, amarezze e danni. Le quali pene sono imposte secondo giustizia e misericordia da Dio per la purificazione delle anime, per la difesa della santità dell'ordine morale e per ristabilire la gloria di Dio nella sua piena maestà. Ogni peccato, infatti, causa una perturbazione nell'ordine universale, che Dio ha disposto nella sua ineffabile sapienza ed infinita carità, e la distruzione di beni immensi sia nei confronti dello stesso peccatore che

nei confronti della comunità umana. Il peccato, poi, è apparso sempre alla coscienza di ogni cristiano non soltanto come trasgressione della legge divina, ma anche, sebbene non sempre in maniera diretta ed aperta, come disprezzo e misconoscenza dell'amicizia personale tra Dio e l'uomo. Così come è pure apparso vera ed inestimabile offesa di Dio, anzi ingrata ripulsa dell'amore di Dio offerto agli uomini in Cristo, che ha chiamato amici e non servi i suoi discepoli.

3. È necessario, allora, per la piena remissione e riparazione dei peccati non solo che l'amicizia di Dio venga ristabilita con una sincera conversione della mente e che sia riparata l'offesa arrecata alla sua sapienza e bontà, ma anche che tutti i beni sia personali che sociali o dello stesso ordine universale, diminuiti o distrutti dal peccato, siano pienamente reintegrati o con la volontaria riparazione che non sarà senza pena o con l'accettazione delle pene stabilite dalla giusta e santissima sapienza di Dio, attraverso le quali risplendano in tutto il mondo la santità e lo splendore della sua gloria. Inoltre l'esistenza e la gravità delle pene fanno comprendere l'insipienza e la malizia del peccato e le sue cattive conseguenze. Che possano restare e che di fatto frequentemente rimangano pene da scontare o resti di peccati da purificare anche dopo la remissione della colpa, lo dimostra molto chiaramente la dottrina sul purgatorio: in esso, infatti, le anime dei defunti che "siano passate all'altra vita nella carità di Dio veramente pentite, prima che avessero soddisfatto con degni frutti di penitenza per le colpe commesse e per le omissioni", vengono purificate dopo morte con pene purificatrici. La stessa cosa è messa in buona evidenza dalle preghiere liturgiche, con le quali la comunità cristiana ammessa alla santa comunione si rivolge a Dio fin da tempi antichissimi: "perché noi, che giustamente siamo sottoposti ad afflizioni a causa dei nostri peccati misericordiosamente possiamo esserne liberati per la gloria del tuo nome". Inoltre tutti gli uomini peregrinanti sulla terra commettono ogni giorno almeno qualche leggero peccato; per cui tutti hanno bisogno della misericordia di Dio per essere liberati dalle pene conseguenti il peccato.

4. Regna tra gli uomini, per arcano e benigno mistero della divina volontà, una solidarietà soprannaturale, per cui il peccato di uno nuoce anche agli altri, così come la santità di uno apporta beneficio agli altri. In tal modo i fedeli si prestano vicendevolmente l'aiuto per conseguire il loro fine soprannaturale. Una testimonianza di questa solidarietà si manifesta nello stesso Adamo, il peccato del quale passa per "propagazione" in tutti gli uomini. Ma Cristo stesso nella cui comunione Dio ci ha chiamato, è maggiore e più perfetto principio, fondamento ed esemplare di questa soprannaturale solidarietà.

5. Cristo, infatti, "il quale non commise peccato", "patì per noi", "fu ferito per le nostre iniquità, schiacciato per i nostri delitti... per le sue piaghe siamo stati guariti". Seguendo le orme di Cristo, i fedeli cristiani sempre si sono sforzati di aiutarsi vicendevolmente nella via che va al Padre celeste, mediante la preghiera, lo scambio di beni spirituali e la espiazione penitenziale; più erano animati dal fervore della carità tanto maggiormente imitavano Cristo sofferente, portando la propria croce in espiazione dei propri e degli altrui peccati, persuasi di poter aiutare i loro fratelli presso Dio, Padre delle misericordie, a conseguire la propria salvezza., è questo l'antichissimo dogma della comunione dei santi, mediante il quale la vita dei singoli figli di Dio in Cristo e per mezzo di Cristo viene congiunta con legame meraviglioso alla vita di tutti gli altri fratelli cristiani nella soprannaturale unità del corpo mistico di Cristo, fin quasi a formare una sola mistica persona.

In tal modo si manifesta il "tesoro della chiesa". Infatti, non lo si deve considerare come la somma di beni materiali, accumulati nel corso dei secoli, ma come l'infinito ed inesauribile valore che le espiazioni e i meriti di Cristo hanno presso il Padre ed offerti perché tutta l'umanità fosse liberata dal peccato e pervenisse alla comunione con il Padre; è lo stesso Cristo redentore, in cui sono e vivono le soddisfazioni ed i meriti della sua redenzione. Appartiene inoltre a questo tesoro il valore veramente immenso, incommensurabile e sempre nuovo che presso Dio hanno le preghiere e le buone opere della beata vergine Maria e di tutti i santi, i quali, seguendo le orme di Cristo signore per grazia sua, hanno santificato la loro

vita e condotto a compimento la missione affidata loro dal Padre; in tal modo, realizzando la loro salvezza, hanno anche cooperato alla salvezza dei propri fratelli nell'unità del Corpo mistico.

"Tutti quelli, infatti, che sono di Cristo, vivificati dal suo Spirito, convengono in una sola chiesa e vicendevolmente ricevono compattezza in lui (cf. Ef 4,16). L'unità dunque di coloro che ancora sono peregrinanti sulla terra con i fratelli che dormono nella pace di Cristo, non viene assolutamente interrotta, anzi secondo la dottrina perenne della chiesa, viene rafforzata attraverso la comunione dei beni spirituali. Per il fatto che i beati sono uniti più profondamente a Cristo, rendono la chiesa più santa e contribuiscono al suo accrescimento ed alla sua edificazione (cf. 1Cor 12,12-27). Raggiunta la patria e alla presenza del Signore (cf. 2Cor 5,8), essi per mezzo di lui, con lui ed in lui non cessano di intercedere per noi presso il Padre, offrendo i meriti che per mezzo dell'unico mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Gesù (cf. 1Tm 2,5), hanno conseguito sulla terra, servendo in tutto al Signore e completando nella loro carne ciò che manca alle tribolazioni di Cristo in vantaggio del corpo di lui, che è la chiesa (cf. Col 1,24). La nostra debolezza, allora, riceve non poco aiuto dalla loro fraterna sollecitudine". Per questo motivo tra i fedeli, che già hanno raggiunto la patria celeste o che stanno espiando le loro colpe nel purgatorio, o che ancora sono pellegrini sulla terra, esiste certamente un vincolo perenne di carità ed un abbondante scambio di tutti i beni, per mezzo dei quali, con la espiazione di tutti i peccati dell'intero corpo mistico, viene placata la giustizia; la misericordia di Dio viene così indotta al perdono, affinché al più presto i peccatori, sinceramente pentiti, possano essere introdotti a pieno godimento dei beni della famiglia di Dio.

6. La chiesa, consapevole di queste verità fin dai primi tempi, conobbe e intraprese varie vie, affinché i frutti della divina redenzione fossero applicati ai singoli fedeli e i fedeli cooperassero alla salute dei fratelli; e così tutto il corpo della chiesa fosse preparato nella giustizia e nella santità all'avvento perfetto del regno di Dio, quando Dio sarà tutto in tutte le cose. Gli stessi apostoli, infatti, esortavano i loro discepoli,

perché pregassero per la salvezza dei peccatori; ed una antichissima consuetudine della chiesa ha conservato santamente questo uso soprattutto allorché i penitenti invocavano l'intercessione di tutta la comunità e quando i defunti venivano aiutati con suffragi e in particolar modo con l'offerta del sacrificio eucaristico. Anche le opere buone, e in particolare quelle penose alla fragilità umana, fin dai primi tempi venivano offerte a Dio per la salute dei peccatori. E poiché le sofferenze, che i martiri sostenevano per la fede e per la legge di Dio, venivano stimate di grande valore, i penitenti erano soliti ricorrere agli stessi martiri per essere aiutati dai loro meriti, al fine di ottenere dai vescovi una più rapida riconciliazione. Le preghiere, infatti, e le buone opere dei giusti erano stimate di così grande valore che si affermava che il penitente venisse lavato, mondato e redento con l'aiuto di tutto il popolo cristiano. In questo aiuto, tuttavia, si pensava che non fossero i fedeli singolarmente presi, e soltanto con le loro forze, ad adoperarsi per la remissione dei peccati degli altri fratelli; ma che fosse la stessa chiesa, in quanto unico corpo, unita al suo capo Cristo, a soddisfare nei singoli membri. La chiesa dei padri, poi, fu del tutto persuasa di perseguire l'opera della salvezza in comunione e sotto l'autorità dei pastori, che lo Spirito santo pose come vescovi a reggere la chiesa di Dio. I vescovi pertanto, valutando prudentemente ogni cosa, stabilivano il modo e la misura della soddisfazione da prestarsi, anzi permettevano che le penitenze canoniche fossero riscattate con altre opere, forse più facili, convenienti al bene comune e adatte ad alimentare la pietà, da essere compiute dagli stessi penitenti e talvolta dagli altri fedeli.

7. La convinzione esistente nella chiesa che i pastori del gregge del Signore potessero liberare i singoli fedeli da ciò che restava dei peccati con l'applicazione dei meriti di Cristo e dei santi, lentamente nel corso dei secoli, sotto l'ispirazione dello Spirito santo, che continuamente anima il popolo di Dio, portò all'uso delle indulgenze, con il quale si realizzò un progresso nella stessa dottrina e nella disciplina della chiesa, non un mutamento, e dal fondamento della rivelazione è stato tratto

un nuovo bene ad utilità dei fedeli e di tutta la chiesa. L'uso delle indulgenze, propagatosi un po' alla volta divenne nella storia della chiesa un fenomeno di notevoli proporzioni soprattutto allorché i romani pontefici stabilirono che alcune opere più convenienti al bene comune della chiesa "potessero sostituire tutta la penitenza" e ai fedeli "veramente pentiti e confessati dei loro peccati" e che avessero compiute tali opere concedevano "per la misericordia di Dio onnipotente., confidando nei meriti e nell'autorità degli apostoli", "usando la pienezza della potestà apostolica", "il perdono non soltanto pieno ed abbondante, ma anche pienissimo dei loro peccati". "L'unigenito Figlio di Dio, infatti... ha procurato un tesoro alla chiesa militante e lo ha affidato al beato Pietro, clavigero del cielo, e ai successori di lui, suoi vicari in terra, perché lo dispensassero salutarmente ai fedeli e, per ragionevoli cause, lo applicassero misericordiosamente a quanti si erano pentiti e avevano confessato i loro peccati, talvolta rimettendo in maniera parziale la pena temporale dovuta per i peccati, sia in modo generale che particolare (come giudicavano opportuno nel Signore). Si sa che di questo tesoro costituiscono un accrescimento ulteriore anche i meriti della beata Madre di Dio e di tutti gli eletti".

8. Detta remissione di pena temporale dovuta per i peccati, già rimessi per quanto riguarda la colpa, con termine proprio è stata chiamata "indulgenza". Essa conviene in parte con gli altri mezzi o vie destinate ad eliminare ciò che rimane del peccato, ma nello stesso tempo si distingue chiaramente da essi. Nell'indulgenza, infatti, la chiesa facendo uso del suo potere di ministra della redenzione di Cristo Signore, non soltanto prega, ma con intervento autoritativo dispensa al fedele ben disposto il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi in ordine alla remissione della pena temporale. Il fine che l'autorità ecclesiastica si propone nella elargizione delle indulgenze, è non solo di aiutare i fedeli a scontare le pene del peccato, ma anche di spingere gli stessi a compiere opere di pietà, di penitenza e di carità, specialmente quelle che giovano all'incremento della fede e al bene comune. Se poi i fedeli offrono le indulgenze in suffragio dei defunti coltivano in modo eccellente la carità e, mentre elevano la mente al cielo, ordinano più saggiamente le cose terrene. Il

magistero della chiesa ha difeso ed esposto questa dottrina in vari documenti. Purtroppo nell'uso delle indulgenze si infiltrarono talvolta degli abusi, sia perché a causa di concessioni non opportune e superflue veniva avvilto il potere delle chiavi e la soddisfazione penitenziale veniva abolita, sia perché a causa di "illeciti profitti" veniva infamato il nome di indulgenza. Ma la chiesa, biasimando e correggendo tali abusi, "insegna e stabilisce che l'uso delle indulgenze deve essere conservato perché sommamente salutare al popolo cristiano e autorevolmente approvato da sacri concili, mentre condanna con anatema quanti asseriscono l'inutilità delle indulgenze e negano il potere esistente nella chiesa di concederle".

9. La chiesa pertanto invita anche ai nostri giorni tutti i suoi figli a valutare in pieno e a riflettere quanto l'uso delle indulgenze sia di aiuto per la vita dei singoli e di tutta la società cristiana. L'uso salutare delle indulgenze, tanto per ricordare le cose più importanti, insegna in primo luogo quanto sia "triste e amaro l'aver abbandonato il Signore Dio". I fedeli, infatti, quando acquistano le indulgenze, comprendono che con le proprie forze non sarebbero capaci di riparare al male, che con il peccato hanno arrecato a se stessi e a tutta la comunità e perciò sono stimolati ad atti salutaris di umiltà. Inoltre l'uso delle indulgenze ci dice quanto intimamente siamo uniti in Cristo gli uni con gli altri e quanto la vita soprannaturale di ciascuno possa giovare agli altri, affinché anche questi più facilmente e più intimamente possano essere uniti al Padre. Pertanto l'uso delle indulgenze eccita efficacemente alla carità e la fa esercitare in modo eminente, allorché viene offerto un aiuto ai fratelli che dormono in Cristo.

10. Parimenti, il culto delle indulgenze ridesta la fiducia e la speranza di una piena riconciliazione con Dio Padre, in modo però da non giustificare alcuna negligenza e da non diminuire in alcun modo lo sforzo per l'acquisto delle disposizioni richieste per la piena comunione con Dio. Le indulgenze, infatti, sebbene siano delle elargizioni gratuite, sono tuttavia concesse sia per i vivi che per i defunti solo a determinate condizioni. Per l'acquisto di esse invero si richiede, da una parte, che le opere prescritte siano state compiute e, dall'altra, che il fedele abbia le necessarie

disposizioni; che, cioè, ami Dio, detesti il peccato, riponga la sua fiducia nei meriti di Cristo e creda fermamente nel grande aiuto che gli viene dalla comunione dei santi. Non è da dimenticare, inoltre, che acquistando le indulgenze i fedeli si sottomettono docilmente ai legittimi pastori della chiesa, e soprattutto al successore di Pietro, clavigero del cielo, ai quali lo stesso Salvatore ha affidato il compito di pascere e di governare la sua chiesa. La salutare istituzione delle indulgenze, pertanto, contribuisce a suo modo perché la chiesa si presenti a Cristo senza alcun difetto, ma santa ed immacolata, mirabilmente unita in Cristo nel vincolo soprannaturale della carità. Poiché, infatti, mediante le indulgenze i membri della chiesa purgante si uniscono più presto alla chiesa celeste per mezzo delle stesse indulgenze il regno di Cristo maggiormente e più celermente si instaura, "fino a quando tutti saremo uniti nella stessa fede e con la conoscenza del Figlio di Dio avremo costruito l'uomo perfetto, secondo la misura che ci è stata data dalla pienezza di Cristo".

11. La santa madre chiesa, perciò, avendo per fondamento tali verità, mentre di nuovo raccomanda ai suoi fedeli l'uso delle indulgenze, come cosa carissima al popolo cristiano per molti secoli e anche ai nostri giorni, a quanto attesta l'esperienza, non intende assolutamente diminuire il valore degli altri mezzi di santificazione e di purificazione e in primo luogo del sacrificio della messa e dei sacramenti, specialmente del sacramento della penitenza. Né vuole diminuire l'importanza di quegli aiuti abbondanti che sono i sacramentali e delle opere di pietà, di penitenza e di carità. Tutti questi mezzi hanno in comune il fatto che tanto più efficacemente causano la santificazione e la purificazione quanto più strettamente il fedele si unisce a Cristo capo e al corpo della chiesa con la carità. La preminenza della carità nella vita cristiana è confermata anche dalle indulgenze. Le indulgenze, infatti, non possono essere acquistate senza una sincera conversione e senza l'unione con Dio, a cui si aggiunge il compimento delle opere prescritte. Viene conservato dunque l'ordine della carità, nel quale si inserisce la remissione delle pene grazie alla distribuzione del tesoro della chiesa. La chiesa, infine, raccomandando ai suoi fedeli di

non abbandonare né di trascurare le sante tradizioni dei padri, ma di accoglierle come un prezioso tesoro della famiglia cattolica e di tenerle nella dovuta stima, lascia tuttavia che ciascuno usi di questi mezzi di purificazione e di santificazione nella santa e giusta libertà dei figli di Dio; mentre incessantemente ricorda loro quelle cose che in ordine al conseguimento della salvezza sono da preferirsi perché necessarie o migliori e più efficaci. Per conferire poi maggiore dignità e stima all'uso delle indulgenze, la santa madre chiesa ha ritenuto opportuno apportare alcune innovazioni nella disciplina delle indulgenze, ed ha stabilito pertanto di fissare delle nuove norme.

12. Le norme che seguono apportano alcune opportune variazioni nella disciplina delle indulgenze, in conformità anche alle proposte fatte dalle conferenze episcopali. Le disposizioni del codice di diritto canonico e dei decreti della santa sede riguardanti le indulgenze, in quanto sono conformi alle nuove norme, restano invariate. Nel redigere le nuove norme si è cercato in particolar modo di stabilire una nuova misura con l'indulgenza parziale, di apportare una congrua riduzione al numero delle indulgenze plenarie e di dare alle indulgenze cosiddette reali e locali una forma più semplice e più dignitosa. Per quanto riguarda l'indulgenza parziale, abolendo, l'antica determinazione di giorni e di anni, si è stabilita una nuova norma o misura tenendo in considerazione la stessa azione del fedele, che compie un'opera indulgenziata. E poiché l'azione del fedele, oltre al merito che ne è il frutto principale, può anche ottenere una remissione di pena temporale tanto maggiore quanto più grande è il fervore del fedele e l'importanza dell'opera compiuta, si è ritenuto opportuno stabilire che questa stessa remissione della pena temporale che il fedele acquista con la sua azione, serva di misura per la remissione di pena che l'autorità ecclesiastica liberamente aggiunge con l'indulgenza parziale. È parso poi opportuno ridurre convenientemente il numero delle indulgenze plenarie, affinché il fedele le stimi maggiormente e possa acquistarle con le dovute disposizioni. Infatti si bada poco a ciò che si verifica frequentemente e poco si apprezza quello che si offre in abbondanza. D'altra parte molti fedeli hanno bisogno di un

congruo spazio di tempo per prepararsi convenientemente all'acquisto dell'indulgenza plenaria. Per quanto riguarda le indulgenze reali o locali non solo è stato di molto ridotto il loro numero, ma ne è stato abolito anche il nome, perché più chiaramente appaia che sono indulgenziate le azioni compiute dai fedeli e non le cose o i luoghi che sono solo l'occasione per l'acquisto delle indulgenze. Anzi, gli iscritti alle pie associazioni possono acquistare le indulgenze loro proprie, compiendo le opere prescritte, senza che sia richiesto l'uso dei distintivi.

NORME

N. 1. L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi.

N. 2. L'indulgenza è parziale o plenaria secondo che libera in parte o in tutto dalla pena temporale dovuta per i peccati.

N. 3. Le indulgenze sia parziali che plenarie possono essere sempre applicate ai defunti a modo di suffragio.

N. 4. L'indulgenza parziale d'ora in poi sarà indicata con le sole parole "indulgenza parziale", senza alcuna determinazione di giorni o di anni.

N. 5. Il fedele, che almeno col cuore contrito compie una azione, alla quale è annessa l'indulgenza parziale, ottiene, in aggiunta alla remissione della pena temporale che percepisce con la sua azione, altrettanta remissione di pena per intervento della chiesa.

N. 6. L'indulgenza plenaria può essere acquistata una sola volta al giorno, salvo quanto è disposto al n. 18 per coloro che sono in punto di morte. L'indulgenza parziale invece può essere acquistata più volte al giorno, salvo esplicita indicazione in contrario.

N. 7. Per acquistare l'indulgenza plenaria è necessario eseguire l'opera indulgenziata e adempiere tre condizioni: confessione sacramentale, comunione eucaristica e preghiera secondo le intenzioni del sommo pontefice. Si richiede inoltre che sia escluso qualsiasi affetto al peccato anche veniale. Se manca la piena disposizione o non sono poste le predette tre condizioni, l'indulgenza è solamente parziale, salvo quanto è prescritto al n. 11 per gli impediti.

N. 8. Le tre condizioni possono essere adempiute parecchi giorni prima o dopo di aver compiuto l'opera prescritta; tuttavia conviene che la comunione e la preghiera secondo le intenzioni del sommo pontefice siano fatte nello stesso giorno, in cui si compie l'opera.

N. 9. Con una sola confessione sacramentale si possono acquistare più indulgenze plenarie; ma con una sola comunione eucaristica e una sola preghiera secondo le intenzioni del sommo pontefice si lucra una sola indulgenza plenaria.

N. 10. Si adempie pienamente la condizione di pregare secondo le intenzioni del sommo pontefice, recitando secondo le sue intenzioni un Pater e un'Ave; è data tuttavia ai singoli fedeli la facoltà di recitare qualsiasi altra preghiera secondo la pietà e la devozione di ciascuno verso il romano pontefice.

N. 11. Ferma restando la facoltà concessa dal can. 935 del CIC ai confessori di commutare per gli impediti sia l'opera prescritta sia le condizioni richieste per l'acquisto delle indulgenze, gli ordinari locali possono concedere ai fedeli, sui quali esercitano la loro autorità a norma del diritto, se risiedono in luoghi dove in nessun modo o almeno molto difficilmente possono accostarsi ai sacramenti della comunione, di poter acquistare l'indulgenza plenaria senza l'attuale confessione e comunione, purché siano contriti e propongano di accostarsi ai predetti sacramenti appena è loro possibile.

N. 12. È abolita la divisione delle indulgenze in personali, reali e locali, perché più chiaramente appaia che le indulgenze sono concesse alle azioni dei fedeli, sebbene esse siano talvolta collegate ad un oggetto o ad un luogo.

N. 13. Il manuale delle indulgenze sarà riveduto in modo che solamente le più importanti preghiere e opere di pietà, di carità e di penitenza siano indulgentiate.

N. 14. Gli elenchi e i sommari delle indulgenze per gli ordini e congregazioni religiose, per le società che vivono in comune senza voti, per gli istituti secolari e per le pie associazioni di fedeli, saranno quanto prima riveduti, in modo che l'indulgenza plenaria possa lucrarsi soltanto in giorni particolari stabiliti dalla santa sede, su proposta del superiore generale o, se si tratta di pie associazioni, dell'ordinario del luogo.

N. 15. In tutte le chiese oratori pubblici o, per quelli che ne usano legittimamente, semipubblici, si può acquistare il 2 novembre una indulgenza plenaria da applicarsi soltanto ai defunti. Nelle chiese parrocchiali si può lucrare inoltre l'indulgenza plenaria due volte all'anno, cioè nella festa del santo titolare e il 2 agosto, in cui ricorre l'indulgenza della Porziuncola, oppure in altro giorno opportunamente stabilito dall'ordinario. Le predette indulgenze si possono acquistare o nei giorni sopra stabiliti, oppure, col consenso dell'ordinario, la domenica antecedente o successiva. Tutte le altre indulgenze concesse alle chiese od oratori dovranno quanto prima essere rivedute.

N. 16. L'opera prescritta per lucrare l'indulgenza plenaria annessa a una chiesa o a un oratorio consiste nella devota visita di questi luoghi sacri, recitando in essi un Pater e un Credo.

N. 17. Il fedele che devotamente usa un oggetto di pietà (crocifisso, croce, corona, scapolare, medaglia), debitamente benedetto da un sacerdote, può lucrare una indulgenza parziale. Se poi tale oggetto religioso è benedetto dal sommo pontefice o da un vescovo, i fedeli, che devotamente lo usano, possono acquistare anche l'indulgenza plenaria nella festa dei ss. apostoli Pietro e Paolo, aggiungendo però la professione di fede con qualsiasi legittima formula.

N. 18. Al fedele in pericolo di morte, che non possa essere assistito da un sacerdote che gli amministri i sacramenti e gli impartisca la benedizione apostolica con l'annessa indulgenza plenaria a norma del can. 468,2 del CIC, la santa madre chiesa

concede ugualmente l'indulgenza plenaria in punto di morte, purché sia bene disposto e abbia recitato durante la vita qualche preghiera. Per l'acquisto di tale indulgenza è raccomandabile l'uso del crocifisso o della croce. Questa stessa indulgenza plenaria in punto di morte può essere lucrata dal fedele, che nello stesso giorno abbia già acquistato un'altra indulgenza plenaria.

N. 19. Le norme stabilite circa l'indulgenza plenaria, specialmente quella recensita nel n. 6, si applicano anche alle indulgenze plenarie cosiddette "ogni volta che".

N. 20. La santa madre chiesa, massimamente sollecita per i fedeli defunti, ha stabilito di suffragarli nella più larga misura in tutte le messe, abolendo ogni particolare privilegio.

Le nuove norme, che regolano l'acquisto delle indulgenze, entreranno in vigore dopo tre mesi dalla data di pubblicazione di questa costituzione su "Acta Apostolicae Sedis". Le indulgenze, annesse all'uso degli oggetti di pietà, che non sono sopra riferite, cessano dopo tre mesi dalla data di pubblicazione della presente costituzione su "Acta Apostolicae Sedis". Le revisioni, di cui si tratta nei nn. 14 e 15, debbono essere proposte alla sacra penitenzieria apostolica entro un anno; trascorso un biennio dalla data di questa costituzione, le indulgenze, che non siano state confermate, decadranno. Queste nostre norme e prescrizioni al presente e per l'avvenire vogliamo che siano stabili ed efficaci, nonostante, in quanto è necessario, le costituzioni e gli ordinamenti apostolici emanati dai nostri predecessori, e tutte le altre prescrizioni, anche se degne di particolare menzione e deroga.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 1 gennaio 1967, ottava della natività di nostro signore Gesù Cristo, anno quarto del nostro pontificato.

Risurrezione

Quando la mia ombra verrà

sarà giorno

BIBLIOGRAFIA

Kurt Appel, *Tempo e Dio, Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*,

Queriniana

R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 2017

Eugen Drewermann, *Parola che salva, parola che guarisce - La forza liberatrice della fede*, Queriniana, gdt, Brescia 1992

R. Guardini, *Le cose ultime*, Vita e Pensiero, Milano 2017

G. Moioli, *L'escatologico cristiano*, Glossa Libreria Editrice, Milano 2014

J. Moltmann, *L'avvento di Dio, Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2004

J. Moltmann, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, Queriniana, Brescia 2016

R. Penna, *Quale immortalità - tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017

C. Pozzo, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1986

J. Ratzinger, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2015

H.U. von Balthasar, *Escatologia del nostro tempo - Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017

H.U. von Balthasar, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013

D. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978

J. Wohlmuth, *Mistero della trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico contemporaneo e la filosofia contemporanea*, Queriniana, Brescia 2013

SOMMARIO

INTRODUZIONE	7
RACCONTI PROEMIALI	11
IL PUNTO DI PARTENZA	23
LA MORTE	27
L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA	33
LA PARUSIA	51
IL GIUDIZIO	61
L'INFERNO	70
IL PARADISO	74
IL PURGATORIO	77
CONCLUSIONE	84
APPENDICE	87
BIBLIOGRAFIA	104
SOMMARIO	106