

Genova 29 settembre 2014

# La resurrezione della carne e la vita eterna.

## Ti amerò per sempre

Aspetti dogmatici

Roberto Repole

### *Che cosa possiamo sperare?*

#### ◊ Il compimento della vita umana, come oggetto della speranza

Già nel 1781 Immanuel Kant distingueva con chiarezza tre domande fondamentali: “che cosa possiamo sperare?”, “che cosa possiamo sapere?”, “che cosa dobbiamo fare?”. Mentre l’ultima domanda riguarda l’ambito morale, ciò che detta le regole del che cosa dobbiamo fare come uomini, e la seconda riguarda l’ambito di conoscenza scientifica, la prima domanda riguarda invece espressamente l’ambito della fede religiosa.

A Oggetto di uno studio dell’escatologia cristiana concerne propriamente la domanda del che cosa possiamo sperare. È evidente che una tale speranza non può essere sganciata dalla fede: e, in una chiara prospettiva cristiana, dalla fede nel Dio di Gesù Cristo. È cioè in forza dell’autocomunicazione di Dio che culmina in Gesù Cristo ed è dall’adesione totale dell’uomo al Dio di Gesù Cristo che sorge e viene alimentata la speranza. Ed è qui che si radica la speranza, perché tale autocomunicazione di Dio è sempre un comunicarsi carico di promessa; e la fede, per conseguenza, è anche sempre abbandono alla promessa di Dio. Si può perciò parlare con Moltmann di una *fides quaerens spem*, di una fede che cerca la speranza. E si può affermare come fa Colzani che «a fondamento della speranza sta quindi la fede, sta cioè uno stile preciso nel modo di intendere e accogliere la vita; chi spera ritiene che la vita non sia assurda, che non stia sotto il segno della fatalità, ma che sia guidata da Dio. I segni di questa sua presenza non sono mai dominabili, non si possono fissare una volta per tutte, ma descrivono positivamente il progressivo apparire del vero volto di Dio e invitano in modo esigente a aderirvi»<sup>1</sup>.

B Affermare questo significa sostenere che la speranza non è un dinamismo semplicemente umano,

<sup>1</sup> G. Colzani, *La vita eterna*, Mondadori, 2001, p. 38.



intendendo con ciò un dinamismo che riguarda semplicemente l'uomo solo, che si appoggia sulle sole forze dell'uomo, sulle sue potenzialità e sulle sue capacità. La speranza cristiana, perciò, si distingue da due altri atteggiamenti che facilmente vengono confusi con essa: ovvero l'ottimismo, quell'atteggiamento umano per cui si pensa che alla fine le cose si aggiustano sempre per il meglio, e la previsione, quell'atteggiamento cioè che, in base alle nostre attuali conoscenze, ci fa sensatamente pre-vedere quanto accadrà nel futuro.

La speranza cristiana non si identifica né con l'ottimismo né con la previsione, perché essa ha la sua radice e, potremmo dire, la sua forza motrice e il suo intimo motore, così come il suo oggetto (ciò verso cui tende), in Dio stesso: più precisamente nel Dio che si è rivelato in Gesù Cristo. Per questo la tradizione cristiana, a partire dalla stessa Scrittura, ci presenta la speranza collegata con la fede e con l'agàpe, come virtù teologale (si può vedere in tal senso 1 Cor. 13). La speranza è cioè teologale perché oggetto del suo dinamismo tensionale è Dio stesso, è il Dio di Gesù Cristo; perché la radice della speranza è l'autocomunicazione di Dio che culmina in Gesù; e perché, infine, l'uomo può sperare in tanto quanto Dio opera in lui. Come esplicita bene Mauro Cozzoli, in un suo testo su fede, speranza e carità, le virtù teologali sono tali «perché hanno Dio come oggetto immediato, nel triadico modo di rapportarsi a lui in Cristo e viverne la comunione: esse sono *ad Deum*. E, insieme, perché hanno Dio come loro principio fontale e animatore, esse sono *a Deo*. È Dio operante la cristificazione del nostro essere per l'azione pneumatizzante dello Spirito. Fede, carità e speranza sono espressione e frutto dell'opera dello Spirito in noi, che realizza la nostra conformazione ontologica e dinamica al Cristo. Per cui il suo ascolto testimoniante del Padre diventa nostra fede, il suo amore per il Padre e i fratelli diventa nostra carità, il suo abbandono e ritorno al Padre diventa nostra speranza. Il cristiano dunque crede, ama e spera non con una propria fede, carità e speranza, bensì con la fede, la carità e la speranza di Cristo in noi»<sup>2</sup>.

Si comprende alla luce di ciò, perché Paolo possa parlare di Gesù Cristo stesso come della nostra speranza: «Cristo Gesù nostra speranza» (1Tim. 1,1), dove si evidenzia che speranza è un appellativo di Gesù Cristo, quasi una sua definizione. E si comprende altresì come Pietro possa parlare dei cristiani come di coloro che devono rendere ragione della speranza che è in loro, pronti sempre a «rispondere a chiunque domanda ragione della speranza che è in noi» (1 Pt. 3,15): si evidenzia qui, tra il resto, che la speranza ha strettamente a che fare con la fede nel Dio di Gesù Cristo, tanto che è precisamente di questa speranza che il credente deve rendere ragione. In altro contesto, Paolo parla dei pagani come di «coloro che non hanno speranza», lasciando così intendere che il credente cristiano si contraddistingue appunto per il fatto di sperare. Ma poiché lo sperare

<sup>2</sup> M. Cozzoli, *Etica teologale. Fede, Carità e Speranza*, Paoline, 1991, p. 21-22.



contraddistingue il credente nel Dio di Gesù Cristo, è evidente che tale sperare è teologico, si basa sull'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo ed ha in Dio il suo oggetto.

C Dalla speranza cristiana, con il suo dinamismo: evento di salvezza; oggi della salvezza; attesa escatologica a secolarizzazione dell'attesa: fiducia nel progresso. Dallo sperare al sapere...

D Oggi, però, nella crisi della ragione moderna....

Ciò che oggi mi sembra seriamente compromesso è proprio la possibilità di sperare ancora. La speranza è proprio la categoria oggi più occultata. Si potrebbe forse dire che il nichilismo e la finitudine pura sono il modo in cui oggi l'uomo occidentale cerca ancora di salvarsi, nella presa d'atto della crisi di tutti i grandi racconti moderni. Un nichilismo e una finitudine che invitano a concentrarsi soltanto sul qui ed ora. La modernità ha infatti messo tra parentesi le grandi questioni e ha messo tra parentesi Dio per concentrarsi sul che cosa l'uomo poteva sapere e dunque fare. La postmodernità o modernità liquida, come la chiama Bauman, radicalizza questa messa tra parentesi delle grandi questioni, di ciò che va sotto il segno del durevole e dell'eterno: ma così facendo non le rimane che "il qui e l'ora"; così facendo le è impedito di coltivare attese. Anzi, la strategia dell'uomo contemporaneo è proprio quella di non fissarsi in alcun luogo, in nessuna situazione, in nessuna identità. Dice efficacemente Bauman, in un testo apparso quest'anno:

La regola del "rinvio della gratificazione" non sembra più un consiglio assennato come ancora appariva ai tempi di Max Weber. Le inquietudini registrate da Pascal hanno preso una piega diversa e inaspettata: chiunque abbia interesse per cose di lunga durata, farà meglio a investire nel prolungamento della propria vita corporale che in "cause eterne". Noi, soldati delle unità più avanzate dell'esercito della modernità liquida, non riusciamo più a comprendere gli attentatori suicidi che sacrificano la propria vita, con tutti i piaceri che essa potrebbe avere in serbo, in nome di una causa immortale o della beatitudine eterna. Palesemente fragili e transitorie, tutte le cose diverse dalla sopravvivenza individuale appaiono investimenti di scarso valore. L'unico loro uso sensato è al servizio della sopravvivenza individuale. È meglio assaporare e consumare subito, qui sul posto, il loro potenziale di gratificazione e piacere, prima che esso cominci a svanire come di sicuro farà ben presto. [...] Siamo atterrati in un paese completamente e veramente straniero... Una terra sconosciuta, inesplorata, di cui non esiste mappa: non siamo mai stati qui prima d'ora, non ne abbiamo mai sentito parlare. Tutte le culture di cui sappiamo, in tutte le epoche, hanno cercato, con alterno successo, di colmare il divario fra la brevità della vita mortale e l'eternità dell'universo. Ogni cultura ha offerto una formula per l'alchimistica impresa: riforgiare sostanze umili, fragili ed effimere in metalli preziosi resistenti all'erosione ed eterni. Noi siamo forse la prima generazione che entra nella vita e la vive senza una simile formula. Il cristianesimo ha caricato di un tremendo significato il nostro ridicolmente breve soggiorno sulla terra come unica chance per decidere la qualità dell'esistenza spirituale eterna. Baudelaire vedeva la missione dell'artista nell'estrarre il nocciolo immortale dal guscio dell'attimo fuggente. Da Seneca a Durkheim, i saggi non hanno fatto altro che ricordare [...] che la vera felicità (a differenza degli inafferrabili e momentanei piaceri) si può ottenere soltanto legandosi a cose che durano più a lungo della vita corporale di un essere umano. Per il lettore medio contemporaneo, queste affermazioni sono incomprensibili e suonano ridondanti. I ponti che collegano la vita mortale all'eternità, laboriosamente costruiti nel corso di millenni, sono stati banditi dall'uso. Gli uomini non sono ancora mai stati in un mondo privo di



questi ponti.<sup>3</sup>

Tutto questo produce evidentemente un notevole grado di incertezza che, come dice altrove lo stesso Bauman, fa ricorrere l'uomo di oggi ad una serie innumerevole di consulenti.

#### ◇ La crisi della speranza oggi e alcuni palliativi

Si assiste oggi, perciò, a dei palliativi dell'autentica speranza. Sembra quasi che laddove l'uomo occidentale non riesce a far fronte alla costitutiva incertezza del nostro mondo, prova a trovare dei palliativi della speranza. Si tratta però di palliativi tutti occidentali, frutto essi stessi di un uomo che ha reciso ogni legame, con Dio con gli altri e con il mondo, e che vuole prospettare un'attesa a partire dal sapere moderno. La dottrina occidentale della *reincarnazione* è uno di questi palliativi.

È sintomatico un dato presentato da Medar Kehl, secondo cui circa il 20% della popolazione tedesca condivide oggi tale credenza.

È importante anzitutto osservare che si tratta di una reincarnazione tipica dell'Occidente, che sorge sulle basi dell'attesa del futuro moderna e che, perciò, ha delle notevoli differenze rispetto alla reincarnazione orientale. Dove si manifesta questo volto tipicamente occidentale che ci fa dire che si tratta di un palliativo della crisi della modernità occidentale? Si manifesta nel fatto che l'adesione alla reincarnazione pare prolungare, spiritualizzandola, l'attesa di progresso tipica della modernità: una attesa che, a sua volta, veniva coltivata sulla base delle possibilità dell'uomo solo, della storia, di questo mondo...

Alcuni accenni possono aiutare a chiarificare. Anzitutto la reincarnazione viene assunta in occidente come un messaggio di salvezza, cosa assolutamente diversa dalla reincarnazione concepita nell'oriente del mondo. Dice Kehl: «Proprio perché la vita attualmente vissuta viene spesso sperimentata come una vita solo in parte riuscita, proprio perché il senso della vita propriamente perseguito può essere solo limitatamente realizzato e viene infine messo in discussione dalla morte, proprio per questo la prospettiva di sempre nuove nascite o "incarnazioni" della "scintilla spirituale-divina" eterna in noi (qualunque cosa essa sia) dischiude la sicura speranza in un senso della vita da realizzare»<sup>4</sup>. Ciò è molto diverso dalla dottrina della reincarnazione dell'induismo e del buddismo, poiché lì la reincarnazione non presenta il tratto di un messaggio salvifico: è piuttosto l'esperienza della sottomissione dell'uomo alla legge cosmica del divenire e passare di ogni vita; e ciò che viene atteso non è una reincarnazione per potersi salvare, bensì di diventare colui che non ritorna più.

<sup>3</sup> Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, pp. 118-120.

<sup>4</sup> M. Kehl, *E cosa viene dopo la fine?*, p. 56.



Un altro aspetto è quello della reincarnazione vista in occidente come via di evoluzione morale-spirituale, cioè il rinnovarsi delle nascite come possibilità di esplicitare e realizzare tutte le possibilità insite in noi e che una vita da sola non basta a realizzare; mentre nella forma orientale, le innumerevoli morti e nascite mirano, esattamente al contrario, a liberare l'individuo da se stesso, dall'identità, a distaccarsi completamente dal mondo.

Questi brevi accenni servono a farci vedere come *tale fiducia nella dottrina della reincarnazione possa essere vista come palliativo proprio delle grandi narrazioni moderne*. Infatti, proprio mentre si assiste al fallimento o almeno alla crisi dell'idea di progresso economico e tecnico che ha contrassegnato l'occidente moderno, *la reincarnazione sembra presentarsi come una sorta di spiritualizzazione di questa stessa idea di progresso continuo*. Essa sembra essere simultaneamente il modo in cui ci si fa critici dell'idea del progresso della storia, ma non si sa rinunciare a questa idea e a questa prospettiva e la si trasferisce a livello pienamente individuale e "spirituale-psichico".

B C'è comunque **un secondo palliativo** che la cultura attuale mette in atto rispetto alla crisi di speranza che contrassegna l'occidente. Con esso si manifesta ancor più che con la dottrina della reincarnazione come ciò che ci sarebbe dato di sperare viene assimilato a ciò che ci è dato di sapere. Si tratta della **conoscenza dell'aldilà ad opera della tanatologia**. Si è sviluppata tutta una scienza che tratta appunto della morte (thanatos), sulla base soprattutto della testimonianza e dei racconti dei cosiddetti "cl clinicamente morti". Tali racconti sembrano convergere su più punti: es. parlano di una uscita della coscienza percipiente dal corpo, che può essere visto dall'esterno, con i medici che ci lavorano; oppure parlano di un tunnel che ci si trova ad attraversare, di parenti defunti che si incontrano, di una panoramica istantanea della propria vita, della colpa di cui si sente la responsabilità, di una grande pace (o anche di grandi tormenti sperimentati), della resistenza a tornare nel proprio corpo, della fatica di raccontare ad altri l'esperienza fatta, di un diverso modo di rapportarsi, da quel momento in poi, con la vita e con la morte.

Ci sono diversi elementi che possono deporre a favore della ragionevolezza di tali fenomeni: non ultimo la concordanza con alcuni racconti mistici.

Il punto serio è quale ermeneutica, che interpretazione dare di ciò. Ed è qui che la tanatologia si mostra come palliativo. Spesso deducono indebitamente da tutte queste esperienze raccolte un "sapere" di ciò che accade dopo la morte. Così fa ad esempio la stessa Kubler-Ross, quando, come dice Kehl, «afferma espressamente di sapere, sulla base delle sue conoscenze mediche, "che la morte non esiste", e che la morte è solo una trasformazione: come una farfalla esce dal proprio bozzolo, così nella morte la scintilla divina immortale dell'uomo esce dall'involucro corporeo per essere libera come una farfalla o per pervenire attraverso nuove reincarnazioni, a una perfezione



umana, sempre più grande e poter alla fine tornare perfetta a Dio»<sup>5</sup>.

È lei stessa ad aver affermato: «Per duemila anni Le hanno chiesto di credere nelle cose dell'aldilà. Per me non è più questione di credere, ma di sapere. Le dico volentieri come si giunge a tale conoscenza, purchè vi interessi veramente»<sup>6</sup>.

Qui si vede come si tratta ancora del sapere moderno che ormai, nella crisi stessa della modernità, si applica a ciò che va aldilà di questo mondo. Il punto critico è che la morte costituisce un limite rispetto al nostro sapere. In tal senso, anche le esperienze raccolte non dicono nulla e non possono dire nulla di ciò che accade dopo la morte, proprio perché non si è trattato di una vera morte. Per sapere davvero occorrerebbe che ci fosse morte vera!

*Ma perché la tanatologia attira? Perché, attraverso un tale sapere, vuole togliere drammaticità alla morte, vuole presentare di essa una immagine bella, che non significa una fine: e ciò, proprio perché, la morte non risulta digeribile dall'uomo contemporaneo. O la si ignora, concentrandosi sull'istante, oppure se la si considera la si deve anestetizzare.*

#### ◇ Spera solo chi ama

“Io spero in te, per noi” (G. Marcel)

### *Gesù Cristo (eschatos), centro della speranza cristiana*

Prima le “cose ultime”; con il rischio, però, di sganciare dal centro del cristianesimo; e da una intelligenza cristica (cristocentrismo)

Questa linea viene sviluppata, invece, da un grande teologo del secolo scorso, Karl Rahner. Rahner è un vero teologo sistematico, con tutti i rischi di ciò ma anche con tutte le fecondità.

- 1 Ora, egli ritiene, a proposito della nostra questione, che per trovare il criterio ermeneutico di una escatologia cristiana, sia necessario rinvenire quei principi in base ai quali la stessa Scrittura vuole che si comprendano le sue affermazioni escatologiche. Quali sono, pertanto, tali principi?
- A Anzitutto, si tratta di riconoscere che a partire dalla fede cristiana ci deve essere una escatologia che parli veramente della *realtà futura*, nel senso anche di quanto non è ancora temporalmente subentrato. Ciò significa che l'escatologia non può, come vorrebbe per esempio un Bultmann, ridursi al mero presente, alla presente decisione di fede.
- B Ecco allora, ed è il secondo passaggio, che l'uomo deve lasciare a Dio la possibilità di rivelare

<sup>5</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 95.



qualcosa circa questo futuro che, in ultima analisi è Dio stesso, e d'altro lato si deve ritenere l'uomo capace di questa conoscenza. Si tratta perciò di essere aperti alla parola di Dio anche circa il futuro, perché il futuro non è soltanto ciò che è umanamente progettabile o ciò che può essere previsto dall'uomo: è anche ciò che è indisponibile per l'uomo.

Ma se consideriamo questi aspetti, scopriamo un'altra cosa importante. Dal versante di Dio, dobbiamo riconoscere che il suo rivelarsi e il suo rivelare la realtà escatologica non è semplicemente rendere noto ciò che prima non si sapeva: è, invece, l'avvicinarsi del mistero inesauribile. Dal versante dell'uomo, scopriamo che egli è un essere storico, e perciò con lo sguardo al passato ma anche con lo sguardo rivolto verso il futuro. Dice Rahner a tal proposito: «l'uomo dispone di se stesso, comprende se stesso intendendo anamneticamente il suo passato e attualizzando prognosticamente il futuro».

Ed ecco allora che tale futuro, di cui deve occuparsi l'escatologia, non si presenta semplicemente come il futuro cronologico (ragion per cui l'escatologia non potrà essere una futurologia): ma si presenta precisamente come il mistero che ci costituisce, quel mistero che si è rivelato in Cristo, nel senso suddetto.

Si deve allora dire che tale futuro non potrà che essere il compimento di quella salvezza dell'uomo che si è già data a conoscere anticipatamente in Gesù Cristo. Questo dice che le proposizioni escatologiche non potranno essere qualcosa che si aggiunge dall'esterno al passato e al presente dell'uomo.

Tutto ciò porta a quella che, a mio avviso è l'affermazione centrale di Rahner in questo discorso e, in ogni caso, quella che mi pare un'affermazione centrale in ordine al reperimento di un criterio ermeneutico guidato dalla Rivelazione per parlare degli eschata. A partire da ciò, infatti, secondo Rahner l'escatologia non può essere semplicemente la descrizione anticipata di avvenimenti ancora non accaduti, ma *quello sguardo "precursore" che va dalla situazione presente al compimento futuro*. Dice espressamente il teologo tedesco: insomma, «l'uomo in quanto cristiano conosce il suo futuro, perché, e mentre, e nel fatto che egli attraverso la rivelazione di Dio è consapevole di se stesso e della sua redenzione in Cristo. La sua conoscenza degli eschata non è una informazione aggiuntiva della antropologia e della cristologia dogmatiche, bensì non è altro che **la loro trasposizione nel modo del compimento**».

Dunque, ciò che Rahner ci dice è che l'escatologia non può essere qualche cosa a parte circa la rivelazione di Dio e circa la rivelazione dell'uomo, entrambe realizzatesi in Cristo. Essa non aggiunge nessun contenuto nuovo ed estrinseco a ciò ci è stato rivelato in Cristo. Occorre però dire che si tratta della cristologia e dunque della antropologia nella loro *trasposizione al modo del compimento*. Dunque, per chi vuole in teologia cristiana occuparsi della escatologia, non resta che



riconoscere che è l'esperienza della salvezza realizzata in Cristo, l'unica fonte delle asserzioni escatologiche. Anche se, lo ribadiamo, si tratta di ciò trasposto al modo del compimento.

Potremmo dire in altro modo che è guardando a Cristo e all'uomo che in Cristo ci è stato rivelato, ma guardando a tali realtà nel loro compimento, che ci è possibile parlare delle realtà escatologiche. Anzi, esse, in definitiva, non sono se non Cristo al modo del suo compimento e l'uomo in Cristo al modo del loro compimento!

2 In che senso si può comprendere tutto ciò? <sup>(A)</sup> Diciamo subito che ciò va inteso nel senso che se è vero che la resurrezione di Gesù significa già la sua intronizzazione a Signore, tuttavia tale Signoria deve essere pienamente manifestata. E ciò che il credo niceno-costantinopolitano afferma, ovvero «e di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti e il suo regno non avrà fine», e cioè la seconda venuta del Signore, in realtà non è che la piena manifestazione del mistero di Cristo, della sua signoria che ha già cominciato a manifestarsi precisamente nella resurrezione. Torneremo specificamente su questo punto, ma possiamo sin d'ora dire che la parusia è precisamente il mistero di Cristo, la cui rivelazione si è compiuta nella resurrezione, portato al suo compimento. È precisamente questo ciò che si evince da Tito 2,11 ss. «È apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, che ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo, *nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo*». Si tratta appunto della manifestazione piena della grazia che già è apparsa in Cristo: e tale affermazione dice di una contemplazione della doppia venuta di Cristo nella sua unità, dove la seconda venuta non è che il compimento del mistero di Cristo rivelatosi, al suo culmine, nella resurrezione. Per questo un padre della Chiesa come Ilario di Poitiers ha potuto parlare della parusia come conseguenza della resurrezione di Cristo, nella quale ha consistenza tutto ciò che ancora aspettiamo. Nel *De Trinitate*, infatti, e in un contesto di commento a Ef. 1,20-22, dove si parla della sottomissione di tutto a Cristo, Ilario dice che «ciò che avverrà a causa della pienezza dei tempi ha già la sua consistenza in Cristo, nel quale abita tutta la pienezza (cfr. Col. 1,19.17), e tutto ciò che deve accadere è, più che una novità, *lo sviluppo dell'economia salvifica*».

Si tratta precisamente dello "sviluppo dell'economia salvifica", cioè appunto dello sviluppo del mistero di Cristo già rivelato; la rivelazione di Cristo portata al suo compimento, la manifestazione di Cristo compiuta.

B Ed è solo su questa base che può venire compreso il secondo articolo escatologico del credo niceno-costantinopolitano: «E aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo futuro». E cioè, nella misura in cui, come già sappiamo, si deve agganciare l'antropologia alla cristologia, leggere Adamo alla luce dell'Ultimo Adamo, ne deriva che la piena manifestazione di Cristo con la sua seconda



venuta, avrà necessariamente un'incidenza antropologica. E cioè, la piena manifestazione di Cristo, sarà anche la piena manifestazione e realizzazione dell'uomo. Per questo, Ladaria può dire: «La parusia, in quanto manifestazione del dominio e del regno di Cristo risorto significa anche la resurrezione degli uomini. [...] Se nella parusia il dominio di Cristo risorto giunge alla sua pienezza, questo significa la risurrezione degli uomini. Sappiamo già che non c'è salvezza se non nella configurazione a Gesù, e che siamo chiamati a portare l'immagine dell'uomo celeste. Tutto ciò non è possibile se non nella partecipazione alla resurrezione di Gesù, ripieni dello Spirito Santo che Gesù risorto, divenuto spirito che dà vita, comunica agli uomini (cfr. 1 Cor. 15,44-49. Al v. 49, Paolo dice che «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste»)».<sup>7</sup>

E cioè, sulla base dell'intreccio dell'antropologia alla cristologia, si deve riconoscere che la piena manifestazione del Signore che poggia sulla resurrezione e che ne è l'interno sviluppo, significa anche la piena realizzazione dell'uomo. Se leggiamo ciò nei termini della figliolanza divina, dovremo allora dire che l'escatologia sarà per l'uomo l'essere reso pienamente e definitivamente figli nel Figlio.

Qui orientano tanto la teologia paolina, quanto quella giovannea. Per Paolo, noi che già possediamo le primizie dello Spirito, il quale come sappiamo non fa altro che conformare il nostro essere ad immagine di Cristo, «gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm. 8,23). In altro modo, Ef. 1,14 dice che lo Spirito che già possediamo è caparra di quella eredità che attendiamo e speriamo, ovvero la completa redenzione. «Avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria». E ancora, si può citare un altro passo significativo, Gal. 4,7, dove Paolo ci fa riconoscere che siamo figli, prova ne è il fatto che lo Spirito grida in noi "Abbà, Padre". E aggiunge: «Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio». Ciò che siamo, ovvero figli, è anche ciò che ci rende eredi. Di cosa? Precisamente della piena conformazione a Cristo, della piena figliolanza nel Figlio.

Sulla stessa linea orienta Giovanni, laddove nella 1 Gv. 3,2 dice: «Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è».

Qui è possibile una doppia lettura di questo passo estremamente significativo per l'escatologia. Ciò che fa problema è il verbo greco *fanerothé*. Il problema è chi o che cosa sia il soggetto di questo verbo. Una prima lettura possibile, più letterale, dice che ciò che deve ancora manifestarsi è "ciò

<sup>7</sup> Cfr. Ladaria, *Introduzione all'antropologia teologica*, p. 155.



che saremo". In questo caso, la nostra somiglianza sarebbe con Dio Padre, che vedremo così come egli è. Ma è possibile e plausibile una seconda interpretazione, più direttamente cristologica. Infatti, nel contesto immediato, il verbo "manifestarsi" viene applicato due volte a Gesù (cfr. 2,28 e 3,5). Inoltre, nella prima di queste due volte (2,28), riferita alla venuta finale, si usa esattamente la stessa espressione che in 3,2b. Non è da escludere, allora, che il soggetto implicito di questo nostro verbo sia precisamente Gesù. In questo caso, egli sarebbe l'oggetto immediato della nostra visione e il punto di riferimento per la nostra somiglianza divina. Cioè, il senso di questo versetto sarebbe che, quando Gesù si sarà manifestato pienamente, noi saremo simili precisamente a Gesù.

Al di là della questione esegetica, dobbiamo tuttavia riconoscere, che sia nell'una come nell'altra interpretazione, noi veniamo rimandati all'eschaton per la nostra piena filiazione divina e per la nostra somiglianza divina. E, ancora, che ciò è in stretta dipendenza della piena manifestazione di Cristo (o di Dio).

Facendo il punto, in sintesi, possiamo allora dire che, se si vuole parlare degli eschata, non si può farlo se non dalla prospettiva che Cristo è l'eschatos e che Egli è apparso tale nell'essere risuscitato dai morti da Dio Padre. Ma tale resurrezione vista nel suo compimento definitivo, vista nel modo del suo compimento per dirla con Rahner, rimanda alla sua seconda venuta che non è se non la piena manifestazione di Cristo e della sua signoria sul mondo. Ma, per il nesso che c'è tra cristologia e antropologia, tale manifestazione piena di Cristo sarà per noi la resurrezione, cioè il nostro essere resi pienamente e definitivamente simili a Lui, ovvero pienamente e definitivamente figli.

Da ciò ne derivano alcune prime conseguenze; e da ciò deriva anche una visione degli eschata in due direzioni, ovvero l'escatologia di Cristo e l'escatologia dell'uomo in Cristo.

Anzitutto alcune prime conseguenze.

1. Se Gesù è l'evento escatologico per eccellenza, in quanto è il rivelatore del Padre e l'unico mediatore che ci porta a Lui, ne deriva che l'escatologia cristiana trova precisamente nel Dio di Gesù Cristo il suo unico oggetto. Ciò significa, allora, che l'oggetto della escatologia cristiana non sarà nessun futuro intramondano, nessun evento che si collochi nella cornice di questa storia. Cosa significa ciò? Ciò significa che l'escatologia cristiana non può essere la descrizione del mondo futuro o degli eventi finali della storia: o meglio, che ciò è legittimo solo a partire dalla considerazione di Cristo come l'Ultimo. In concreto, ciò significa che si dovrà persino prendere una certa distanza dalle immagini, fortemente segnate dall'apocalittica, con cui la stessa Bibbia ci parla delle cose ultime. Questo non vuol dire che si può fare a meno delle immagini: ma vuol dire, in positivo, che la realtà di Dio che si



manifesterà pienamente in Cristo è sempre aldilà di tutte le immagini che noi possiamo usare. Come dice sempre Ladaria: «Il tentativo stesso di descrivere ciò in cui speriamo significherebbe distruggere la speranza cristiana; vorrebbe dire ridurre all'ambito del nostro mondo ciò che per definizione lo sorpassa».<sup>8</sup>

2. Se l'escatologia cristiana ha in Cristo il suo centro, ciò significa che essa è un messaggio di salvezza. Torneremo più in là su questo tema, ma possiamo dire sin d'ora, che l'escatologia cristiana non si presenta, date le premesse poste, come una escatologia delle due vie, quella della salvezza e quella della dannazione. Se Gesù Cristo è l'evento salvifico non potrà essere letta in altri termini neppure la sua piena manifestazione. Si sa che ciò non toglie la possibilità del rifiuto umano della salvezza, ovvero della libertà di rifiutare il dono. Ma ciò non significa che possa essere messo in discussione il fatto che ciò a cui vuole condurre Dio in Gesù Cristo, finanche nella sua ultima e definitiva manifestazione non è altro che la salvezza dell'uomo. Poi, è chiaro, nessuno può essere sicuro della propria salvezza. Ma nessuno, parimenti, può essere certo dell'altrui dannazione. Non a caso, se la Chiesa canonizza i santi, facendoci intravedere in essi dei sicuri salvati, non ha mai indicato, né può farlo, dei dannati. Il motivo, alla luce di quanto detto finora, è squisitamente legato ad una escatologia che parta da Cristo come l'Ultimo.
3. Stando a quanto emerso, dobbiamo anche riconoscere che quanto speriamo è la pienezza di ciò che sin d'ora possediamo e sperimentiamo, inizialmente, è vero, ma realmente. Del resto, non potremmo neppure sperare ciò di cui non abbiamo alcuna idea. Se l'escatologia è guardare a Cristo e all'uomo in Cristo al modo del compimento, allora l'escatologia sarà la trasposizione del presente nella sua piena realizzazione. Poiché, anche se la signoria di Cristo non si è ancora manifestata completamente, tuttavia tale signoria è reale ed efficace a partire dalla resurrezione di Gesù.
4. Ne deriva una tensione, tipica dell'escatologia cristiana, tra presente e futuro, che affonda le sue radici nello stesso Nuovo Testamento. I sinottici parlano dell'annuncio del Regno da parte di Gesù, come di un Regno che è già all'opera e che tuttavia è veniente, è vicino. Giovanni, nel suo vangelo, accentua maggiormente la dimensione del presente della salvezza. Ma egli stesso, dice a chiare lettere che l'entrare nella gloria richiede il passaggio attraverso la croce. Allora anche qui ritroviamo la tensione tra continuità e discontinuità, tra continuità e rottura, tra questa vita presente e la vita futura, tra la vita di grazia e la vita nella gloria, per usare una terminologia classica. Se guardiamo alla stessa resurrezione di Gesù ce ne rendiamo conto: da un lato la morte in croce è una cesura tra la sua vita terrena e la sua

<sup>8</sup> Ladaria, *Introduzione*, p. 150.



resurrezione; ma dall'altro lato, il Risorto porta le piaghe della passione, i segni vivi del suo passaggio sulla terra. Se la vita futura implica una rottura, una discontinuità con questa vita presente, tuttavia dipende da questa. Ciò che viviamo ha un valore trascendente, eterno.

Cfr. Bonhoeffer e la sua dialettica tra Ultimo e penultimo (*Etica*).

Ma, dicevamo, tutto il discorso sin qui condotto, induce a vedere due linee, due direzioni in cui il tema degli eschata deve essere scandagliato: si tratta dell'escatologia di Cristo e quindi dell'escatologia dell'uomo in Cristo. Se però stiamo al discorso fatto finora, ci rendiamo anche conto, che queste due linee, queste due direzioni non sono che due diverse prospettive da cui leggere lo stesso compimento: ovvero il compimento di Cristo e, nella relazione a Lui, dell'uomo.

Dice Moioli in un articolo illuminante dal punto di vista metodologico che, una volta determinato che l'eschaton cristiano è concretamente Gesù Cristo, allora «individuata in tal modo la linea di contenutizzazione del discorso escatologico nel cristianesimo, si potrà cercare di determinarne con maggior precisione le articolazioni fondamentali: anzitutto sul versante cristologico e correlativamente su quello antropologico».<sup>9</sup>

A sintesi di quello stesso articolo, facendo una proposta concreta in cui potrebbero essere sviluppati, in questa luce, i contenuti dell'escatologia cristiana, Moioli propone, tra il resto, di trattare dell'escatologico cristiano in Cristo, dove si tratterà di vedere il senso della parusia (ritorno, seconda venuta) ed il senso del giudizio; e l'escatologico cristiano nell'uomo: e qui troveranno la loro trattazione la resurrezione-in-Cristo, e quindi la beatitudine, il paradiso e la resurrezione-in-separazione-da Cristo, e quindi la dannazione, l'inferno.

E' in questa prospettiva formale che ci muoveremo, sempre sulla base dei criteri individuati per poterne a questo punto parlare ed aggiungendo qualche parola sul purgatorio che, nello schema di Moioli, andrebbe invece trattato in un terzo capitolo sul morire dell'uomo che noi, invece, tralasciamo.

## *L'escatologia di Cristo:*

### ◇ **Parusia, seconda venuta nella gloria**

Bisogna anzitutto fare una osservazione importante circa questa seconda venuta, modo con cui certa patristica ha espresso la parusia del Signore. Essa viene espressa anche con il termine di ritorno del

<sup>9</sup> Moioli, *Escatologia*, in DTF, II, pp. 97-98.



Signore. Nell'uno e nell'altro caso, se non si fa attenzione, si potrebbe insinuare una concezione inesatta. E cioè questi due termini, seconda venuta e, più ancora, ritorno, potrebbero fare pensare che il Figlio di Dio sia venuto, che verrà di nuovo o ritornerà e che però questo nostro tempo, il tempo medio della Chiesa, sia un tempo disabitato da Cristo. Ciò contraddice precisamente la promessa che Cristo ha fatto di essere con noi sempre (Mt. 28,20). In realtà questo è continuamente il tempo in cui viene il Signore nello Spirito. Come dice molto opportunamente Bulgakov, affermando che per poter comprendere correttamente la parusia del Signore bisogna anzitutto comprendere bene il senso della sua ascensione: «Anzitutto, è necessario eliminare il pensiero su di un suo abbandono definitivo del mondo, con l'interruzione di ogni legame con esso, cioè con una disincarnazione, a causa della quale la «discesa dal cielo» con l'assunzione della carne umana è risultato un episodio soltanto temporaneo e anzi di breve durata nella vita del mondo, episodio che ha avuto termine con l'ascensione. È ovvio come un tale pensiero costituisca un'empia assurdità dogmatica, che contraddice l'esplicita promessa del Signore: «Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete (Gv. 14,18-19); «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt. 28,20). Il Signore nella propria incarnazione ha congiunto le cose della terra e quelle del cielo per l'eternità. Questo legame è indissolubile e incrollabile. Esso si attua, prima di tutto, con la presenza spirituale del Cristo nel mondo in virtù della Pentecoste, che mediante la discesa dello Spirito Santo è come se facesse ritornare il Cristo».

Dunque c'è una presenza di Cristo continua ad opera dello Spirito. Cosa che si fa particolarmente evidente proprio nell'eucarestia. E infatti, poco dopo, Bulgakov continua dicendo che la presenza sacramentale di Cristo nell'eucarestia è il frutto dell'incarnazione che permane incrollabile in eterno, anche dopo l'ascensione. Ma egli stesso aggiunge: «Quantunque la presenza eucaristica di Cristo in terra abbia in sé qualcosa della parusia, essa non solo non elimina il suo compiersi futuro, ma la invoca. La pienezza della promessa del Signore si riferisce non solo alla sua presenza sacramentale, bensì anche a quella manifesta dell'essere «con tutti voi in tutti i giorni»; e l'invocazione «*Maranà thà*»: vieni o Signore, è scaturita dall'ardente sentimento eucaristico del cristianesimo delle origini. Si potrebbe dire che la presenza eucaristica di Cristo e la parusia sono in questo senso collegate tra di loro come la promessa e il compimento, per quanto riguarda la venuta di Cristo nel mondo».

Possiamo allora dire, cercando di interpretare sinteticamente Bulgakov, che proprio il continuo avvento, la continua venuta nello Spirito del Signore risorto, che ha il suo culmine nell'eucarestia, è ciò che nel contempo fa invocare il compimento della sua venuta. Non si tratta allora, parlando della



parusia, del ritorno di un assente, ma della piena presenza del Vivente, dell'eterno presente e veniente.

Anzi, ancor di più, si può osservare che questo tempo è già tempo in cui si sta preparando la piena manifestazione di Cristo, è già il tempo, per dirla con altro linguaggio, della glorificazione del Signore che era apparso, la prima volta, nell'umiltà della carne. È sempre Bulgakov a farlo notare, commentando un passaggio di At. 3,20-21, in cui Pietro dice «Così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore, ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù. Egli dev'essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose». Dice il teologo russo che il periodo che va dalla pentecoste alla parusia «è determinato da un compiersi non solo nel mondo, in cui il Signore giunge, ma anche nei cieli, da cui il Signore arriva. Per noi resta nascosto nell'ignoranza ciò che appunto avviene del Signore, che siede nei cieli alla destra del Padre. Tuttavia la rivelazione attesta in modo irrevocabile che qualcosa accade. Lo testimoniano le seguenti parole misteriose dette dal Signore nel discorso di addio ai suoi discepoli: «Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io».<sup>10</sup>

B Detto questo, che cosa significa che la parusia del Signore, la sua seconda venuta, sarà una venuta nella gloria, a differenza della prima venuta nell'umiltà della carne?

Poiché tale affermazione «venuta nella gloria» rischia di essere sempre interpretata in termini antropomorfici che ci fanno troppo immaginare tale gloria in termini di successo umano, per rispondere voglio riportare anzitutto un racconto che nella biografia di Martino di Tours, Sulpicio Severo ha ricordato verso l'anno 400. Si tratta del racconto di una visione avuta dal santo.

Dice Sulpicio Severo:

E non sembra da trascurarsi con quanti grandi artifici nel medesimo periodo il diavolo tentò Martino. Un giorno, infatti, preceduto ed egli stesso circondato da una luce splendente, per trarlo più facilmente in inganno con la luminosità dell'assunto fulgore, ed anche vestito d'un abito regale, cinto da un diadema di gemme e d'oro, con coturni dorati, sereno nell'aspetto, lieto il volto (così che tutto potesse essere giudicato fuorché il diavolo), apparve a Martino in preghiera nella sua cella. E poiché Martino al suo primo apparire rimase stupefatto, a lungo mantennero ambedue un profondo silenzio. Allora il diavolo per primo: «Sappi, o Martino, chi scorgi: io sono il Cristo; apprestandomi a discendere in terra, prima ho voluto manifestarmi a te». A tali parole, poiché Martino continuava a tacere e non dava alcuna risposta, il diavolo osò reiterare la sua sfrontata dichiarazione: «Martino, perché dubiti? Credi, poiché vedi! Io sono il Cristo». Allora Martino, alla rivelazione dello Spirito, concessagli affinché comprendesse trattarsi del diavolo e non del Signore, disse: «Non profetizzò il Signore Gesù che sarebbe venuto vestito di porpora e con un diadema splendente; io non crederò che è venuto Cristo, se non in quell'abito e sembianze in cui soffrì la passione, e se non porta chiaramente i segni della croce». A queste parole quegli svanì come fumo. Riempi la cella d'un tale fetore da lasciare indubbio indizio che era proprio il diavolo.<sup>11</sup>

Il racconto ci aiuta molto bene a fare un'opera di demitizzazione rispetto alla nostra immagine spontanea di una seconda venuta del Cristo nella gloria che ci fa pensare ad una venuta potente, a

<sup>10</sup> Bulgakov, *La sposa dell'Agnello*, p. 572.

<sup>11</sup> Cit. in Kehl, pp. 138-139.



differenza della sua prima umile venuta. Del resto, gli stessi testi di tradizione apocalittica che, nel Nuovo Testamento, ci parlano del ritorno del Signore accompagnato da schiere di eserciti celesti, potrebbero indurre a pensare questo. In base a che cosa, allora, pare lecito demitizzare questo stesso linguaggio? In base al criterio teologico che abbiamo messo in evidenza finora: e cioè che Gesù Cristo è precisamente l'Ultimo e il Definitivo. Ciò significa, allora, che il Signore che viene è lo stesso che è venuto: e allora la sua seconda venuta non potrà essere qualche cosa di completamente altro rispetto alla prima nell'umiltà della carne, come un'immagine di gloria così pre-compresa potrebbe lasciar pensare. Sarà, tale venuta, il portare a compimento della Signoria di Cristo su tutti e su tutto che ha già cominciato a rivelarsi nella sua prima venuta. E in tal senso, e solo in tal senso, che parte non dalla nostra concezione di gloria applicata a Gesù, ma dalla rivelazione di Cristo, si può interpretare correttamente, in modo teologico, la sua venuta nella gloria. Dice allora molto opportunamente Kehl, criticando una tale immagine pre-compresa della venuta nella gloria di Cristo:

«Una rappresentazione spaventosa, questa, come se la prima venuta di Gesù nella mangiatoia di Betlemme (noi potremmo aggiungere, sul Golgota!) fosse fallita e Cristo dovesse alla *fine* del tempo attuare *con la forza*, con il fuoco e con la spada quanto non era riuscito a fare *nel* corso del tempo *con l'amore*. No! Dietro tutte le immagini e rappresentazioni della Bibbia, che descrivono la venuta del Signore con i simboli allora usuali, in effetti molto spaventosi e desunti dall'apocalittica giudaica degli ultimi secoli precristiani, sta con chiarezza nel Nuovo Testamento l'affermazione centrale permanentemente valida: il Signore che viene è lo *stesso* Gesù Cristo venuto la prima volta! Cristo ci apparirà così come noi lo conosciamo in base alla sua prima venuta: nello splendore umile, desideroso di salvare tutti, della bontà e della giustizia di Dio. Il Signore e il giudice escatologico della storia non è altri che il Figlio dell'uomo, vale a dire il volto umano e filantropico di Dio, che non vuole incutere angoscia e spavento, bensì piuttosto fiducia e speranza [...]. La "parusia" escatologica del Signore non reitera l'incarnazione di Cristo, né la supera per splendore e gloria, ma la porta a compimento. Cioè noi *speriamo* che alla fine del tempo diverrà manifesto a tutte le creature di tutti i tempi e luoghi quel che *nel* tempo può essere conosciuto soltanto mediante la fede: vale a dire che Gesù Cristo, la forma umana dell'amore di Dio, è il senso, il fine e il criterio di tutta la creazione, in cui tutto può trovare la propria salvezza e riconciliazione».<sup>12</sup>

Dunque, una prima considerazione su questa venuta nella gloria di Cristo Signore è proprio il suo carattere universale: essa sarà la piena manifestazione di Cristo come Signore di tutto e di tutti che non conosce più nessuna restrizione, né di tempo né di luogo; così come non sarà ristretta dalla opposizione della libertà umana, dal male.

Ma, con le considerazioni di Bulgakov si può andare più in profondità. Molto sinteticamente, egli

<sup>12</sup> Ibidem, pp. 139-140.



afferma che la kenosi di Cristo, il suo farsi carne, significa una spogliazione della sua gloria. Ma che cos'è questa gloria? È la sua unione con lo Spirito Santo: in un certo senso, allora, nella kenosi del Figlio abbiamo «una specie di divisione» -dice Bulgakov, dallo Spirito Santo. Ciò dice che la gloria del Figlio altro non è, in definitiva, che lo Spirito Santo stesso. Ma ciò significa altresì che la kenosi del Figlio è anche kenosi dello Spirito Santo. Tutta la vicenda di Gesù è vicenda in cui possiamo vedere una progressiva glorificazione: proprio perché l'umanità di Gesù viene progressivamente unta dallo Spirito Santo. Fino alla glorificazione che si ha nella resurrezione e ascensione al cielo. Qui finisce la kenosi del Figlio: ma non quella dello Spirito Santo, poiché questi viene precisamente inviato nel mondo, sugli uomini a pentecoste. La kenosi dello Spirito Santo è ancora in atto, allora. E perché si dovrebbe parlare di kenosi dello Spirito? Perché l'azione dello Spirito è ora limitata: limitata alla misura dell'accoglienza da parte della creatura.

Date queste premesse, che cosa sarà la parusia? Sarà sì la piena manifestazione di Cristo, ma poiché sarà la sua piena manifestazione nella gloria, ovvero nella piena unione con lo Spirito Santo, allora se ne deduce che la parusia sarà anche la piena manifestazione dello Spirito, ovvero precisamente la gloria. Dice Bulgakov: «La parusia, quale manifestazione nella gloria, è simultaneamente una manifestazione sensibile dello Spirito Santo, riposante sul Figlio e dimorante nel mondo. Il Cristo che, ascendendo al cielo, da presso il Padre invia nel mondo lo Spirito Santo ipostatico, alla parusia conduce con sé la rivelazione dello Spirito Santo, in quanto gloria, e, per così dire, lo invia di nuovo efficacemente nel mondo. La parusia del Cristo è, in questo senso, altresì la parusia dello Spirito Santo, la quale, se ha inizio a partire dalla pentecoste, sensibilmente però si compie in modo simultaneo a quella del Cristo».<sup>13</sup>

Facciamoci sopra qualche riflessione. Perché la parusia del Figlio include simultaneamente la parusia dello Spirito Santo, che è la gloria? Perché l'identità ipostatica dello Spirito è quella di illuminare costantemente Cristo come Immagine del Padre: e allora si comprende che la piena manifestazione di Cristo, il Cristo nella gloria, non è che la piena e simultanea manifestazione dello Spirito, essendo Egli precisamente la gloria.

Ma ancora possiamo notare che questa gloria sarà manifesta perché sensibile per tutti e per tutto; e perché non più limitata dalla libertà. Se ne può dedurre allora che la parusia sarà glorificazione piena, perché sarà la piena spiritualizzazione e dunque simultaneamente la piena cristificazione di tutti e di tutto: sarà la cristificazione e la spiritualizzazione portate al loro compimento definitivo. Si tratta veramente della trasfigurazione piena del mondo e dell'umanità. Ma anche si tratta della vittoria, così mi sembra di poter interpretare il discorso di Bulgakov, del male: ovvero delle residenze della creatura umana all'azione dello Spirito Santo. Se infatti c'è kenosi dello Spirito,

<sup>13</sup> Bulgakov, p. 579.



perché lo Spirito si autolimita rispetto alla creatura umana, e se è vero che la limitazione allo Spirito Santo viene da libertà che si chiudono in sé, allora la gloria piena sarà la vittoria del male. La parusia sarà venuta nella gloria perché sarà la realtà pienamente consumata dall'azione dello Spirito, pienamente illuminata dalla luce dello Spirito!

Un'ultima considerazione si impone: quella sul modo in cui concepire questa parusia. Siamo infatti suggestionati dalle stesse immagini neotestamentarie, segnate dall'apocalittica, che ci parlano del Figlio dell'uomo che apparirà sulle nubi del cielo. Se prendessimo l'immagine così come giace, dovremmo dedurre che il ritorno del Signore nella gloria sia da interpretare come un fatto della storia che conosciamo: e che tale evento della storia costituisca la fine della stessa storia, la fine del mondo. Ora, bisogna considerare che tale immagine è anzitutto condizionata fortemente dall'antica concezione del mondo, che vede Dio abitare nei cieli: dunque, il suo farsi presente definitivamente per tutti, dovrebbe supporre un suo arrivare dal cielo sulla terra. In secondo luogo, dobbiamo considerare che il rischio di un letteralismo in questa immagine significa rischio di concepire ciò che è il compimento dello spazio e del tempo come qualche cosa che proviene dallo stesso spazio e dallo stesso tempo. Il rischio, per dirla in altri termini, è di non vedere più che la parusia compie la storia proprio perché si tratta di un evento metastorico: se non lo si vede con chiarezza si potrebbe addirittura arrivare a pensare ad uno sviluppo immanente della storia che culmina nella parusia. Ma la parusia è realtà che compie la storia, che attira il nostro stesso camminare nella storia, proprio essendo realtà trascendente la storia.

Si può allora dire che la parusia va letta in modo analogico alla stessa creazione. Noi possiamo anche determinare attraverso la scienza quando avviene l'inizio del mondo. Ma non possiamo dire nulla, con la nostra conoscenza scientifica, dell'origine del mondo. Dire che il mondo è stato creato significa dire infatti che l'origine è posta aldilà della storia: anzi, è dire che lo stesso tempo e lo stesso spazio sono stati creati con il mondo. Analogicamente, lo stesso possiamo dire della parusia (per questo Gesù dice che non possiamo conoscere il giorno e l'ora!). Il ritorno di Cristo è il compimento del tempo e dello spazio, non semplicemente la fine. La fine del mondo potrebbe anche essere provocata da una catastrofe: ma questo non significa necessariamente il compimento del mondo, così come l'inizio del mondo non ne è l'origine.

Se ciò è vero, allora ne possiamo dedurre che il compimento del mondo noi possiamo percepirlo non con questi occhi mortali, ma con gli occhi trasfigurati, cioè passati attraverso la morte.

Se ci orientiamo a cogliere questo, possiamo allora capire una riflessione che certa teologia sta facendo da alcuni decenni a questa parte riguardo alla parusia: che è un tentativo di accostarsi alla parusia e che, come tale, possiamo comunque segnalare. Se infatti, si può cogliere il ritorno di Cristo come qualcosa di metastorico che possiamo vedere sensibilmente solo con occhi passati nella



morte e trasfigurati, possiamo allora pensare che la parusia sia il nostro stesso ritornare a Cristo in modo definitivo. Ha detto Rahner al riguardo, che Gesù Cristo ritorna «in quanto tutti giungono a lui». E commenta Kehl: «Una volta che *tutti* sono realmente morti e sono così giunti presso Cristo, anche Cristo è realmente “ritornato” a tutti; allora sarà arrivato per la storia umana “l’ultimo giorno”. Perciò possiamo indubbiamente rappresentarci il ritorno di Gesù, che tutto porta a compimento, come un lungo “*processo*”, che si svolge attraverso la morte di molti singoli individui e che trova la sua conclusione nella morte degli ultimi uomini, e quindi con la fine della storia umana». <sup>14</sup>

Proprio perché si tratterebbe di un processo, allora siamo avvertiti dal non pensare che la parusia e il compimento dell’universo sia da leggere come la somma di tutti coloro che sono morti. Perché questo farebbe problema? Perché non ci permetterebbe di pensare, potremmo dire, l’aspetto orizzontale della comunione in cui consiste il regno, la comunione dei santi. Infatti, pensare al processo come una addizione, ci farebbe cogliere solo il nostro rapporto a Cristo e non anche il nostro entrare nel Corpo di Cristo come quella realtà vitale in cui entriamo in comunione gli uni con gli altri. Ma interpretando correttamente proprio l’idea di processo, possiamo proprio pensare che la parusia sarà compiuta quando tutti sono giunti a Cristo. Dice Kehl: «Quando questo processo si compirà per tutti, quando e come si verificherà concretamente la fine della storia universale degli uomini, è cosa che non sappiamo e che non abbiamo neppure bisogno di sapere. Dobbiamo essere vigilanti; questa è l’unica cosa che la Sacra Scrittura ci raccomanda: vigili nei confronti della venuta personale e universale del Signore». <sup>15</sup>

Il tal senso, il ruolo dei credenti, da sempre, da quando hanno cominciato a pregare “Vieni Signore Gesù, Marana thà”, è precisamente questo della vigilanza, ovvero di un “servizio della speranza” in rappresentanza dell’intera umanità, anche di chi non vigila e non spera!

#### ◇ Il giudizio

1 Parlare del giudizio di Dio, non può significare, alla luce di quanto abbiamo appreso, parlare di qualcosa di assolutamente altro rispetto alla sua parusia. Potremmo anzi dire che il giudizio è un aspetto dello stesso avvenimento, ovvero della sua venuta nella gloria. Per questo è sensato trattarlo, all’interno del nostro schema, come una realtà che fa parte dell’escatologia di Cristo. La nostra stessa professione di fede ci orienta a considerare le cose in tal senso. Diciamo: «E di nuovo verrà

<sup>14</sup> Kehl, p. 146.

<sup>15</sup> Kehl, p. 147.



nella gloria a giudicare i vivi e i morti e il suo regno non avrà fine», congiungendo così e quasi identificando la venuta nella gloria e il giudizio universale, come due aspetti di uno stesso avvenimento. Lo stesso fa anche la Scrittura, ad es. in Mt. 16,27, laddove Gesù stesso dice: «Poiché il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le sue azioni». Lo stesso fa il più famoso passo del discorso escatologico di Gesù, in Matteo 25, quello della separazione delle pecore dai capri, che inizia proprio così: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria» (Mt. 25,31, ecc.).

Si può allora dire con Ladaria che «la parusia del Signore è, contemporaneamente manifestazione e rivelazione piena della sua gloria, e precisamente per questo, giudizio».<sup>16</sup> In altro modo, Bulgakov afferma: «Bisogna comprendere che la parusia in quanto tale, la venuta del Cristo nella gloria, cioè nella manifestazione dello Spirito Santo, è già il giudizio».<sup>17</sup>

2 Ma questa semplice considerazione ci costringe ancor di più ad essere fedeli al nostro principio ermeneutico delle cose ultime. Non possiamo in teologia cristiana dire nulla del giudizio se non considerando questa realtà ultima alla luce di Cristo, se non purificandola, dunque, di tutte le incrostazioni pre-cristiane per bagnarla nella cristologia. Una cosa che già Guardini aveva visto con chiarezza. Diceva lui, a proposito del giudizio: «Non si parla di “Dio in sé”, dello spirito onnisciente e sommamente giusto, ma del Figlio di Dio fatto uomo, di Cristo. (...) E lo stesso svolgimento del giudizio non è una semplice chiarificazione al cospetto dell'eterna luce e santità di Dio, ma è tale per cui Gesù Cristo, che fu sulla terra ed ora è nella gloria eterna, valuta e giudica tutta la storia e ogni uomo, e gli assegna la forma di esistenza valida dinanzi a Dio».<sup>18</sup>

Affermare questo significa che il giudizio di Dio va connesso con il suo disegno salvifico universale, con la manifestazione di Cristo come manifestazione del disegno di Dio che vuole la salvezza di tutti. Se infatti la venuta di Cristo nella gloria è giudizio, allora tale giudizio sarà un giudizio di salvezza: non potrà che essere la storia e l'umanità viste nella prospettiva del disegno di salvezza di Dio. Ciò ci pone già distanti da una visione del giudizio concepito in termini forensi, per almeno due motivi: non può trattarsi di un evento che contempra due possibilità uguali, quella della salvezza e quella della dannazione, quasi che il disegno di Dio sia duplice; non potrà trattarsi di un giudizio, il cui giudice sia estraneo al giudizio stesso, come capita in tribunale.

Ma, in realtà, è proprio questa l'immagine di giudizio che è stata veicolata nello stesso cristianesimo: ed è tale proprio quando non si è visto il giudizio collegato alla venuta nella gloria di Cristo e dunque collegato alla cristologia. Un esempio lampante è ancora il giudizio universale

<sup>16</sup> Ladaria, p. 154.

<sup>17</sup> Bulgakov, p. 656.

<sup>18</sup> Guardini, *Le cose ultime*, p. 91.



raffigurato da Michelangelo nella Cappella Sistina. Su suggestione di Mt. 25, quel giudizio è raffigurato come un atto di giustizia forense, ovvero remunerativa (per chi ha compiuto il bene) e punitiva (per gli altri). Ma come si articola una tale visione con il fatto che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi (1 Tm. 2,4)? E come può una tale immagine non ingenerare soltanto la paura e non certo l'attesa del giudizio, come di fatto è avvenuto? Dice giustamente Colzani, rispetto a questo sviluppo storico: «di fatto il giudizio ha finito per minimizzare la parusia e per imporre le categorie del suo sviluppo (...) anche sulla parusia. La grande speranza cristiana, la gioiosa attesa della venuta del Signore, si è così trasformata in un evento segnato da un clima di paura e timore. Il "giorno del Signore" è diventato il *Dies irae*».<sup>19</sup> Siamo poi certi che il giudizio presentato da Mt. 25, dove sembra così netta la separazione degli uomini in due categorie, i sommersi e i salvati per dirla con Primo Levi, vada interpretato proprio in questo modo?

Abbiamo detto che il giudizio è un aspetto intrinseco alla stessa parusia di Cristo, così come abbiamo affermato che anche a proposito del giudizio, anche stando ai testi neotestamentari, dobbiamo rimanere fedeli a un criterio cristocentrico. Cosa significa questo?

3 Anzitutto significa che tale giudizio sarà la visione della nostra vita e della storia alla luce del Cristo che ritorna, del Cristo giunto a compimento, del Cristo pienamente riunito con lo Spirito Santo. Ma poiché Cristo è il Figlio di Dio fatto uomo, è la pienezza dell'umano, l'umano riuscito, allora tale giudizio più che un giudizio esterno su di me, sarà una sorta di autogiudizio. Le riflessioni di Bulgakov possono aiutarci a sviscerare questo punto. Dice il teologo russo: «Il giudizio e la separazione consistono nel fatto che ciascuno sarà posto di fronte alla sua propria immagine eterna in Cristo, vale a dire di fronte al Cristo, e alla luce di questa realtà vedrà la sua propria realtà. E in questo confronto, tale realtà risulterà essere un giudizio. È questo il giudizio terribile e ultimo del Cristo su ciascun uomo. In questo e per questo giudizio vengono aperti i «libri» e sono letti in virtù della chiaroveggenza concessa dallo Spirito Santo. La vita umana si rivela in tutta la sua pienezza e in tutto il suo svolgersi, alla luce implacabile della verità, con una forza interna persuasiva irresistibile. Questa chiaroveggenza è assai estesa e concerne l'uomo non solo in quanto essere personale ma in quanto facente parte di un genere. La sua vita, come pure la sua responsabilità, è condizionata e connessa ai destini dell'intero genere umano: l'uomo è giudicato, o, *più precisamente, giudica se stesso in Cristo*, in quanto egli appartiene a tutta l'umanità, alla storia di «tutti i popoli», in tutta la concretezza dell'essere onni umano e universale».<sup>20</sup>

Il giudizio non può che essere, cioè, il confronto della nostra vita, in tutte le sue dimensioni, con

<sup>19</sup> Colzani, p. 71.

<sup>20</sup> Bulgakov, p. 659.



l'immagine di Dio, ovvero Gesù Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. Ma proprio per questo, non può essere visto e considerato come un qualche cosa di esterno a noi ma, come dice lo stesso Bulgakov, come qualcosa di immanente. Poiché veniamo confrontati con l'immagine che avremmo dovuto portare, con quel prototipo che è Cristo, alla luce del quale siamo stati creati. Per questo il giudizio non può essere considerato come un evento che ci raggiunge dall'esterno. Se ci trascende, tuttavia sarà ugualmente immanente: così come Cristo ci trascende ed è immanente alla nostra umanità.

Qualcosa di analogo sostiene lo stesso Balthasar, quando nella Teodrammatica, non ha timore di leggere il giudizio come autogiudizio. Dice lui: «Fino a quando l'uomo vive sotto il velame sensibile, può cullarsi in illusioni sempre nuove circa l'estensione della colpevolezza, il carattere bugiardo del peccato cerca coperture e autogiustificazioni. Ma una volta liberato dal velo, gli autoinganni non sono più possibili; l'uomo «riconosce se stesso: chi era e chi è poi diventato... Cadono le scaglie dagli occhi». (...) In tal senso il giudizio può essere considerato come una specie di autogiudizio, naturalmente nella luce della divina verità la quale è in se stessa la verità di ciò che Dio ha fatto per l'uomo in Gesù Cristo». E poco oltre, Balthasar parla del giudizio in termini di «definitivo confronto della nostra vita con la misura di Cristo»<sup>21</sup>

La parusia cioè sarà la piena manifestazione dell'immagine di Dio che ciascuno porta in sé: e in quanto tale sarà anche giudizio. Un giudizio quanto alla somiglianza che si è realizzata o meno a quell'immagine, per stare alla struttura messa in luce da molta patristica, secondo cui l'uomo è immagine che deve nella storia e nel tempo realizzarsi secondo la somiglianza. Dice Bulgakov: «La "somiglianza" è il libro della vita, aperto per il giudizio».<sup>22</sup> Pertanto il giudizio può essere visto come consistente, «nel fatto che ogni uomo, mediante la sua propria immagine, giudica se stesso a proposito della propria "somiglianza"; ed esso, in quanto tale, si distingue da un'autopersuasione o da un autoconvincimento. E l'immagine autentica per ciascun uomo è il Cristo».<sup>23</sup>

Ma in quanto tale, in quanto giudizio che viene dall'incontro che noi siamo stati con l'immagine dell'Uomo-Dio che portiamo, non potrà che essere un giudizio nell'amore. Sarà giudizio di amore, perché sarà il confronto di ciascuno con Colui che è l'amore, Gesù Cristo di cui portiamo l'immagine e di cui avremmo dovuto sviluppare la somiglianza. Ma sarà un giudizio d'amore, anche nel senso che noi stessi non potremo non amare Gesù Cristo, di cui portiamo l'immagine; e nel senso che non possiamo non amare noi stessi. Dice sempre Bulgakov, che al momento del giudizio, l'uomo pur avendo coscienza di non essere conforme al suo prototipo, «nondimeno vi riconosce se stesso, quale avrebbe potuto o dovuto essere secondo il disegno di Dio. Ed egli ama

<sup>21</sup> Balthasar, Teodrammatica V, pp. 248-250.

<sup>22</sup> Bulgakov, p. 660.

<sup>23</sup> Ibidem, 661.



questa sua immagine, per mezzo di essa si giudica, con essa si confronta, da essa no si ritrae interiormente, né ad essa può rinunciare. (...) L'uomo non può non amare il Cristo che si rivela in lui o, ciò che è la medesima cosa, non può non amare se stesso che si manifesta nel Cristo: tale è l'omologia umana». E questo amore non sarà che lo Spirito Santo. Un amore che al tempo stesso rallegra e brucia, allieta e tormenta.

In definitiva, si tratterà di un giudizio di amore, proprio perché è fatto da Cristo che è l'immagine che noi portiamo; e perché, pertanto, non potremo che amare Cristo. Non potremo che amare Cristo, perché lì non ci sarà più spazio per l'ateismo dell'uomo: non potremo che amare Dio e non potremo che amare noi stessi. Questo dice un giudizio visto cristocentricamente: sarà giudizio d'amore, perché giudizio del Dio-fatto-uomo.

⚡ Ma sarà un giudizio che divide gli uomini tra loro in salvati e perduti?

Presumere questo e dunque leggere in tal senso le parole evangeliche sul giudizio, ad esempio quella della divisione del grano e della zizzania, o delle pecore dai capri, vorrebbe dire affermare che possano esistere degli uomini in cui non ci sia l'ombra del peccato e, all'inverso, uomini in cui non ci sia l'ombra del bene. Ora, questo contraddice altri dati teologici non meno importanti. Ciò contraddice il fatto che l'unico senza peccato sia Cristo, ad eccezione di Maria. Dunque non esiste nessun uomo che sia privo del peccato. Ma d'altra parte, occorre anche riconoscere che non esiste neppure un uomo in cui non ci sia ombra di bene. Perché il male e il peccato, per quanto grandi siano, non ci costituiscono ontologicamente. Il fatto stesso che nel peccato di origine si consideri il fatto della tentazione, dice che noi non siamo male: ma il male si insinua dall'esterno. Così pure, va osservato quanto alla nostra limitatezza creaturale, che questo fa sì che nel nostro peccato c'è sempre un elemento di inganno e di errore, compiuto in nome di un bene immaginario. Dice Bulgakov: «il male per il male, per così dire, il male satanico, è improprio all'uomo che reca in sé il principio del bene. È possibile che in casi singoli si abbia un deciso prevalere del male, ma il male stesso nella sua ultima separazione non viene riconosciuto se non in unione con il bene, anche se tra l'uno e l'altro vi è contrasto. In questo senso, l'inferno è in funzione del paradiso, e il male è l'ombra del bene, non solo nel mondo in generale, ma in ciascun uomo in particolare».<sup>24</sup>

Altrove, lo stesso Bulgakov dice che il male non ha un valore ontologico, ma è semplicemente parassitario del bene, è un aggettivo che non può stare senza il sostantivo. Non ammettere questo porterebbe a mettere in crisi lo stesso concetto di creazione buona; e compromettere l'idea di una creazione buona, può significare a porre in Dio stesso il principio del male o finire nel manicheismo

<sup>24</sup> Bulgakov, p. 666.



nella sua forma estrema: vedendo un Dio del bene e un Dio del male.

Che cosa si deve concludere da ciò? Si deve concludere che la separazione di pecore e capri si attua, pur in misura diversa per ciascuno evidentemente, all'interno di ciascun uomo. In un certo senso, tutti diventano allo stesso tempo condannati e giustificati. Questa divisione attraversa allora le singole persone, i singoli cuori. Pur in modo minimo, anche il più grande santo sentirà il fuoco dell'amore di Cristo che, per un qualche aspetto, è per lui inferno. Pur con combinazioni diverse, che spiegano il discorso di Gesù sul fatto che nella casa del Padre suo vi sono molte dimore, inferno e paradiso, beatitudine e pena segneranno il cuore di ciascun uomo, al giudizio. Lo stesso amore, la stessa immagine con cui ci confrontiamo, sarà gioia e dolore, per ciascuno di noi.

Ma tutto questo discorso ci obbliga a mettere in discussione la stessa eternità dell'inferno, così come noi ce l'immaginiamo; così come la nostra immagine di eternità del paradiso: realtà che generalmente immaginiamo in modo statico, senza possibilità di crescita, di mutamento. E questo da dove proviene? Proviene dal considerare in definitiva il giudizio e la separazione come l'ultima realtà delle cose ultime. In verità però, il giudizio non è l'ultimo atto delle realtà escatologiche, bensì il primo. Dice sempre Bulgakov: «La separazione eterna dell'umanità tra eletti e reprobri non è evidentemente il senso ultimo della creazione del mondo. (...) In altre parole, il giudizio con la separazione delle pecore dai capri, del bene dal male, tanto nell'umanità intera quanto in ogni singolo cuore umano, non è l'evento ultimo dell'escatologia, dal quale essa sarebbe completamente esaurita, ma è soltanto il primo evento: è il suo inizio, non la sua fine».<sup>25</sup>

E non si può non riconoscere la pertinenza dogmatica di una tale impostazione che forse permette meglio di altre di avvicinarci al mistero delle cose ultime.

### *L'escatologia dell'uomo in Cristo:*

#### ◇ Il cristianesimo non è la religione delle due vie

#### ◇ Vita beata

Resurrezione Aspettando (partecipando - <sup>abile</sup> dominando - Giudicando)  
 Poiché dalle vite al giudizio dell'uomo  
 Perché dell'amore e ... ascite.

<sup>25</sup> Bulgakov, 727.



◇ **Purgatorio**

~~Il~~ il p. b. → d. e. u. s. u. b. s. t. a. n. t. i. e. → a. i. e. t. e. y. p.  
- P. e. f. f. e. r. e. p. u. i. u. o. t. i.

◇ **Inferno**

P. o. s. s. i. b. i. l. i. t. e. d. e. l. l. e. u. s. l. i. b. e. t. e. -

---