STOVANNI CAVALCOLI

ESCATOLOGIA

quelli che sono stati illuminati,
che hanno gustato il dono celeste,
sono diventati partecipi dello Spi-
rito Santo e hanno gustato la buona
Parola di Dio e le meraviglie
del mondo futuro.

Eb 6, 4-5

Bologna - STAB 2000

BREVE SINTESI DI ESCATOLOGIA

loggia c. I
c. II - Escatologia

INTRODUZIONE

L'escatologia è quella disciplina teologica che tratta del compiimento finale del piano della salvezza e della pienezza finale del Regno di Dio come Regno di Cristo a nome del Padre, nella potenza e nell'amore dello Spirito Santo. Essa tratta in modo speciale del momento finale dell'edificazione terrena del Regno di Dio, allorchè Cristo "consegnerà il Regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza" (I Cor 15, 24-25). Attualmente, infatti, la guida del Regno è affidata direttamente dal Padre a Cristo, come dice di seguito S. Paolo: "Bisogna infatti che Egli regni finchè non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. ... E quando tutto Gli sarà sottomesso, anche Lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui" (cioè il Padre) "che Gli ha sottomesso ogni cosa, perchè Dio sia tutto in tutti" (vv. 25.28).

Il Regno di Dio appartiene dunque innanzitutto al Padre, il quale tuttavia vuole che il Figlio regni con Lui, ed a tal fine lo manda nel mondo per liberarlo dall'ingiusto dominio di Satana, e a fare in modo che il mondo torni ad essere governato dal suo legittimo Signore, che ne è il creatore e provvidente salvatore, ossia il Padre. Il regno del mondo, tuttavia, appartiene anche al Figlio per diritto di conquista e per aver compiuto l'opera di salvezza voluta dal Padre. Ma anche coloro che il Figlio "ha riscattato col suo sangue - uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione - li ha costituiti per il Padre un regno di sacerdoti, che regneranno sopra la terra" (Cf Ap 5, 9-10).

Il termine "escatologia" è stato introdotto di recente nel linguaggio della teologia cattolica; prima del Concilio Vaticano II si usava l'espressione "trattato dei novissimi", dove questo termine "novissimi" aveva un significato tecnico che ormai si era allontanato dal significato corrente, per cui poteva prestarsi all'equivoco: si trattava infatti del "novissimum" latino, che significa "ciò che è ultimo"⁽¹⁾. Per questo alcuni autori preferivano l'espressione: "realità ultime", che però non ha avuto successo. Il termine "escatologia" è ormai entrato nell'uso corrente in teologia. Ha solo lo svantaggio, se vogliamo, che questa volta abbiamo un termine che deriva dal greco, che significa sempre "realità ultime", ma che, in quanto di origine greca, va spiegato. Comunque oggi come oggi, il significato del termine è ormai comunemente noto, almeno in ambiente cristiano.

Il mutamento del termine da "novissimi" a "escatologia" sembra giustificarsi con un notevole mutamento avvenuto, soprattutto col Concilio, nei metodi, nei contenuti e nella sistemazione di questa materia. Per quanto riguarda i metodi ermeneutici, si è cercato di superare sia un certo letteralismo ingenuamente fondamentalista, che dava corpo ai simboli apocalittici e profetici, anzichè cogliere la realtà profonda da essi significata, e sia uno spericolato e pretenzioso deduzionismo, che si allontanava dalla base solida del testo biblico per elaborare conclusioni apparentemente soste

(1) Nel futuro, non nel presente.

nute dalla logica, ma che in realtà restavano prive di un vero aggancio con la positività del dato rivelato. Il primo rischio è stato quello di una certa esegesi del passato; il secondo, invece, è stato quello di un'altrettanto superata teologia dogmatica, la quale, con eccessiva ed ingenua curiosità, si domandava, per esempio, con S. Tommaso, se alla resurrezione possederemo unghie e capelli (Somma Teologica, Suppl., q. 80, a. 2) o se risorgeremo tutti con la stessa statura (q. 81, a. 2), o se un corpo glorioso potrà trovarsi con un altro corpo glorioso nel medesimo luogo (q. 83, a. 4).

La moderna escatologia ha rinunciato a porsi domande di questo genere, non per una forma di pigrizia intellettuale o di poco fervore nella fede, ma per motivi di prudenza e di modestia, in una più chiara consapevolezza di battere un terreno profondamente misterioso, a percorrere il quale ben poco ci soccorrerano i dati della scienza e della filosofia, con la loro caratteristica limitatezza, mentre più che mai dobbiamo scrupolosamente attenerci al dato rivelato, che peraltro in questa materia si mostra alquanto sobrio, lasciando amplissime zone avvolte da un mistero impenetrabile, che sarebbe pertanto temerario e ridicolo voler svelare coi dati limitati delle nostre esperienze terrene.

Questa cautela nel formulare affermazioni o conclusioni su questa difficilissima materia è più che mai presente oggi negli esegeti e nei teologi, i quali, forse anche a malincuore, ma con una coscienza più tranquilla, hanno dovuto sfrondare diverse dottrine del passato che peccavano nel senso suddetto, comprendendo che è meglio una modesta confessione di ignoranza ad un sapere pretenzioso e meramente apparente.

Ma se c'è un difetto che si può constatare oggi negli studiosi, è l'esatto opposto di quello del passato: un eccessivo agnosticismo, che lascia indovinare un'eccessiva sfiducia nella forza speculativa del pensiero e nella luce che ci viene dalla divina rivelazione; poichè se è verissimo che il dato rivelato non sopprime il mistero, è altrettanto vero che il mistero, in quanto rivelato, non è più mistero, per cui esso fornisce dei dati oggettivi e positivi alla nostra intelligenza illuminata dalla fede. Per questo, se nel passato si rischiava la presunzione e la temerarietà, oggi si rischia la pusillanimità e il rifiuto della luce soprannaturale che ci viene dalla Parola di Dio.

Un altro progresso che giustifica il termine nuovo di "escatologia" è dato dall'ampliamento delle conoscenze rispetto al passato, con particolare riferimento ai possibili e doverosi agganci dell'escatologia con altre discipline teologiche. In passato l'escatologia appariva come un qualcosa di avulso o per lo meno di non così collegato col resto delle discipline teologiche; oggi invece si vedono meglio queste articolazioni, con vantaggi notevoli sia dell'escatologia che di quelle stesse discipline. Mentre queste, infatti, hanno conseguito una dimensione escatologica, l'esca

teologia appare oggi non più come un insieme di dati appartenenti ad un futuro astratto e avulso dalla nostra vita di tutti i giorni, ma come un corpo di dottrine vitalmente connesso col presente e col passato della storia della salvezza, tale da dare ad essi una chiara direzione ed un forte impulso verso il futuro. Da ciò è nata tutta una "teologia della speranza" - vedi per es. Bloch e Moltmann -, tale da offrire notevoli apporti all'approfondimento della virtù teologica della speranza, che in passato sembra essere stata, in teologia, la "cenerentola" delle tre virtù teologiche.

Volendo brevemente passare in rassegna i suddetti possibili "agganci", potremmo fare le seguenti considerazioni. Innanzitutto, l'escatologia, in quanto costituisce l'insieme degli atti escatologici compiuti da Cristo, appare come il compimento supremo dell'opera della redenzione, e quindi della Cristologia. In secondo luogo l'escatologia delinea l'aspetto escatologico del cammino terreno della Chiesa verso la pienezza del Regno, e quindi si aggancia con l'Ecclésiologia.⁽¹⁾ In terzo luogo, in quanto essa delinea l'aspetto finale della Chiesa, della quale la Beata Vergine Maria è "tipo" e modello, offre alla Mariologia la pienezza del suo referente ecclesiologicalo.⁽²⁾ In quarto luogo, in quanto determina i caratteri della condizione escatologica dell'uomo, stabilisce il coronamento finale dell'Antropologia soprannaturale. In quinto luogo, in quanto delinea le finalità e le leggi supreme dell'esistenza umana, costituisce il fondamento e la prospettiva escatologica della morale. Infine, in quanto presenta la definitiva e piena immanenza dello Spirito Santo nell'umanità dei salvati, costituisce il coronamento finale della Teologia spirituale, in quanto scienza dell'"uomo spirituale" e del "figlio di Dio, mosso dallo Spirito", salvando probabilmente quella parte di verità che si trova nell'"era dello Spirito" di Hegel e di Giocchino da Fiore.

Per quanto poi riguarda il problema della sistemazione organica dell'escatologia, sembra che essa abbia oggi trovato il suo vero "ubi consistam", ossia il suo principio fondamentale nella Cristologia, pur potendo e dovendo sempre restare distinta da essa. Nel passato, infatti, i contenuti dell'escatologia apparivano piuttosto separati tra loro o, quanto meno, non appariva così chiaramente il nesso fondamentale che li collega fra loro: cosa essenziale perchè una disciplina scientifica possa essere fondata e giustificata nella sua unità. La morte, il giudizio particolare, il paradiso, l'inferno, il purgatorio, la fine del mondo, la parusia, la risurrezione dei morti, il giudizio universale, il mondo futuro venivano presentati senza che apparisse un principio fondamentale, coordinatore ed unificatore. Oggi si pensa di averlo trovato nella Cristologia, ossia nel fatto che tutti quegli elementi elencati sopra trovano in Cristo il loro significato fondamentale e la luce decisiva che li illumina nella loro più profonda verità. Dovere dell'escatologo sarà allora quello di dare alla presenza di ognuno di questi elementi un riferimento cristologico. Probabilmente si potrebbe parlare di un prin

(1) & viceversa, offre all'Ecclésiologia il referente mariano escatologico.
(2) Si conc. Vat. "parola dell'incolore escatologica della Chiesa" -

cipio trinitario, posto che questo mistero è il mistero fondamentale e supremo di tutta la teologia cristiana. Ma su questo punto occorrono ulteriori ricerche, che non è il caso di affrontare qui, in un testo di scuola. Qui ci possiamo accontentare del principio cristologico, ormai assodato, in modo tale da organizzare la materia secondo lo schema seguente. L'escatologia tratta del destino finale dell'umanità così come esso si realizza in dipendenza dall'opera della Redenzione, la quale a sua volta comporta due elementi fondamentali: ciò che Cristo fa per la salvezza dell'uomo, e ciò che l'uomo deve fare per corrispondere al piano della Redenzione.

Per quanto riguarda la fase escatologica dell'opera di Cristo, tratteremo i seguenti punti: 1) la parusia; 2) la battaglia contro l'Anticristo e la sconfitta finale delle potenze di Satana; 3) il rovesciamento di questo mondo di ingiustizia (la "fine del mondo"); 4) la resurrezione dei morti; 5) comparizione dell'umanità davanti al tribunale di Cristo e rendimento a ciascuno secondo i suoi meriti: accoglienza dei giusti, allontanamento degli epi; 6) instaurazione del nuovo mondo nel quale regna la giustizia (inaugurazione della pienezza definitiva ed eterna del regno di Dio, che matura in questa terra con la storia della Chiesa).

Per quanto riguarda la parte che dev'essere svolta dall'uomo, prenderemo in considerazione tre argomenti: primo, il destino ultimo dell'uomo, ossia ciò che dobbiamo attenderci o che dobbiamo perseguire nella dimensione escatologica della nostra esistenza. Secondo, la dimensione escatologica della vita cristiana, ossia l'agire morale considerato sotto l'angolatura dell'escatologia. Terzo, l'inserimento dell'azione del singolo nell'ambito della fase escatologica della storia della salvezza ("gli eventi escatologici della storia").

CAP. I - GLI ATTI ESCATOLOGICI DI CRISTO

1. La parusia del Signore

1. Questo termine di origine greca da alcuni decenni è ormai di uso corrente negli ambienti cattolici. Esso ha il significato ben preciso di esprimere la futura venuta gloriosa di Cristo, da Lui promessa, alla fine del mondo per vincere definitivamente le potenze del male, ridare vita ai morti e convocare tutta l'umanità davanti al suo tribunale di giustizia e di misericordia, perchè a ciascuno venga assegnato il suo secondo le sue opere, sicchè i giusti vedranno rafforzata la loro beatitudine, mentre gli epi sentiranno maggiormente il peso della condanna.

2. Il termine compare anche nella letteratura classica per esprimere la presenza o venuta di un sovrano o di un condottiero vittorioso, che entra solennemente in una città con sfoggio di potenza, circondato dai suoi fedeli o collaboratori, festosamente accolto dalla popolazione, che si attende qualche grazia, beneficio o favore. Il Nuovo Testamento, nell'usare questa parola (cf Mt 24, 3;

I Cor 15,23; I Ts 2,19;3,13; II Ts 2,1.19; I Pt 1,7.16;3,3), intende evidentemente aiutare il lettore a comprendere la venuta del Signore facendo riferimento agli ingressi trionfali dei sovrani o dei condottieri del tempo.

3. L'apparizione gloriosa e trionfante del Messia è un tema già ben noto nell'Antico Testamento, il quale la associa al "Giorno del Signore" (Is 2,12;13,6-9; Ger 46,10; Gl 1,15; 2,1-2.11;4; Am 5,18-20; 6,3; Abd 15; Sof 1,7.14-15; Zc 14,1.7; Mt 3,23), detto anche "Giorno del giudizio" (Gdt 16,17; Sap 3,7; Ger 50,27) o "ultimo giorno" (II Mac 7,29; Is 27,12s; Ger 30,7;48,47; Da 10,14;12,13; Mi 4,1). Si tratta di un "giorno" nel quale Jahvè, per mezzo del suo Messia o anche direttamente, salverà definitivamente Israele da ogni male di colpa e di pena, liberandolo dai suoi nemici e facendolo regnare fra le nazioni. Si tratta di un giorno di rivalsa degli oppressi nei confronti degli oppressori; i potenti vengono deposti dai troni e gli umili vengono innalzati; i primi diventano gli ultimi e gli ultimi, i primi; i giusti vedono rivendicati i loro diritti, mentre gli empi costretti a riparare ai torti compiuti. Il tema neotestamentario della venuta di Cristo si riallaccia a quell'antica istanza veterotestamentaria, oltrepassando i confini di Israele ed ampliando l'instaurazione della giustizia all'intera umanità, mentre peraltro l'ideale di giustizia da terreno diviene trascendente e celeste (la "Gerusalemme che discende dal cielo").

4. Nel passaggio dall'Antico Testamento al Nuovo, in Cristo, la prospettiva del "Giorno del Signore" non viene quindi affatto smentita, ma al contrario si allarga, si approfondisce, si sublima, si radicalizza con la fondazione della Chiesa come "nuovo Israele" e l'inizio del regno di Dio, aperto a tutti coloro che sono israeliti "secondo lo Spirito". Le prerogative d'Israele non sono rinnegate, ma convivono con le meraviglie della grazia divina concessa ai pagani; la legge del decalogo non è abolita, ma sublimata dalla nuova legge della carità cristiana; lo spirito di profezia non scompare, ma al contrario è concesso ad ogni fedele; la prospettiva del benessere terreno non è abbandonata, ma superata dalla ben più elevata prospettiva del regno dei cieli, che pone l'anima in comunione con la SS. Trinità.

5. Questo mutamento di prospettive non è proprio soltanto della letteratura neotestamentaria, ma anche di quel particolare genere letterario, detto "apocalittico", che fiorisce in Israele dal II° sec. a.C al II° d.C., quasi a favorire il sorgere del nuovo ideale cristiano. Le caratteristiche salienti di questo genere letterario sono date dagli sviluppi che subisce la tematica profetica del "Giorno del Signore". Esse sono le seguenti: 1) la prospettiva di salvezza non è più terrena ma celeste; 2) il conflitto tra giusti ed empi è radicalizzato e si prospetta come imminente la vittoria dei giusti al termine di aspri conflitti; 3) in questo conflitto non entrano in gioco solo forze umane, ma anche, e si direbbe quasi soprattutto, forze preternaturali o celesti, angeliche o demoniache;

In alcuni passi del Vangelo sembra che Gesù annunci la propria Parusia come imminente (cf. Mt 24, 34; 26, 29). Siccome però essa non è avvenuta, occorre interpretare le parole del Signore in altro modo, come riferite, cioè, alla sua Risurrezione dopo morte: essa infatti si può considerare come un preannuncio della Parusia della fine del mondo.

no

4) lo
boli, m
nuto d
litico
tacchi
ra apo
della
evange

6.

rusia"
vo Tes
re l'e
ciare,
dell'U
nerand
vision
lustra
tro po
questo
allora
appare

7. :

parusi
lo il
te le
le sub
geli co
tro ven
27; Mc
come p
Figlio
siederà
tutte l
separa
pri all
zione c
suscita
sti ter
sedeva
vanti a
quello
scritto
Nel Van
timo gi
sangue,
non par
risorga
le paro

(.) Poss

Ven

my

4) lo stile è piuttosto criptico (pseudonimi, segni convenzionali, simboli, messaggi cifrati), probabilmente per impedire che il vero contenuto del messaggio potesse essere conosciuto dalle potenti forze politico-culturali-religiose contro le quali venivano lanciati gli attacchi e le invettive dell'autore. Unica opera, nella vasta letteratura apocalittica del tempo, che sia stata accolta nei testi canonici della Scrittura, è - come è noto - appunto l'Apocalisse di S. Giovanni evangelista.

6. Gesù stesso più volte nel Vangelo annuncia la sua futura "parusia", e questo argomento è largamente ripreso nelle Lettere del Nuovo Testamento, soprattutto S. Paolo. In queste occasioni Gesù ama usare l'espressione "Figlio dell'uomo", probabilmente volendosi riallacciare, con ciò, alla visione danielica (c.7) apocalittica del "Figlio dell'Uomo", che riceve potere su tutte le nazioni da parte di un verano Aaziano, che sta certamente a rappresentare Dio Padre. La visione del Figlio dell'Uomo è poi inserita in un contesto che illustra la lotta del popolo dei "santi", ossia di Israele, contro quattro potenze pagane, simboleggiate da quattro bestie mostruose: anche questo popolo è destinato a regnare in eterno su tutta l'umanità; e allora è facile fare il collegamento col Figlio dell'uomo, che così appare capo di questo "popolo di santi dell'Altissimo".

7. La dichiarazione più lunga fra quelle che Gesù fa circa la sua parusia, è riportata dal Vangelo di Matteo: "Allora comparirà nel cielo il segno^o del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra e vedranno il Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del cielo con grande potenza e gloria. Egli manderà i suoi angeli con una grande tromba e raduneranno tutti i suoi eletti dai quattro venti, da un estremo all'altro dei cieli" (Mt 24,30-31. Cf Mt 16, 27; Mc 8,38; 13,26-27; Lc 21,27). Il giorno della venuta di Cristo è, come preannuncia Gesù stesso, il "giorno del giudizio": "Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra" (Mt 25,31-33). Questo fatto presuppone la resurrezione dei morti. Gesù non parla esplicitamente dell'intera umanità risuscitata, presente al suo cospetto; ma ne parla l'Apocalisse in questi termini: "Vidi un grande trono bianco e Colui" (cioè Cristo) "che sedeva su di esso. ... Poi vidi i morti, grandi e piccoli, ritti davanti al trono. Furono aperti i libri. Fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti vennero giudicati in base a ciò che era scritto in quei libri, ciascuno secondo le sue opere" (Ap 20,11-12). Nel Vangelo di Giovanni Gesù promette bensì di "risuscitare nell'ultimo giorno" (Gv 6,39-40) colui che mangia la sua carne e beve il suo sangue, ma qui si riferisce solo alla resurrezione dei giusti, mentre non parla di una resurrezione degli eapi. La fede che anche costoro risorgano esiste già nell'Antico Testamento, com'è testimoniato dalle parole di uno dei fratelli Maccabei (II Mac 7,14).

(*) Possiamo pensare che si tratti del segno della Croce: cf. P'ino di Venanzio, Fortunato: "Vexilla Regis prodeunt: fulget Crucis mysterium".

8. La resurrezione dei morti come uno degli effetti della venuta del Signore è chiaramente ed estesamente insegnata da S. Paolo: "Quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui. Questo vi diciamo sulla parola del Signore: noi che viviamo e che saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti, perchè il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore" (I Ts 4, 14-17; cf I Cor 15, 21-25).

9. Qui Paolo sembra attendersi di poter vedere la parusia al tempo della sua generazione. D'altra parte, Cristo stesso in varie occasioni si esprime come se il suo ritorno glorioso debba realizzarsi entro brevissimo tempo, come quando per esempio, dopo aver predetto ciò che riguarda la sua parusia, afferma: "In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto questo accada" (Mt 24, 34); oppure, sempre dopo aver parlato della parusia, quando dice: "In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non morranno senza aver visto il regno di Dio venire con potenza" (Mc 9, 1; cf anche Lc 21, 32; Gv 14, 3.28; 16, 16).

10. Evidentemente non dobbiamo pensare che qui Gesù si riferisse a quella venuta gloriosa che egli ci ha promesso per la fine del mondo, ma ad un altro genere di venuta gloriosa che effettivamente si realizzò di lì a poco: ossia la sua gloriosa resurrezione e la successiva fondazione della Chiesa per opera dello Spirito Santo, che è lo Spirito del Cristo risorto che agisce con potenza.

11. Del resto Gesù stesso, nelle medesime occasioni, dice con chiarezza che la data della parusia è a totale discrezione del Padre e nota soltanto a lui: "Quanto a quel giorno e a quell'ora - trovia- mo in Mt 24, 36.42 - nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre. ... Vegliate, dunque, perchè non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà". E ancora - secondo la narrazione degli Atti degli Apostoli (1, 6-7) - anche dopo la resurrezione, aparendo ai discepoli che gli chiedono: "Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno di Israele?", Gesù risponde: "Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta".

12. Per questo Paolo stesso, che pure formula il comprensibile voto di essere ancora in vita alla venuta del Signore, nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi precisa con molta chiarezza: "Vi preghiamo, fratelli, riguardo la venuta del Signore nostro Gesù Cristo e alla nostra riunione con lui, di non lasciarvi così facilmente confondere e turbare, nè da pretese ispirazioni, nè da parole, nè da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia imminente. Nessuno vi inganni in alcun modo!" (2, 1-3). E subito dopo elenca i gravi fatti che dovranno accadere pri

ma della parusia.

13. Questa attesa della parusia è un qualcosa che non era stato previsto dalle profezie veterotestamentarie o, quanto meno, non era stato visto con chiarezza. Esse indubbiamente prevedono, come abbiamo già detto, l'avvento di un Messia trionfatore; e sotto questo profilo certamente si può e si deve connettere il "Giorno di Jahvè" con la parusia. Tuttavia tra i due grandi temi biblici esiste anche una discontinuità, in quanto, mentre la parusia fa seguito a una prima venuta del Messia (quella di 2000 anni fa), questa distinzione di due venute del Messia (una prima, nell'umiltà e nella sofferenza, ed una seconda nella gloria e nella potenza) non appare affatto con chiarezza nell'Antico Testamento, sebbene esso non ignorasse del tutto la possibilità di un "ritorno" di personaggi famosi (vedi per esempio Elia). Una duplicazione della presenza terrena del Messia si sarebbe probabilmente potuta ricavare dal c.53 di Isaia dedicato al servo di Dio sofferente, che patisce un "intenso tormento" nell'offrire se stesso in espiazione per i peccati del popolo, ma che poi, proprio grazie a questo gesto generoso, ottiene da Dio "in premio le moltitudini, e dei potenti fa bottino" (10-12). Il forte contrasto fra il momento dell'umiliazione e quello della gloria poteva aiutare a capire; ma in ogni caso solo l'effettiva venuta del Messia, accolta con fede, avrebbe potuto chiarire ciò che nelle profezie restava oscuro ed implicito. Chi infatti, stando alle semplici profezie veterotestamentarie, avrebbe potuto capire che il Messia sarebbe venuto due volte, separate da un'indeterminata distanza di tempo? I più si aspettavano una sola venuta, gloriosa e risolutiva; non immaginavano che essa doveva essere preceduta da un'altra, nell'umiltà e nella sofferenza, per la quale il Messia si sarebbe offerto vittima per l'espiazione dei peccati.

2. La vittoria finale di Cristo contro le potenze del male

14. Le virtù divine che Dio esercita nei confronti dell'umanità si possono sostanzialmente ricondurre a due: la giustizia e la misericordia: questa converte i cuori e trasforma gli uomini da nemici ad amici; quella abbatte l'alterigia e la superbia dei cuori che invece si ostinano nell'indurimento. La seconda instaura un clima di dialogo e di comunione, per i quali, per dirla con S. Paolo, "chi si unisce al Signore, forma con Lui un solo spirito" (I Cor 6,17). La prima, mediante l'uso della forza, impedisce al malvagio di nuocere, dato che egli volontariamente non vuol rinunciare alla violenza: in tal modo anche le forze dell'inferno piegano il loro ginocchio davanti alla potenza di Cristo (cf Fil 2,10).

15. Così un aspetto essenziale del Cristo parusaico, soprattutto secondo l'Apocalisse, è il Cristo condottiero e giustiziere, rivendicatore inflessibile e giustissimo di tutti i torti subiti e non vendicati, liberatore degli oppressi dal giogo degli oppressori, repressore invincibile dall'albagia e della prepotenza degli empi. L'Apocalisse ci dà un grandioso ritratto di questo di-

vino Condottiero, che appare solo verso la fine del dramma cosmico, allorchè l'accrescimento graduale della conflittualità richiede lo intervento della forza decisiva in vista della totale e definitiva sconfitta del male. Dice Giovanni:

16. "Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; colui che lo cavalcava si chiamava "Fedele" e "Verace": egli giudica e combatte con giustizia. I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui. E' avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è Verbo di Dio. Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. Dalla bocca gli esce una spada affilata per colpire con essa le genti. Egli le governerà con scettro di ferro e pigerà nel timo il vino dell'ira furiosa del Dio onnipotente. Un nome porta scritto sul mantello e sul femore: Re dei re e Signore dei signori" (Ap 19, 11-16).

17. La cosa interessante è che l'Apocalisse, nel presentare Cristo in questo aspetto terribile e guerriero, paragonandolo a un leone, non rinuncia affatto alla dolce rappresentazione di Gesù "Agnello di Dio"; anzi, questa figura che ritorna continuamente nel testo apocalittico dall'inizio alla fine, si può dire che, al di là di tutti i toni guerreschi, sia la vera protagonista della mistica opera giovannea. E questo intersecarsi, nel Cristo apocalittico, dell'ira leonina con la mitezza dell'agnello, porta Giovanni a parlare addirittura dell'"ira dell'Agnello" (6, 16). Giovanni ci vuole insegnare che la giustizia e la misericordia in Dio stanno assieme, per quanto ciò possa sembrar difficile per le nostre limitate menti, sempre portate alle visioni unilaterali.

18. Così il Cristo escatologico è il Cristo del premio, ma anche del castigo; anzi, non credo di andar lontano dal vero se affermo che il Cristo escatologico-apocalittico è più il Cristo della giustizia che non quello della misericordia; è - se così posso esprimerai - l'Agnello di Dio che fa giustizia. Il Cristo del Natale viene, nella mitezza e fra le umiliazioni, ad offrire la misericordia, dando tempo per il pentimento. Ma coloro che disprezzano questo invito e persistono nel loro cuore ribelle ed ostinato, non possono che cadere sotto i colpi della giustizia.

19. Per questo, negli atti escatologici di Cristo ha un forte rilievo la battaglia definitiva contro Satana e contro l'Anticristo. Alcuni rintracciano la figura dell'Anticristo nella "bestia che sale dal mare" (Ap 13, 1): simbolo, forse, di qualche potenza nemica del tempo dell'Apostolo, sta comunque di fatto che questa bestia potente, che ottiene un enorme seguito da parte di altre forze malefiche, rappresenta comunque certamente la somma dei poteri ostili a Cristo, in quanto, dopo la sua comparsa al c. 13, continua a riapparire in varie circostanze, fino a quella finale, del c. 20, nel quale la bestia, insieme col diavolo e il falso profeta, vengono gettati da Cristo "nello stagno di fuoco e di zolfo", dove "saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli" (v. 10).

22-IV
04

20. Ma l'insegnamento chiaro ed esplicito sull'Anticristo si trova in S. Paolo, nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi. L'Apostolo ne parla trattando degli eventi che dovranno immediatamente precedere la parusia, la quale avverrà, tra l'altro, proprio per sconfiggere l'Anticristo. Paolo descrive questo misterioso e conturbante personaggio come "l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio" (2,3-4). Ma c'è qualcosa - continua Paolo - "che impedisce la sua manifestazione, che avverrà nella sua ora. Il mistero dell'iniquità" (ossia lo spirito anticristico) "è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene" (vv.6-7). Difficile è sapere chi possa essere colui che trattiene l'Anticristo dal manifestarsi. Indubbiamente sarà una forza benefica. I numerosi tentativi di individuare di chi possa trattarsi non hanno dato finora risultati soddisfacenti. Tuttavia ciò non impedisce di cogliere la sostanza del discorso di Paolo, il quale vuol giungere a parlare dell'intervento vittorioso di Cristo appunto al momento della parusia: "Solo allora sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta, l'iniquo, la cui venuta avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portentati, di segni e prodigi menzogneri, e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina, perchè non hanno accolto l'amore per la verità per essere salvi" (vv.8-10).

21. Anche il poter sapere chi sia o chi sarà l'Anticristo non è cosa facile. Anche a questo proposito sono stati fatti, lungo i secoli, molti tentativi per farne un identikit; ma anche qui i risultati non sono stati migliori. E' saggio attenersi scrupolosamente alla descrizione paolina, che del resto non è povera di elementi. In sostanza sembra trattarsi di un personaggio (o forse anche, come ipotizza il Catechismo della Chiesa Cattolica, n.675, di un movimento storico-politico-culturale), teso a fondare una nuova religione o religiosità, che pretende di superare e soppiantare il cristianesimo: più precisamente sembra trattarsi di una forma di umanesimo il quale, confondendo natura umana e natura divina, pretenderebbe presentare il diventare Dio come meta suprema dello sviluppo umano, mediante una "trascendenza" per la quale non è Dio che - come avviene nel cristianesimo - innalza a sé l'essere umano, ma è questi che - potenzialmente divino - innalza se stesso alla pari di Dio. Non c'è bisogno di andar molto lontano, se vogliamo trovare qualche riscontro storico ad idee del genere: basta che pensiamo alle numerose forme di panteismo o immanentismo seppure esistite sia ad occidente che ad oriente.

3. La "fine del mondo"

22. Questa espressione, conosciutissima e carica di una lunga

• Questa conclusione catastrofica del mondo presente sembra contrastare con la speranza-profezia paolina della I TS 6, dove l'Apostolo prevede una Parusia in un clima di serenità: "noi, i vivi, saremo rapiti per andare incontro al Signore" (v. 17). Più trattarsi di una serenità interiore che non escluda la drammatica del cataclisma cosmico esteriore -

tradizione, è entrata ab immemorabili nel linguaggio corrente e, come spesso avviene in questi casi, ha cominciato a vivere una vita propria staccandosi dal suo originario humus biblico. Essa infatti è usata soprattutto da Matteo (13,39.49;24,3;28,20). Si tratta di un concetto molto importante, ma che va inteso bene. Il senso che l'espressione ha assunto staccandosi dalla matrice evangelica, è spesso quello di "fine del mondo come tale"; per cui è comprensibile che una fine del mondo di questo senso non può che apparire una cosa orribile; da qui il risentimento contro il cristianesimo che annuncia la "fine del mondo". In certi ambienti cristiani si è pensato di risolvere il problema semplicemente accantonando l'argomento, mentre alcuni più audaci sono giunti addirittura a negare una futura fine del mondo.

23. Non sono queste le soluzioni. Si deve affrontare il problema di petto con una sana interpretazione dell'espressione evangelica, la quale, inserita nel suo contesto, e accostata ad espressioni parallele, mostra viceversa tutta la sua capacità di ottenere la nostra piena approvazione e il nostro totale consenso. I risultati della suddetta interpretazione ci dicono infatti che non è il mondo come tale che è destinato a finire, ma è un certo mondo, il mondo della sofferenza, dell'ingiustizia e del peccato, in quanto afflitto da questi mali, e non il mondo come tale, il quale, viceversa, è creato da Dio, è in sé buono ed amabile, ed anzi tanto apprezzabile che il Figlio di Dio, per salvarlo, ha dato la propria vita.

24. Il senso vero, dunque, del messaggio evangelico sul mondo, è che non il mondo, ma il male che c'è nel mondo finirà e deve finire. Il messaggio di fondo, pertanto, non è quello della "fine del mondo", ma della salvezza del mondo e, se vogliamo, fine di questo mondo di peccato per la nascita di un mondo dove regnerà la giustizia, la pace, la libertà, la santità. Non si tratta di abolire il mondo, ma di ritrovarlo nella sua originaria bontà, di nobilitarlo con la vita dei figli di Dio, di rinnovarlo con la vita dell'uomo nuovo nato dal Battesimo. Chi può non augurarsi che finisca il mondo del male? Ebbene, questo significa la prospettiva cristiana della "fine del mondo". (.)

25. Non si può negare che il Vangelo presenti la fine del mondo sotto forma catastrofica e terrificante, con una serie di sommovimenti che toccano non solo l'agire degli uomini, ma anche il sistema generale delle forze terrestri, interplanetarie e siderali. Ed è comprensibile che queste immagini da sempre sono quelle che maggiormente colpiscono la fantasia popolare, per cui, quando si parla di "fine del mondo", la mente corre subito, per esempio, alla descrizione che ne fa S. Pietro: "Il giorno del Signore verrà come un ladro: allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta" (II Pt 3,10). ●

26. La annotazione che si potrebbe fare al riguardo è che la

(.) "Verrà il Tempo della restaurazione di tutte le cose (At 3,21), Lc 4,8 quando, col genere umano, anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo (Ef. 1,10; Col 1,20; II Pt, 3, 10-13".

descrizione della fine del mondo fatta da S. Pietro corrisponde in modo sorprendente a ciò che avverrebbe sulla terra in seguito ad una guerra termonucleare, in un'età nella quale questo genere di guerre era ancora evidentemente sconosciuto. Per questo, se si può ritenere che Pietro facesse risalire questa catastrofe cosmica all'intervento diretto di Dio, indipendentemente da cause umane, oggi il quadro offertoci dall'Apostolo si presenta come una possibilità assai concreta e realistica, in quanto dipendente da quanto l'uomo stesso oggi può fare.

27. Ma a parte questa considerazione di carattere storico-politico, è chiaro che dal punto di vista teologico, che è quello che qui ci interessa, la fine del mondo è un evento dipendente dal libero e misterioso volere divino non come fine in se stessa, perchè Dio di per se non vuole la distruzione di nulla, ma in quanto condizione necessaria della parusia. In questo senso si può dire che Cristo stesso porrà fine a questo mondo, per consentire la nascita del nuovo mondo. Indubbiamente la Rivelazione non contiene esplicitamente una tesi di questo genere, che può sorprendere nella sua apparente crudeltà, ma che è logicamente connessa con l'azione escatologica di Cristo tesa a concludere l'opera di liberazione del mondo da ogni forma di male di pena e di colpa.

28. Gli sconvolgimenti cosmici descritti dal Vangelo (Mt 24,29; Mc 13,24-25; Lc 21,26) non vanno tanto considerati in se stessi, quanto piuttosto messi in relazione coi fatti dell'uomo: le "stelle" che cadono, le "potenze dei cieli" sconvolte, l'"oscuramento del sole e della luna" hanno certamente anche un significato simbolico: rappresentano la caduta di poteri, forze, istituzioni, strutture e abitudini di peccato e di ingiustizia che potevano sembrare inamovibili ed anzi essenziali alla vita dell'uomo sulla terra. La potenza divina del Gesù parusaico mostra invece la radicale accidentalità di simili "potenze" sconvolgendole e distruggendole, e liberando quindi l'umanità dalla loro oppressione che sembrava durare dall'eternità e destinata a durare per l'eternità. Se il termine "rivoluzione" non avesse una risonanza negativa, data l'impefezione per non dire gli orrori delle rivoluzioni umane, si potrebbe vedere in Gesù il "rivoluzionario" più radicale e più efficace di tutti i tempi, che colpisce e sovverte ogni potenza e struttura di oppressione e di ingiustizia, salvando e promovendo ogni forma e potenza di giustizia, di pace e di libertà. Se in particolarissime circostanze storiche, come ebbe a dire Paolo VI nell'enciclica "Populorum progressio", la rivoluzione può diventare lecita, ebbene, bisogna dire allora che nel Gesù parusaico abbiamo il modello del perfetto rivoluzionario. E chi ci dice che nell'ebreo Marx non fosse rimasta, per quanto secolarizzata e deformata, qualche traccia dello spirito rivoluzionario della Sacra Scrittura?

29. Vedendo le cose in questa luce, non apparirà allora scandaloso affermare che sarà Cristo stesso, per mandato del Padre, a pro-

Decisione della CDF circa la traduzione dell'art.
"Carnis resurrectionem" del Simbolo Apostolico,
del 14.XII.1983

Nell'abbandono della formula "risurrezione della carne" è insito il pericolo di suffragare le odierne teorie che pongono la risurrezione al momento della morte, escludendo in pratica la risurrezione corporale, specialmente di QUESTA carne. Sulla diffusione, oggi, di una simile visione "spiritualizzante" (Barzaghi, Severino, Biffi) della risurrezione, la CDF ha richiamato l'attenzione dei vescovi nella sua lettera "Su alcune questioni concernenti l'escatologia" del 17.V.1979.

vocare la "fine del mondo": anzi, la cosa ci apparirà del tutto logica e perfettamente conforme al senso e allo scopo della parusia: come in tutte le cose umane, quando ci troviamo davanti a situazioni o a strutture profondamente guaste e deviate, e vogliamo operare un rinnovamento, la prima cosa da fare è eliminare tutto ciò che c'è di marcio e di guasto, e tanto più vasto e radicale sarà questo lavoro, quanto più e in profondità la corruzione ha rovinato la situazione o la struttura, così, per riformare il mondo profondamente compromesso col male, col peccato e con la morte, Gesù si vedrà obbligato a compiere quella profonda (dolorosa ma necessaria) opera di pulizia che si chiama "fine del mondo". E' evidente che tutti coloro che sono attaccati al peccato e compromessi con l'injustizia, vedono questa prospettiva come fumo negli occhi, e magari tenteranno di confondere le cose con quella falsa esegesi alla quale accennavo sopra. Ma anche questa è cosa del tutto logica, che ci conferma nell'apprezzare l'opera di distruzione che Cristo compirà con potenza e gloria, "apparendo sulle nubi del cielo insieme con i suoi angeli".

4. La rivivificazione dei morti

30. Abbiamo visto come Gesù stesso, seguito da Paolo, insegnò che la parusia comporterà anche la resurrezione dei morti. Tale "resurrezione", come ha sempre insegnato la Chiesa (cf per es. il Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 997 o l'Udienza Generale del 2.XII.1981 sulla "Teologia del corpo"), suppone l'idea di un corpo morto che riprende vita (ecco per esempio l'importanza della tomba vuota del Signore Risorto: quel corpo che prima giaceva nel sepolcro, ora è vivo ed anzi gloriosamente vivente di una vita immortale), e quindi il fatto che l'anima torna a dare vita al proprio corpo. Se esiste il cadavere, questo sarà il corpo che riprende vita; se invece il cadavere è distrutto o la sua materia è informata da altre forme, Dio dà all'anima la potenza di informare una materia diversa. La resurrezione non esige che la porzione di materia sia la medesima della vita precedente, ma che lo sia il corpo che risorge. Ora, perchè ciò avvenga, è sufficiente che la medesima anima dia forma ad un'opportuna porzione di materia, quali che siano gli ingredienti chimici che la compongono. Infatti, come sappiamo dalla dottrina della fede sull'essenza dell'anima (Cost. "Fidei catholicae" del Conc. di Viennes, D902), il corpo riceve la sua forma dall'anima; per cui medesimo corpo sarà quello che ha la medesima forma, indipendentemente dal fatto che gli ingredienti chimici siano materialmente gli stessi del corpo precedente.

31. Questa concezione della resurrezione si oppone ad un'altra, diffusa soprattutto in ambienti protestanti ma oggi presente anche tra i cattolici, secondo la quale, con la morte, tutto l'uomo muore e, immediatamente dopo, tutto l'uomo risorge. E' incredibile-

(1) Rahner. cf. "Morte e resurrezione in Rahner", in *Sacra Doctrina*,
1, 1998.

Conc. Lat. IV → pag. 589.

H Resurrectio huius carnis, quam nunc geramus

Conc. di Lione II (854)

(2) "Omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gerant" (Conc. Lat. V, D 801)

sotto Papa Gregorio X.

le come questa teoria fantasiosa, assurda, contraria all'esperienza, alla ragione e alla fede, abbia preso piede in certi ambienti anche seri. Essi pretenderebbero fondare tale teoria su quella che essi chiamano "concezione semitica dell'uomo", la quale non distinguerebbe anima e corpo come due diverse realtà, ma concepirebbe l'uomo in modo "monistico" e "unitario", non quindi come un composto, ma come un qualcosa di semplice, compatto ed omogeneo, come un blocco di marmo o di argilla.

32. Siccome secondo questi teologi questa concezione "semitica" corrisponde alla visione biblica dell'uomo, ecco che per loro tale concezione diventa dottrina di fede, mentre l'altra, che ammette una distinzione reale fra anima e corpo, viene qualificata con disprezzo e semplicismo, come visione "ellenistica", "dualistica", "platonica", estranea all'insegnamento biblico.

33. Ora, in tutto questo discorso vi sono molti errori: primo, non è vero che la concezione semitica sia monistica, ma riconosce anch'essa, come dimostra una buona esegesi (cf mie dispense "Dio, gli angeli e l'uomo", STAB, Bologna 1995), la distinzione reale fra anima e corpo e quindi la sopravvivenza dell'anima al corpo dopo la morte. Secondo: anche ammesso e non concesso che la concezione semitica sia monistica, non è sempre detto che il semitico coincida col rivelato, il quale, benchè si serva del semitico (ma neanche sempre), lo trascende e ne è indipendente per la sua universalità. Terzo: non necessariamente ogni distinzione reale fra anima e corpo è dualismo platonico da rigettarsi. Esiste infatti anche la concezione aristotelica esplicitata da S. Tommaso e dogmatizzata dalla Chiesa (cf anche il dogma dell'immortalità dell'anima insegnato dal Concilio Lateranense V nel 1513, DL440). Tale concezione, a differenza da quella platonica, pur ammettendo la distinzione, non crea nessun dualismo che spezzi l'unità del composto umano, perchè nella concezione tomista l'essere umano è un'unica sostanza, quindi con un'unica forma sostanziale (l'anima spirituale), che dà forma alla materia prima del corpo. Quarto, la concezione monistica ignora completamente quanto, con assoluta evidenza, avviene al momento della morte: ossia che il corpo perde la vita. Ora, essendo l'anima il principio della vita, appare qui evidente la distinzione fra anima e corpo, tanto che si ha una reale separazione: l'anima cessa di animare il corpo, per cui questo rimane morto senz'anima. Quinto, la tesi della morte totale per una resurrezione totale, suppone la negazione dell'immortalità dell'anima, che è dimostrata, dalla ragione e insegnata dalla fede. Sesto, la teoria della resurrezione immediata comporta l'esistenza di un duplicato celeste del corpo del defunto: dottrina, questa, assurda dal punto di vista filosofico ed eretica dal punto di vista della fede, la quale invece insegna che "tutti risorgeranno coi corpi di qui ora sono rivestiti" (Concilio Lateranense IV del 1215, D801, citato dal Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 999). A tal riguardo, esiste un ca-

(1) Per la dottrina della resurrezione, cf. mio articolo: "Il recente Magistero della Chiesa circa le realtà future", in Sacra Dottrina, 2, 1997.

none dell'XI° Concilio di Toledo del 675, D540, che sembra fatto apposta per respingere quella dottrina. Dice il Concilio: "Non è una carne simile all'aria o comunque diversa, come nella loro follia taluni affermano, quella in cui risorgeremo, in conformità alla nostra fede, ma in questa qui presente, nella quale viviamo, consistiamo e ci muoviamo". Settimo. Chi sostiene la "resurrezione immediata" dovrebbe parlare più esattamente di metempsicosi che non di resurrezione, giacché secondo loro con la morte abbandoniamo il corpo che abbiamo attualmente e ne acquistiamo un altro. Ma è appunto questa la dottrina che suppone quell'infausto dualismo che si vorrebbe evitare, giacché tale dualismo è precisamente il presupposto della teoria della metempsicosi. Infatti, essa nega l'unità del composto umano, unità che risulta, nell'individuo, dalla perfetta reciprocità fra il suo corpo e la sua anima, per cui essa è fatta solo per quel corpo e non per altri. Ottavo. La dottrina della resurrezione immediata è incompatibile col dogma della resurrezione della carne alla fine del mondo: se infatti i corpi dei defunti sono già risorti, allora la fine del mondo dovrebbe essere già avvenuta: cosa evidentemente falsa. Nono. La teoria della resurrezione immediata contrasta inoltre con la definizione dogmatica sulla visione beatifica, la Cost. "Benedictus Deus" di Benedetto XII del 1336 (D1000), nella quale si afferma che le anime dei santi dopo la morte e "prima" d'aver riassunto il proprio corpo, godono della visione immediata dell'Essenza divina: questo avverbio "prima" significa evidentemente che morte e risurrezione non avvengono nello stesso tempo, ma che l'anima separata dal corpo attende l'evento futuro della resurrezione dei morti. Su questa linea di discorso il Catechismo della Chiesa Cattolica insegna che l'anima del defunto morto in grazia di Dio "è in attesa di essere riunita al suo corpo glorificato" (n. 997). (..)

34. Cristo, tornando in questo mondo, ridona dunque la vita fisica a tutti i morti, sia a quelli che sono nella beatitudine, sia, come abbiamo visto, ai dannati. La resurrezione del corpo costituisce l'effetto ultimo dell'opera redentrice di Cristo: con questo evento termina il processo di preparazione dell'uomo al suo destino definitivo (di beatitudine o di dannazione). Indubbiamente, questo destino inizia già, nella sostanza, immediatamente dopo la morte. Tuttavia, il fatto che sia l'anima separata a trovarsi nella definitiva condizione di esistenza (felice o dannata) ci dice che questo stesso ultimo destino manca ancora di qualcosa: ossia la partecipazione del corpo. Soltanto quindi con la resurrezione del corpo si può dire che l'uomo cominci a vivere in totalità il suo destino ultimo e definitivo di beatitudine o di infelicità.

5. Il giudizio universale

35. "Tutti dobbiamo comparire - ci avverte Paolo (II Cor 5, 10) - davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che

(1) Si può dire che sia già avvenuta nell'emenza divina, ma non nel creato. In Dio c'è solo l'eterno, non c'è, come nel mondo, il prima e il poi.

(..) Decimo: negar. del purgatorio; Undices: negar. dell'Assunta.
Dodices: Confus. fra giud. part. e giud. univ.

4/ia male". Questo giudizio di Cristo nei nostri confronti avviene a due riprese, delle quali la prima è quella essenziale e fondamentale, mentre la seconda è un corollario e un completamento della prima. Nel tradizionale linguaggio teologico, la prima è il "giudizio particolare", mentre la seconda è il "giudizio universale".

36. L'esistenza di questo duplice giudizio è attestata dai Van geli, soprattutto dall'insegnamento di Cristo stesso. Il giudizio particolare, che è quello al quale viene sottoposta l'anima immediatamente dopo la morte, è attestato dalla parabola del povero Lazaro (Lc 16, 22) e del buon ladrone (Lc 23, 43), ed è insegnato dalla Chiesa nella già citata costituzione dogmatica di Benedetto XII.

37. Al giudizio universale invece si riferisce Gesù, quando annuncia che "verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua" (= di Cristo) "voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una resurrezione di vita e quanti fecero il male per una resurrezione di condanna" (Gv 5, 28-29); oppure quando annuncia la "venuta nella gloria del Figlio dell'uomo con tutti i suoi angeli": egli "si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riuniti davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. ... E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna" (Mt 25, 31-32. 46). La dottrina del giudizio universale è una delle più importanti del cristianesimo, contenuta nel Simbolo stesso della fede: "Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos".

38. I sostenitori della resurrezione immediata compromettono anche la distinzione fra i due giudizi; e del resto, questo viene di necessità: se morte (giudizio particolare) e resurrezione (giudizio universale) coincidono, la conseguenza è inevitabile. Ma ciò non fa che aggravare la posizione dei sostenitori della resurrezione immediata, che finiscono così per identificare indebitamente due distinte verità di fede.

39. I due giudizi verranno a coincidere solo per l'ultima generazione di questo mondo, la quale si troverà in vita alla venuta del Signore. Ma per tutti gli altri esseri umani, la distanza temporale fra i due giudizi è tanto più grande, quanto più indietro nel tempo essi sono vissuti.

40. Ci potremmo chiedere qual è il sensu esatto e il perchè di questa distinzione. In ciò ci può aiutare S. Tommaso, il quale dà questa spiegazione: "Ogni uomo è una persona singola e, nello stesso tempo, è parte dell'intero genere umano. Per cui gli è dovuto un duplice giudizio: uno, singolare, che avverrà dopo la sua morte, allorchè sarà retribuito secondo quello che egli ha fatto nel corpo; sebbene non totalmente, perchè non sarà retribuito in relazione al corpo, ma solo in rapporto all'anima. L'altro giudizio deve pronunciarsi su di lui, in quanto parte dell'intero genere umano: così come si dice che qualcuno è giudicato, secondo la giustizia umana, allorchè si formula un giudizio anche sulla comunità della

quale egli è parte" (Sum.Theol., Suppl., q.88, a.1).

41. Secondo la rivelazione cristiana interpretata dalla Chiesa occorre dunque ammettere una certa durata intermedia fra il momento della morte e quello della resurrezione. Indubbiamente non è cosa semplice comprendere come sia da concepirsi tale durata. Non pare possa propriamente parlarsi di una durata temporale, almeno se intendiamo il tempo come esclusivamente riferito al divenire delle realtà materiali. Poichè nell'oltretomba, almeno fino alla parusia, la realtà materiale non esiste, sotto questo profilo bisogna dire che nell'al di là il tempo non esiste. Esiste solo l'eternità? Alcuni lo hanno pensato, e sono partiti da qui per sostenere una forma di resurrezione immediata, per il fatto - essi sostengono - che l'anima del defunto, entrando nell'eternità, compie d'un balzo tutta la durata - che per noi su questa terra è durata temporale - che la separa dal momento della resurrezione. Qui si ammette la condizione dell'anima separata (a differenza dei sostenitori estremisti, come abbiamo visto, della resurrezione immediata): solo che si sostiene che l'anima, immersa nell'eternità, copra in un istante l'intervallo (che può essere temporalmente immenso) che la separa dalla parusia.

42. I sostenitori di questa tesi sono comunque d'accordo con gli estremisti nel affermare che mentre per noi, su questa terra, la parusia non è ancor giunta, i defunti dell'al di là (almeno i beati) hanno già incontrato il Cristo parusaico. A questa concezione occorre fare due osservazioni. Prima: bisogna ricordare che l'attributo dell'eternità, in quanto totale trascendimento di qualunque durata successiva, è un attributo esclusivamente divino. A questo proposito, bisogna che ci intendiamo bene sul senso preciso della "vita eterna" come destino del cristiano. La vita eterna, sostanziale e sussistente, è solo Dio. Il cristiano è chiamato, in Cristo, alla "vita eterna" solo nel senso di rendersene l'imitatamente partecipe in condizioni creaturali che non possono essere abbandonate neppure nello stato della beatitudine. Per questo la condizione d'esistenza del beato, benchè partecipe della vita eterna, in quanto il beato è e resta una creatura, non può non essere affetta da una qualche durata⁽¹⁾, che se non vogliamo temporale, occorrerà comunque precisare.

43. Seconda osservazione. E' assurdo pensare che un medesimo evento, qual è la parusia, possa essere futuro per noi sulla terra, e già passato per gli abitanti dell'al di là⁽²⁾. Una maniera simile di pensare lascia supporre una concezione soggettivistica e relativistica della temporalità, che contrasta sia con la ragione che con la fede. Non esiste una verità per l'al di qua e una verità per l'al di là: la verità è una sola: se una cosa è futura di là, lo sarà anche qua; e se una cosa è presente qua, lo sarà anche di là. Quello che è vero sulla terra è vero anche in cielo e vice-

(1) Giustificata dal fatto che nella creatura esiste una SUCCESSIONE di atti realmente distinti tra loro, per chi sono atti FINITI. Solo Dio è Atto puro.

(2) Chiesa terrena e Chiesa celeste costituiscono un'UNICA CHIESA, il cui svolgimento nella durata è UNICO, benchè con piani differenti.

versa. Oltre a ciò la parusia è per sua essenza un evento, se così posso esprimermi, "di cerniera": ossia essa interessa il cielo e la terra contemporaneamente, perchè per un aspetto essa tocca il cielo (la potenza divina di Cristo), e per un aspetto tocca la terra (non dimentichiamoci che la parusia è il ritorno del Signore su questa terra, che comporta azioni in questa terra). Per questi motivi la parusia, se, in base al Simbolo della fede, è presentata come avvenimento FUTURO, dovrà essere e considerarsi tale dall'universo intero, non solo da parte della terra, ma anche da parte degli abitanti del cielo, ed anzi da parte di Dio stesso. Ciò che deve ancora avvenire, deve avvenire per tutti: per gli uomini, per gli angeli, per le anime separate e per Dio stesso. (7)

44. Certamente, per quanto riguarda Dio, occorre fare alcune importanti precisazioni, per non cadere in grossolani antropomorfismi. E' chiaro che Dio ha presente a sè tutto il tempo - passato, presente e futuro -, essendo l'ideatore e il creatore di tutto il tempo. Egli tuttavia ha presente alla sua mente e in dipendenza dalla sua volontà anche il futuro non in quanto il futuro, che ancora non c'è, ma in quanto il futuro ha un contenuto intellegibile. Dio ha presente a sè il futuro senza confonderlo col presente: il che vuol dire che anche per lui il futuro è futuro (ossia non si è ancora compiuto), benchè si possa e si debba dire che, sotto un altro punto di vista, per Dio non c'è futuro, in quanto lo conosce perfettamente come fosse presente, dato che ne è l'ideatore e il creatore.

45. Per quanto riguarda la durata dello stato intermedio tra il giudizio particolare e quello universale, non conviene, come ho detto, concepirlo secondo il modello della temporalità; ma non conviene neppure far riferimento all'eternità, perchè ciò annullerebbe addirittura la successione dei due momenti, contro quanto è esplicitamente insegnato dalla fede. Per uscire da questo impasse, già i dottori medioevali - per es. S. Tommaso e S. Bonaventura - avevano elaborato una terza categoria, relativa alla durata (e in ciò simile al tempo), ma anche alla stabilità propria dello spirito (e in ciò simile all'eternità): la categoria dell'"evo" (aevum). (8)

46. L'evo è la durata propria delle sostanze spirituali (anime separate e angeli), i cui atti non sono soggetti al divenire, come le azioni fisiche, ma sono di carattere istantaneo, essendo privi del divenire della materia. Si dà tuttavia una successione di atti, perchè essi, a differenza dell'atto puro divino che, nella sua infinità non può essere moltiplicato, essendo finiti, possono succedersi gli uni agli altri e quindi formare una serie che ha un inizio e una fine, mentre il soggetto di questi atti, in quanto spirituale, può godere di una stabilità e continuità assolute nel corso di tale successione di atti istantanei. Ho sviluppato queste considerazioni nel mio articolo "La dimensione escatologica del tempo" in Sacra Doctrina, 1 (1999), pp. 5-46.

(7) Non nel senso che Dio sia in attesa di qualcosa di futuro, perchè Dio è atto anche del futuro, ma nel senso che Dio conosce il futuro in quanto futuro, ossia come ciò che ancora non esiste.

(8) Cf. l'escatologia nel recente magistero della Chiesa, in Sacra Doctrina, 2, 1997

6. Gesù consegna il regno a Dio Padre

47. Il regno di Cristo è il regno del Padre. Anzi possiamo dire che il regno appartiene al Padre prima che a Cristo, così come un regno appartiene al re prima che al figlio del re. Tuttavia il Padre ha voluto donare il suo regno al Figlio, perchè nella SS. Trinità tutto (all'infuori dell'identità delle divine persone) è in comune: tutto quello che il Padre possiede lo ha donato al Figlio, pur restando proprietà del Padre. Il Figlio, pertanto, edifica il regno per volontà del Padre, per cui, al termine di quest'opera edificatrice, ossia con la parusia, il Figlio consegna il regno al Padre sotto mettendosi a Lui come Figlio, benchè abbia in comune la regalità col Padre. E' quello che Paolo esprime nel seguente brano della Prima Lettera ai Corinti. Paolo inizia il discorso cominciando a parlare della resurrezione dei morti: "Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finchè non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perchè ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi. Però, quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui" (cioè il Padre) "che gli ha sottomesso ogni cosa, perchè Dio sia tutto in tutti" (I Cor 15, 22-28).

48. Ma il Padre, per mezzo di Cristo, ha voluto che anche l'umanità redenta partecipi della regalità di Cristo o, come si esprime S. Paolo, "regni con Cristo" (cf II Ta 2, 12; cf anche Rm 5, 17; Ap 5, 10; 20, 4; 22, 5). Per questo Gesù, prima di tornare al Padre, promette ai suoi: "Io preparo per voi un regno" (Lc 22, 29), perchè "al Padre vostro è piaciuto di darvi il suo regno" (Lc 18, 32). Per questo l'eredità del cristiano è lo stesso regno di Dio (cf I Cor 6, 9; 15, 50; Eb 12, 28; Gc 2, 5).

49. Ci si potrebbe chiedere: ma se anche l'umanità è chiamata a regnare, quali saranno i sudditi di questo regno? Che cosa resta su cui regnare? Resta tutto l'universo infraumano: i giusti, come dice l'Apocalisse (5, 10), "regneranno sopra la terra": quell'universo fisico che per la sua sterminata grandezza e per le sue forze immenses ci sgomenta, e davanti al quale adesso ci sentiamo così piccoli e impotenti, ebbene questo universo (come del resto era nel piano gesniaco) sarà totalmente sottoposto al nostro potere per la nostra felicità. Per questo tutti i progressi che l'uomo compie nella utilizzazione razionale delle forze della natura, contribuiscono significativamente, nel loro ordine, alla costruzione del regno, anche se questo appartiene sostanzialmente all'ordine soprannaturale.

50. In secondo luogo, occorre precisare il modo col quale regneremo con Cristo: non si tratta di una piena regalità, che, come tale, appartiene solo alla SS. Trinità, ma di una semplice, limitata

● Possiamo quindi immaginare un'organizzazione della comunità umana (e delle comunità umane) sia relativamente al bene comune umano-naturale che a quello cristiano-soprannaturale. Al primo quaggiù corrisponde lo Stato; al secondo, la Chiesa, dai quali però bisogna togliere quelle funzioni, istituzioni o strutture che si riferiscono all'attuale situazione di peccaminosità, fragilità e fallibilità dell'uomo.

Partecipazione, la quale, quindi, se in certi ambiti può consentire di regnare su di una porzione del nostro prossimo, in altri ambiti questa regalità apparterrà ad altri e non a noi, per cui in questo caso saranno gli altri a regnare su di noi. Qualcosa del genere, del resto, avviene già adesso nella Chiesa, che è la primizia del re gno: in essa il parroco governa la parrocchia, ma il vescovo gover na sui parroci; il parroco governa sui dirigenti del quartiere in quanto fedeli della parrocchia; ma anche i dirigenti del quartiere comandano al parroco in quanto cittadino, membro del quartiere; e così via. Ognuno ha la sua porzione di regno; ma siccome non si trat ta di una regalità posseduta in pienezza, ognuno è a sua volta sud dito del re gno. Solo la SS. Trinità a Maria SS. ma comandano su tut to e su tutti. ●

51. Dal regno non sono esclusi i santi angeli, ministri di salvezza per l'edificazione del regno. Tuttavia, benchè si tratti di creature superiori a noi, la Lettera agli Ebrei dice che Dio non ha assoggettato a loro il mondo futuro (Eb 2,5), mentre S. Paolo in segna che i seguaci di Cristo sono destinati a "giudicare gli an geli" (I Cor 6,3). Ciò ci dice che il Padre, in Cristo, ha voluto ri versare con maggior abbondanza la sua grazia sugli uomini che non sugli angeli, benchè anch'essi siano in grazia. E questo perchè il Padre ha voluto che il Figlio s'incarnasse in un uomo e non in un angelo. Gli angeli, come dice la Lettera agli Ebrei, "sono sp^{iriti} incaricati di un ministero, inviati per servire coloro che devono ereditare la salvezza" (Eb 1,14). Benchè creature superiori, sono al servizio dell'uomo. Essi certo vanno amati e obbediti, ma come si obbedisce a un servitore che si cura dei nostri interes^{si}. In questo senso il Nuovo Testamento disapprova con fermezza un culto esagerato degli angeli. La Lettera agli Ebrei arriva al punto di dire che Dio "non si prende cura degli angeli" (2,16), non certo perchè essi siano esclusi dall'orizzonte della divina bon^{tà}, ma appunto per sottolineare la speciale cura che Dio ha avuto per la sorte dell'uomo peccatore ("ma della stirpe di Abramo si prende cura").

52. I santi angeli - secondo l'insegnamento di Cristo stesso - svolgeranno un ruolo importante alla parusia come assistenti e ministri delle azioni escatologiche del Signore: "Il Figlio dell'uo^{mo} - dice Gesù (Mt 16,27; cf Lc 9,26; Gv 12,23; Mt 10,33; Lc 12,9) - verrà nella gloria del Padre suo con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le sue azioni"; "il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scan^{dali} e tutti gli operatori di iniquità e li getteranno nella for nace ardente dove sarà pianto e stridore di denti. Allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro" (Mt 13,41-43). "Alla fine del mondo - dice il Signore (Mt 13,49-50) - verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e li getteranno nella for nace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti". (1)

(1) Probabilmente gli angeli che si sono ribellati a Dio hanno fatto ca^{pire} l'uomo nel momento stesso in cui peccavano contro Dio. Offen dere Dio e offendere l'uomo sono due atti inscindibilmente legati.

28.IV.04

53. La parusia comporta il pieno compiersi sia della misericordia divina che della giustizia: la pienezza della misericordia si attua in modo eterno ed inalterabile con l'inaugurazione della pienezza del regno; e in modo simile le sanzioni della giustizia trovano la loro attuazione definitiva ed immutabile nelle pene dei dannati dell'inferno. Non è forse errato ritenere che, da questo momento in poi, mentre la misericordia divina, per sua stessa natura infinita, non farà che scendere sempre più abbondante sui beati per tutta l'eternità, le sanzioni della divina giustizia, di per sé legate ad una ben determinata misura, resteranno fisse per sempre, in conformità ai meriti dei dannati, la cui colpa non potrà più in eterno aumentare né diminuire.

54. Il compimento del regno coinciderà così con una stabilizzazione definitiva delle diavole infernali, le quali, per quanto in se stesse espressioni di un odio implacabile verso Dio, sono anch'esse in qualche modo soggette agli ordinamenti della divina provvidenza, senza dei quali esse non esisterebbero neppure, per cui in qualche modo anche i dannati dell'inferno - uomini e demòni -, nella misura in cui sono creature per sé fatte per Dio, non possono, loro malgrado, non rendere omaggio, anche dagli abissi della perdizione, al Signore Gesù Re dell'universo. Questo è pertanto il quadro nel quale - così mi pare - vanno inserite le parole dell'Apostolo, allorché, nel grandioso inno della Lettera ai Filippesi, proclama che il Padre ha esaltato il Figlio "e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra" (essia nell'inferno); "e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre" (Fil 2,9-11).

55. Il compimento da parte di Cristo dell'edificazione del regno - nella sua triplice dimensione celeste, terrena e sotterranea - corrisponde al compimento del disegno del Padre - com'è detto nella Lettera agli Efesini (Ef 1,10) - di ricapitolare (ανακεφαλαιώσασθαι) in Cristo tutte le cose; ovvero - come è detto negli Atti degli Apostoli (3,21) - "ai tempi della restaurazione (ἀποκατάστασις) di tutte le cose". Quest'ultimo concetto fu frainteso, com'è noto, da Origene, il quale intese questa "restaurazione" o "ricostituzione" come ritorno della creazione alla condizione precedente l'ingresso del peccato e del male nel mondo. Per questo egli riteneva che anche i dannati e i demòni potessero essere perdonati e costituiti in uno stato di santità. La Chiesa, dal canto suo, condannò questa dottrina, insegnando l'eternità delle pene infernali sia per i dannati che per i demòni.

56. La dottrina di Origene sembra oggi a molti seducente e più conforme alla bontà, alla potenza e alla sapienza di Dio, che non quella sostenuta dalla Chiesa. In realtà è in questa che risplendono maggiormente gli attributi divini, tra i quali non bisogna dimenticare quelle della giustizia, che punisce le colpe. La rice-

stituzione di tutte le cose comporta certamente l'eliminazione del male, la restituzione dell'innocenza a chi l'ha persa, il rimedio al peccato e ai suoi danni, il ripristino dei piani originari della creazione; ma comporta anche la rivendicazione dei terzi subiti, il rispetto delle volontà che non intendono sotmettersi a Dio (con le conseguenze penali che ciò comporta), la subordinazione del male al bene, il far risplendere la beatitudine divina anche nelle zone più tenebrose dell'esistenza, il concedere la esistenza anche ai nemici di Dio (con la pena che ciò comporta).

57. Dio certamente avrebbe potuto creare un mondo senza peccato e avrebbe potuto operare l'apocatastasi come Origene l'intendeva; non ha voluto farlo, perché un mondo nel quale anche il male e la pena svolgono una funzione inquadrandosi nei piani della giustizia divina, mostra maggiormente il potere che Dio ha contro il male e la sua divina capacità di trarne un bene maggiore. Del resto, anche nel concetto autentico dell'apocatastasi, la forma più grave del male - il peccato - viene eliminata per sempre anche tra i dannati e i demoni, i quali non sono più in condizione di meritare (altrimenti ciò comporterebbe una nuova pena e si andrebbe all'infinito senza che mai esista una pena adeguata), ma sono solo soggetti alla pena. Stando ai dati della Rivelazione, non risulta che i dannati dell'inferno abbiano ancora la possibilità di compiere cattive azioni, almeno dopo la ricapitolazione finale compiuta dalla parusia.

CAP. II - IL DESTINO ULTIMO DELL'UOMO

Introduzione

58. L'escatologia riguarda le ultime azioni che Cristo compirà per portare a termine l'opera della redenzione, nonché gli ultimi eventi ed atti dell'uomo relativi al suo destino eterno dopo questa vita. La prima parte dell'escatologia costituisce l'escatologia cristologica; questa seconda parte, che ci accingiamo a svolgere, costituisce l'escatologia antropologica. Essa comprende sostanzialmente tre argomenti: primo, l'evento che pone l'uomo nella condizione di iniziare a vivere il suo destino ultimo; è la "porta d'ingresso" nell'escatologia antropologica. E questa porta d'ingresso è la morte.

59. Secondo, occorre vedere che cosa ci dice la Rivelazione cristiana circa la questione se qualcosa dell'uomo sopravvive alla morte fisica: muore tutto l'uomo o qualcosa di lui resta? E se resta, che cosa è? Quali sono le sue naturali condizioni di esistenza e di vita? In quale "luogo" viene a trovarsi? Terzo. Partendo dalla dottrina biblica secondo la quale l'anima spirituale sopravvive alla morte del corpo, passeremo a presentare brevemente quanto la dottrina della fede ci insegna circa le possibili condizioni d'esistenza dell'anima dopo la morte. Vedremo allora la dottrina del paradiso, dell'inferno e del purgatorio. Vedremo

infine la dottrina della resurrezione dei morti, questa volta non dal punto di vista del principio agente (la potenza di Cristo), ma del sogetto della resurrezione (l'uomo che risorge).

1. La morte

60. La morte è una qualcosa di cui abbiamo una facile conoscenza, ma che tuttavia, se indaghiamo su di essa, presenta aspetti profondamente misteriosi, che mettono a seria prova le capacità della nostra intelligenza, per cui risulta veramente provvidenziale il fatto che il tema della morte costituisca un dato di non poca importanza della rivelazione cristiana. La morte dell'uomo, infatti, presenta aspetti fisici ed empirici di facile constatazione, che la accomunano alla morte degli animali e delle stesse piante. Sotto questo punto di vista, infatti, la morte è il venir meno delle funzioni della vita fisica, con la conseguente dissoluzione o decomposizione del cadavere. Ma l'uomo non possiede solo una vita vegetativa e sensitiva: egli possiede anche una vita spirituale, con tutte le sue manifestazioni proprie (intellettuali, morali, culturali, artistiche, religiose); per cui, se appare molto chiara il fatto del morire dal punto di vista sensibile, l'uomo ha sempre avvertite con particolare interesse ed apprensione il problema se e come, con la morte fisica, possa estinguersi anche la vita spirituale.

61. Se la mortalità della nostra dimensione fisica è dunque un fatto evidente, la sorte del nostro spirito, alla quale teniamo maggiormente, suscita seri problemi, per cui fin dall'antichità, in tutte le civiltà, si sono affrontate due concezioni opposte: quella che sostiene l'immortalità dell'elemento spirituale, e quella che invece ne sostiene la mortalità, anche se la prima generalmente prevale. L'idea di una certa sopravvivenza dell'elemento spirituale, d'altra parte, si configura in varie maniere, più o meno spiritualistiche, a seconda della più o meno evoluta capacità, da parte di una data civiltà, di concepire la natura della sostanza spirituale.

62. Un confronto interessante, da questo punto di vista, è quello tra la concezione greca della morte e dell'immortalità della anima e quella ebraico-biblica. Esse s'illuminano in qualche modo a vicenda, perchè laddove la concezione greca è carente, lì sofferisce quella ebraico-biblica, e viceversa. Queste, tra parentesi, dimostra come, anche se la rivelazione biblica contiene verità di carattere naturale-filosofico, non le contiene esplicitamente tutte, ma solo in modo implicite: da qui l'importanza dell'apporto di culture extrabibliche, come per esempio quella greca, per esplicitare il contenuto della rivelazione biblica.

63. Il filosofo greco che parla con maggior profondità della morte e dell'immortalità dell'anima è Platone⁽¹⁾. Egli per primo nella storia del pensiero (nel dialogo il "Fedone") dà alcune prove dell'immortalità dell'anima⁽²⁾, che gettano una luce definitiva su

- 1) Per gli enti non viventi si parla di corruzione o disintegrazione o dissoluzione o distruzione o decomposizione - (4) Utilizzato dai Padri
(2) 1. La semplicità dell'anima
2. L'affinità dell'anima con le Idee
3. Contemplazione delle Idee e del Bene -

questo difficile argomento, che sempre di nuovo angustia anche gli spiriti più colti e sapienti. Senonchè però la concezione platonica non è priva di errori, dai quali occorre guardarsi con estrema diligenza.^(A) Innanzitutto egli concepisce l'uomo in maniera dualistica, in quanto egli non si accontenta di affermare la distinzione reale fra anima e corpo, ma addirittura li vede come due sostanze contrapposte. Secondo lui il problema fondamentale della vita, la cui soluzione è demandata alla vera filosofia, è che l'anima, per sé pura, preesistente al corpo e di origine divina, trovandosi a vivere in questa vita in un corpo che la ostacola nel suo desiderio di verità e di libertà, riesca, con un opportuno esercizio ascetico, a liberarsi dal corpo, per giungere, purificata dal contatto col corpo, alla contemplazione eterna delle Idee e del sommo Bene.

64. In questa visuale appare chiaro che la morte, per Platone, non è un male, ma - in quanto liberazione dell'anima dal carcere del corpo - è un bene, ed anzi il sommo bene, a raggiungere il quale deve dedicarsi il filosofo.

65. La prospettiva che l'anima si liberi dalle passioni e dagli impulsi del corpo non è del tutto errata, ma ha una parte di verità. Anche l'etica biblica riconosce che uno dei compiti fondamentali della vita morale è quello di dominare e, se occorre, reprimere le passioni del corpo, e non è aliena dal vedere la morte come liberazione da un "corpo di morte"; e certamente anche la Bibbia insegna che con la morte è possibile giungere alla contemplazione perfetta di Dio (la "visione beatifica"). Tuttavia, per la Bibbia il problema morale fondamentale non è quello di un'anima pura, divina e santa che deve liberarsi da un corpo, origine del male, della cecità e della schiavitù. Al contrario, per la Bibbia il corpo è in se stesso buono, creato da Dio, e non è unito accidentalmente ma sostanzialmente all'anima, la quale gli dà la forma umana. Per questo, la prospettiva ultima di salvezza per la Bibbia, al di là della visione beatifica come atto dell'anima separata, è la resurrezione gloriosa del corpo.

66. Per la Bibbia, pertanto, se il corpo è fonte di tentazioni e di disordine morale, ciò non dipende dal corpo come tale, ma da un corpo proprio di un'anima peccatrice (in conseguenza del peccato originale), per cui l'origine del male, per la Bibbia, non sta nella materia, ma nelle sfinite: la prima cosa che l'uomo deve fare è quindi la "purificazione del cuore" dal peccato e dalle cattive tendenze: il principio primo del male non sta nel corpo, ma nella cattiva volontà.

67. Il che vuol dire che per la Bibbia, se l'anima è superiore al corpo e deve guidarlo (in ciò Platone ha visto giusto), ciò non significa affatto che l'anima sia per sé santa, nè tanto meno che sia divina e preesistente al corpo, anche se è creata "ad immagine di Dio": l'uomo può raggiungere una vita "divina" solo soprannaturalmente, con la grazia di Cristo. L'anima pertanto non nasce santa, ma macchiata dalla colpa originale, e tutte le opere ascetiche consi-

(A) 1. Preesistenza dell'anima.

2. Conoscere = ricordare

3. Innocenza originaria

4. Anima = uomo. morte = liberazione dal corpo

5. L'anima sale da sola alla perfezione.

6. Sopravvivenza = felicità

7. Caduta originaria

8. Il male viene dalla materia

sterà pertanto nell'operare la purificazione e la santificazione dell'anima non tanto contro, quanto piuttosto assieme al corpo, anche se è vero (e qui Platone ha ragione), che l'anima dev'esser pronta, per la salvezza dell'uomo (e in prospettiva escatologica, delle stesse corpe) a vincere le cattive tendenze del corpo, e a rinunciare a quegli allettamenti corporali che sarebbero pericolosi per la salute dell'anima.

68. La Bibbia riconosce quindi l'effettiva esistenza di un certo dualismo, nell'uomo, fra anima e corpo; tuttavia questo dualismo non lo intende come segnale che l'anima deve liberarsi dal corpo, ma lo intende come incresciosa situazione nella quale viene a trovarsi l'uomo peccatore, per cui un obbligo morale fondamentale è quello di superare questo dualismo, questa opposizione, non però per raggiungere un monismo confusionario di anima e corpo (come vorrebbero oggi certi esegeti attribuendo falsamente tale prospettiva alla Bibbia), ma per far sì che anima e corpo vivano in pace tra loro nella costituzione di quell'unico essere, di quell'unica sostanza, che è il single uomo, composto di anima e di corpo.

69. La Bibbia non fornisce prove filosofiche dell'immortalità dell'anima: qui sta la grandezza del pensiero di Platone ed Aristotele; tuttavia presenta con tale ricchezza e fervore di accenti quelle che sono le attività delle spirite, che non è difficile dedurre da esse l'immortalità dell'anima, la quale, ripeto, non è dimostrata e tuttavia data come una sicurezza indiscutibile (a prescindere dalle famose perplessità di Qohelet, che non pregiudicano per nulla l'insieme dell'insegnamento biblico, e che intendono invece esprimere in modo alte umane la difficoltà del problema).

70. Per quanto riguarda Aristotele, egli, al contrario di Platone, ha chiara la consapevolezza dell'unità sostanziale del composto umano, senza per questo dimenticare il messaggio platonico sull'immortalità del "nus", ossia dell'intelletto, e quindi dell'anima e delle spirite.⁽¹⁾ Aristotele supera il dualismo platonico intendendo la sostanza fisica come composta di materia (corpo) e di forma (l'anima), per cui per Aristotele il nus ha sì qualcosa di "divino", ma non è affatto preesistente al corpo, giacché la sostanza fisica si forma in forza dell'infusione della forma sostanziale⁽²⁾ in una materia precedente, e il composto è generato solo al momento in cui la forma informa la materia. Da qui viene che per Aristotele la materia (e quindi il corpo) non è all'origine del male, ma il male morale ha il suo principio solo nella cattiva volontà. Da qui viene che l'antropologia aristotelica⁽³⁾ è più conforme alla Bibbia che non quella platonica (nonostante la sua forte carica religiosa-spirituale); ed è per questo che Tommaso l'ha preferita; e la Chiesa stessa, raccomandando Tommaso, mostra anch'essa, indirettamente, la sua preferenza per Aristotele.

71. Ma a prescindere da queste considerazioni filosofiche relative alla morte e all'immortalità dell'anima, la morte, nella con-

(1) Il νους viene ὑπάνδρου, da fuori, ma non dal di sopra dell'uomo, ma dal di sopra della materia.

cf. L'interp. di Tom. con quella di Averroè.
Hic homo intelligit

(2) Il λόγος-νους-ψυχή
la forma
all'essere umano.
Il νους è facoltà dell'anima

(4) uomo
sostanza
composta
ἐνδρόν
μορφή
ἐκείνη

cezione cristiana, si arricchisce di numerosi significati soprannaturali, che costituiscono il contenuto specifico della concezione cristiana della morte. Qui prenderemo in esame solo quei significati che interessano l'escatologia, lasciando da parte, quindi, il significato espiativo-redentivo della morte, che pure rappresenta uno dei vertici più sublimi di quanto la sapienza cristiana ci insegna sul mistero della morte, e quindi del dolore e della sofferenza.

72. Non ci fermeremo neppure sul concetto cristiano di morte intesa come "morte spirituale" e "morte dell'anima", da intendersi naturalmente non in senso ontologico ma morale. Si tratta di espressioni metaforiche che designano la condizione dell'anima in stato di peccato mortale o nella condizione della dannazione eterna. Queste argomentazioni, più che l'escatologia, interessano la morale, e in particolare la dottrina del peccato. La morte dell'anima è infatti quella condizione spirituale per la quale la volontà è gravemente ribelle a Dio, per cui l'anima non fruisce della vita di grazia, che è la vera vita dell'anima, quella che ne realizza il vero destino voluto da Dio facendone la vera felicità. All'anima del peccatore resta certa la vita naturale dell'anima, vita che in queste cose non può perdere in forza dell'immortalità dell'anima. Ma questa vita naturale per il peccatore è un qualcosa di assolutamente inadeguato alla vera vita, che è quella della grazia, e pertanto la si può giustamente considerare una "morte".

73. Dal punto di vista escatologico la morte, come ho detto, è la porta d'ingresso in quelle che è il nostro destino definitivo (di beatitudine e di dannazione). Con la morte, l'anima rende definitiva la sua posizione nei confronti dell'assoluto che essa possiede al momento della morte: se questo assoluto è Dio, l'anima resta fissa per sempre in questa scelta di Dio, entrando nella beatitudine; se invece l'anima ha assolutizzato qualche creatura e se stessa, essa resta fissa a questa scelta, la quale, non corrispondendo al suo vero fine ultimo, sarà sorgente di eterna infelicità.

74. Col sopravvenire della morte - secondo la rivelazione cristiana - l'anima termina di meritare (in bene o in male), perchè inizia il tempo della retribuzione (premio e castigo), che è proporzionata alla quantità e qualità di meriti che l'anima ha acquistati nel corso della sua vita mortale. L'anima, nell'al di là, può agire ancora, ma le azioni che compie non mettono più in gioco il tipo di assoluto che essa si è scelta (Dio o la creatura); per cui, non avendo più riferimento a tale assoluto - è questo riferimento che è all'origine del merito -, essa non può più meritare. L'azione continua a presentare una valenza morale (buona, quella dei beati; cattiva, quella dei dannati), la quale però non sarà altro che espressione spontanea di una creatura che non agisce più in vista del conseguimento di un assoluto, ma sulla base del conseguimento dell'assoluto che essa ha scelto. Con le sue azioni, l'anima del defunto non edifica più il proprio destino, non aggiunge nulla di

• Finché l'anima vive nella vita presente, il fatto di collegarsi con l'Assoluto (quale che essa abbia scelto) in modo mediato, le consente di mutare scelta mutando le mediazioni. Ma con l'evento della morte le mediazioni, legate alla vita terrena, vengono meno; l'anima si trova così fissata in quel valore che essa ha scelto come Assoluto nell'ultimo istante di vita, e quindi non può più lasciarlo. È come uno che viaggia in treno.

nueve nell'edificare il senso della propria esistenza, ma semplicemente manifesta ciò che questo senso necessariamente esprime e significa. L'azione del defunto - se col consenso della Provvidenza può farsi conoscere e influenzare l'agire dei viventi su questa terra - può dar occasione ad essi di meritare, ma essa di per sé non è meritoria, si tratti di santi e si tratti di dannati. Quando un fedele di questa terra invoca l'intercessione di un santo del paradiso e questi interviene, l'azione che questi compie non è per lui fonte di merito, ma esprime soltanto la forza di quella santità della quale il beato gode nel cielo.

75. I teologi si chiedono che cos'è che fa sì che la volontà, al momento della morte, si fissi sulla scelta dell'assoluto immediatamente precedente al momento della morte. La risposta può essere data dal fatto che con la morte l'assoluto precedentemente scelto appare con tale chiarezza ed evidenza, che l'anima stessa perde qualunque motivo per scegliere altrimenti: l'anima raggiunge perfettamente ed esattamente ciò che aveva voluto, e per questo l'ipotesi di scelte differenti non si pone più: la volontà resta totalmente colmata dall'assoluto senza avere più possibilità di muoversi in altre direzioni, giacché al di fuori dell'assoluto non c'è nulla. Quando era invece ancora legata al corpo, la sua scelta dell'assoluto non appariva irrevocabile, perché l'assoluto non le appariva nella sua assolutezza, ma mediato da altri beni e come un bene tra altri beni: da qui la possibilità di cambiar contenuto all'assoluto, che poteva essere Dio o poteva anche essere la creatura.

76. Nel momento della morte, invece, il contenuto dell'assoluto non può più essere cambiato, perché l'anima si trova davanti alle assolute come tale; ed è questa assolutezza (indipendentemente dal contenuto: Dio o creatura) che la fissa nella scelta precedente al momento della morte. Certamente allora il peccatore vedrà con chiarezza che la creatura non può essere assolutizzata, mentre il giusto si rallegrerà nel constatare che l'assoluto che aveva scelto (Dio) è veramente assoluto. Comunque sia, nell'un caso come nell'altro, la volontà, nel chiaro ed immediato contatto con l'assoluto, resta da queste asserbata e fissata, in modo tale che essa, seppur con uno sterile rammarico (come nel caso del dannato), non ha più la possibilità di rifiutare ciò che essa stessa ha assolutamente e definitivamente voluto. (1) ●

2. La sopravvivenza dell'anima

77. Secondo alcuni esegeti, nella Bibbia non esisterebbe la questione della sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo; non si darebbe la prospettiva di un'immortalità dell'anima (come nella filosofia greca), ma si darebbe solo la prospettiva e la speranza della resurrezione, intesa come resurrezione di tutto l'uomo, corpo ed anima, sempre per il fatto che, a loro dire, la mentalità "semantica" (che sarebbe espressione della rivelazione divina) non con

(1) Con la morte l'anima entra in contatto diretto con l'assoluto che essa ha scelto. È questo contatto diretto che stabilizza l'anima nella sua scelta. L'anima può mutar scelta solo prima di raggiungere l'assoluto. La mediazione consente invece di mutar contenuto all'assoluto.

cepirebbe l'uomo come composto di due elementi realmente distinti - anima e corpo -, ma come un tutt'uno inscindibile, per cui anima e corpo sarebbero due aspetti diversi della medesima totalità. Da ciò verrebbe quindi che o l'uomo esiste tutt'intero o non esiste per nulla. Per questo, secondo loro, la Bibbia non insegnerebbe che con la morte continuerebbe a sussistere una "parte" dell'uomo; non insegnerebbe, cioè, la sopravvivenza dell'anima, e quindi l'esistenza di un'anima "separata", ma insegnerebbe - come ho già detto in precedenza (n.31) - che con la morte muore tutto l'uomo e, immediatamente dopo, risorge.

78. Al n.33 ho già criticato con molte ragioni l'erroneità di una simile interpretazione dell'antropologia biblica, che farebbe dire alla Scrittura delle cose insensate non solo dal punto di vista della fede, ma anche dal punto di vista di una sana filosofia. Quello che è recepibile, nella suddetta interpretazione, è che effettivamente la prospettiva biblica della resurrezione non coincide con quella greca dell'immortalità; ma i veri motivi di detta non coincidenza sono i seguenti: 1) per la filosofia greca (nel suo filosofo più caratteristico, che qui è Platone), l'anima è per sua natura divina e santa, mentre il corpo è una specie di carcere, dal quale essa ha bisogno di liberarsi. Per questo, per Platone, la prospettiva, da parte dell'anima, di tornare a vivificare il corpo dopo la morte, è assurda, mentre, al contrario, il desiderio del sapiente, per Platone, è che l'anima, libera definitivamente dal corpo con la morte, possa giungere alla contemplazione delle Idee; 2) la prospettiva greca è quella dell'immortalità dell'anima, in quanto Platone identifica l'immortalità ontologica dell'anima con la sua stessa vita beata nella contemplazione della verità divina. Viceversa, per la Bibbia, la pura e semplice immortalità ontologica dell'anima non dice ancora necessariamente che l'anima è beata, giacché anche l'anima dei dannati è ontologicamente immortale; eppure non è beata. Sta di fatto che per la Bibbia l'anima non è pura per sua natura, ma deve diventarlo mediante l'esercizio della virtù e il possesso della grazia divina, giacché per la Bibbia l'origine prima del male non sta nella materia (come per Platone), ma nello spirito (peccato dell'angelo e peccato originale). 3) Per la Bibbia, come per Platone, la beatitudine sta nel fatto che l'anima separata contempi la verità divina (a parte la diversa concezione di Dio nella Bibbia e in Platone); tuttavia, mentre per la Bibbia la beatitudine della sola anima separata non è ancora completa, perchè non è ancora riunita al suo corpo, per Platone l'anima separata che contempla Dio non ha bisogno di altro, nè tanto meno sente il desiderio di tornare nel corpo, che per lei, come ho detto, è un carcere, una sorgente di cecità e di male dalla quale si è definitivamente liberata.

79. La distinzione reale fra anima e corpo è documentata, nella Scrittura, da molti passi: II Mac 14,38; Sal 16,9; Is 10,18; I Cor 7,34; Eb 10,22; Sap 9,15; 8,19-20; I Ts 5,23; I Pt 2,11). D'altra par

I Re 17.21-24

te, è vero che la Scrittura ama denominare l'uomo tutto intero me-
diante una parte: "anima", "corpo", "carne", "spirito": ma qui si trat-
ta soltanto di del ben nota figura rettorica, che va sotto il nome
di "sinèdoche". Ma siamo qui nel campo della denominazione, non dei
concetti - a meno che non vogliamo, sbagliando, ridurre nominalisti-
camente i concetti a nomi -: ovvero sia, il semplice chiamare "anima"
l'uomo tutto intero non dice ancora nulla sul nostro concetto dell'
anima e dell'uomo, e in particolar modo non dice affatto che noi
identifichiamo il concetto dell'anima col concetto dell'uomo. I
dizionari biblici svolgono un compito prezioso per l'interpreta-
zione della Scrittura, ma capita purtroppo che essi, nello spiegare
il significato e l'uso di un dato termine, finiscano per confonde-
re significazione e concettualizzazione, presentando quindi il con-
cetto biblico in modo errato, e proprio in questioni di somma im-
portanza, quali sono quelle dell'anima e della natura umana. Essi
dimenticano che se la Bibbia contiene degli insegnamenti elevati,
uno di questi concerne proprio la spiritualità e l'immortalità
dell'anima, mentre, con le loro interpretazioni nominalistiche, fan-
no apparire l'insegnamento biblico come inficiato dal più rozzo
materialismo o dalle più insensate assurdità.

80. La Bibbia certo non ci presenta la sottile dimostrazione del
l'immortalità dell'anima che ci offrono un Platone o un Aristotele,
ma ciò non detrae in nulla all'altissima concezione biblica dell'
anima umana, considerata come "immagine" (selem) e "somiglianza"
(demùt) di Dio. Tale concezione non divinizza l'anima, come in Pla-
tone, perchè essa è creata da Dio dal nulla; eppure le conferisce
un'altissima dignità concependola animata dal "soffio" o dallo spi-
rito di Dio (rùach, pneuma), per cui essa è ben distinta dall'anima
mortale (nefesh, psychè) degli animali. Essa inoltre, in Cristo, è chia-
mata a vivere la vita soprannaturale della grazia divina.

81. La Bibbia indubbiamente non conosce il dualismo platonico,
ma non per questo ignora la distinzione reale fra anima e corpo,
e quella specie di dualismo fra "spirito" e "carne", che è un lasci-
to del peccato originale, e che può e deve essere superato appunto
mediante la pratica della morale cristiana per una piena ed armo-
niosa unificazione della personalità. Da questo punto di vista, co-
me ho detto (n.70), la concezione aristotelica dell'uomo come unica
sostanza composta di materia (corpo) e forma (anima) risponde meglio
ad una sana antropologia ed alla concezione biblica dell'uomo.

82. Nello stesso tempo, la Bibbia, oltre a presentare una conce-
zione della natura umana in se stessa, composta di anima e corpo,
possiede, meglio della sensibilità greca, un concetto della natura
umana in quanto ferita ed indebolita dal peccato, concetto che è
reso col termine "basàr", "sarx", che in italiano corrisponde let-
teralmente a "carne". Ciò naturalmente non vuol dire che anche per
la Bibbia "carne" non significhi la parte materiale dell'animale:
occorre fare attenzione ai contesti.

83. La convinzione biblica della sopravvivenza dell'anima appare chiara dalle seguenti considerazioni: 1) la dottrina veterotestamentaria dello "sceol", che potremmo tradurre con "ade", data la sua somiglianza: si tratta di un luogo sotterraneo dove le anime vivono una vita mesta ed umbratile, prive della consolante presenza di Dio, che pur era possibile sulla terra. Tra queste anime, tuttavia, quelle dei giusti sono rasserenate dalla speranza di essere un giorno liberate dal Messia (cf Gn 37,35;42,38;44,29.31;Na 16,30.33;Dt 32,22;Gb 14,21s;Qo 9,5.10;Is 14,5.9-11;Ez 32,18-32;Sal 115,17;6,6;94,17;88,12-13;Is 38,18;Gb 16,22;At 2,31); 2) l'idea che con la morte "ci si ricongiunge coi padri" (Gn 15,15;25,8.17;35,29;49,29.32;Na 20,24.26ecc.); 3) l'uso di consultare i morti (Dt 18,11;26,24); 4) la convinzione della sussistenza dell'anima separata dopo la morte del corpo (Ap 6,9;20,4;Sap 3,1-4;Gb 19,26;Lc 23,43;Mt 10,39;16,25-26;Mc 8,35-37;Lc 9,24;Gv 12,25;Lc 16,19-31;Eb 10,39); 5) la dottrina di una retribuzione eterna ultraterrena, sia che si tratti del premio (la "vita eterna", il "paradiso", la visione di Dio, la piena unione con Cristo, il "cielo", la Gerusalemme celeste, il "seno di Abramo", ecc.) o del castigo (l'inferno, il "fuoco eterno", la "gehenna", la perdizione, la "seconda morte", le "tenebre", la "rovina eterna", lo "stagno di fuoco", il "verme che non muore", ecc.); 6) la ricchezza d'insegnamenti della Scrittura circa l'agire morale e spirituale dell'uomo (la dottrina della conoscenza di Dio, delle facoltà spirituali, delle virtù naturali e soprannaturali). Tale vivissima coscienza della dignità delle attività dello spirito suppone quanto meno un'implicita consapevolezza dell'immortalità dell'anima, consapevolezza che è stata esplicitata dalla filosofia greca a partire da Platone con le sue famose prove dell'immortalità dell'anima, che fanno leva appunto sulla spiritualità delle attività proprie dell'uomo: tale spiritualità esclude la composizione di materia e forma, ma è di carattere puramente formale. Ora la morte è precisamente la separazione della materia dalla forma. Ma l'attività dello spirito è pura forma, e tale dev'essere il soggetto di tale attività, che è appunto l'anima. E pertanto l'anima, in quanto sostanza semplice, non può decomporsi, e quindi non può morire, ma è immortale. Queste considerazioni di Platone, per quanto assenti nella Bibbia, appariranno però adattissime ai Padri della Chiesa e ai filosofi cristiani per esplicitare il presupposto dell'immortalità dell'anima logicamente presente nella ricca dottrina biblica delle attività spirituali e del destino eterno dell'uomo dopo la morte.

84. La tesi dell'immortalità dell'anima umana è dunque una tesi suscettibile di essere dimostrata razionalmente, com'è attestato dalla storia della filosofia a partire da Platone, e poi nei secoli seguenti, soprattutto da parte dei filosofi cristiani, confortati in ciò dalla stessa rivelazione biblica. Per il cristiano, quindi, l'immortalità dell'anima non è solo un dato di ragione, ma

(anche un dato di fede, definito dal Concilio Lateranense V° nel 1513 con la seguente dichiarazione: "Con l'approvazione di questo sacro Concilio condanniamo e riproviamo tutti coloro che asseriscono che l'anima intellettuale è mortale, ... o che mettono in dubbio ciò, dato che essa non solo è veramente e per sé essenzialmente forma del corpo umano, com'è detto in un canone di Papa Clemente V di felice memoria, nostro predecessore, pubblicato dal Concilio Viennese" (del 1312), "ma è anche immortale". La tesi contraria è qualificata come "dannatissima eresia" (D1440-1441).

85. Digni di nota, inoltre, sono gli interventi della Santa Sede - il primo del 1844 contro L.E. Bautain (D2766) e il secondo contro A. Bonnetty, del 1855 (D2812) - tesi a sostenere che la ragione umana può provare l'immortalità dell'anima: un incoraggiamento, anche questo, che viene dalla Chiesa ai filosofi cristiani circa questo delicato problema, di comune interesse e sempre di nuovo rinascete, che concerne il destino dell'uomo dopo la morte.

3. La retribuzione dopo la morte

86. Numerosissimi sono i passi della Scrittura che insegnano l'esistenza di una retribuzione eterna data da Dio all'uomo dopo la morte. Le possibilità, secondo la fede cattolica, sono tre: paradiso, inferno e purgatorio. Per quanto riguarda la dottrina del "limbo", che sarebbe il luogo dove vanno i bambini morti senza battesimo (pensiamo anche alle vittime dell'aborto), esistono tre insegnamenti del Magistero: 1) quello del Concilio locale di Cartagine del 418 (D224), il quale ne afferma l'esistenza, considerandolo come parte dell'inferno; 2) la professione di fede del II° Concilio ecumenico di Lione, del 1274 (D858), la quale afferma che "le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale o col solo peccato originale" (ecco il riferimento che ci interessa), "discendono subito nell'inferno, da punirsi tuttavia con pene diverse"; 3) la Costituzione "Auctorem fidei" di Pio VI, del 1794 (D2626), contro gli errori del Sinodo di Pistoia, condanna come falsa la tesi del Sinodo, secondo la quale il limbo sarebbe "una favola pelagiana".

87. La dottrina del limbo non ha un esplicito fondamento biblico: essa è apparsa abbastanza presto (come vediamo dal Concilio di Cartagine), come deduzione ricavata dalle parole del Signore, il quale avverte che chi non è battezzato non può salvarsi (Mc 16,16). Per quanto riguarda l'insegnamento attuale della Chiesa, esso si esprime nei seguenti termini: "Quanto ai bambini morti senza battesimo, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro. Infatti, la grande misericordia di Dio che vuole salvi tutti gli uomini e la tenerezza di Gesù verso i bambini, che gli ha fatto dire: "Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite" (Mc 10,4), ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza

per i bambini morti senza Battesimo" (Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1261).

88. Per quanto riguarda l'autorevolezza dei documenti della Chiesa precedentemente citati, quello del Concilio di Cartagine fu approvato da Papa Zosimo; tuttavia non è stato un Concilio ecumenico, per cui il suo insegnamento appare privo del carattere dell'universalità (e quindi dell'immutabilità). L'insegnamento del Concilio di Lione è invece certamente vincolante, in quanto si è trattato di un Concilio ecumenico. Ma vedremo come è possibile interpretare detto insegnamento. Quanto poi all'intervento di Pio VI nei confronti del Sinodo di Pistoia, abbiamo qui l'esercizio del magistero pontificio ordinario, e pertanto abbiamo un insegnamento vincolante.

89. Queste considerazioni, tuttavia, devono essere completate dalla questione se il libro è da considerarsi materia di fede o un dato rivelato. In nessuno dei documenti ecclesiastici suddetti il libro è presentato come verità di fede, né la sua negazione (cf l'intervento di Pio VI) è presentata come eresia, ma solo come "falsa, temeraria, ingiuriosa nelle scuole cattoliche". La dottrina del libro ha di fatto avuto una lunga vita nel pensiero cattolico, ma dall'epoca di Pio VI la Chiesa non è più tornata sull'argomento. Abbiamo oggi invece l'insegnamento del Catechismo, il quale, dal modo con cui si esprime, mettendo in luce la misericordia di Dio, la chiamata universale alla salvezza e l'amore di Cristo per i bambini sembra escludere l'esistenza del libro e prospettare anche per i bambini morti senza Battesimo la possibilità di andare in paradiso.

90. Quello che oggi i teologi cattolici tentano di fare, stando le cose nella maniera suddetta, è di indagare quale possa essere la "via di salvezza per i bambini morti senza battesimo", della quale parla il Catechismo. Un'ipotesi recente prende in considerazione l'istante della morte, concependo la possibilità che nel momento in cui l'anima abbandona il corpo essa incontri Cristo, il quale propone all'anima la scelta: o con Lui o contro di Lui. Per uno speciale privilegio divino, l'anima del bambino godrebbe della possibilità di operare la scelta decisiva per l'eternità, sicché anch'egli avrebbe la possibilità di scegliere responsabilmente e meritoriamente la via della salvezza. Qualcosa del genere sarebbe avvenuto all'inizio della creazione per quanto riguarda la scelta irrevocabile per Dio compiuta dagli angeli santi. Non pare vi siano preclusioni metafisiche o teologiche ad un'ipotesi del genere. La difficoltà è data dal fatto che, anche per essa, non abbiamo espliciti appoggi biblici.

91. Per quanto riguarda invece paradiso, inferno e purgatorio la dottrina della fede ci offre dati sicuri e incontrovertibili. Il presupposto comune, esso pure di fede, a quei tre dati della rivelazione, è che - come abbiamo già visto - al momento della morte l'anima resta fissa per l'eternità nella scelta per Dio o con

tro Dio, nella quale essa si trova al momento della morte.

7 92. L'idea di un premio o di un castigo dopo la morte, in rapporto alla condotta morale rispettivamente buona o cattiva del soggetto nella vita terrena, è comune alle religioni ed alle filosofie. La Bibbia dedica una particolare attenzione a questo argomento e ne fa uno dei contenuti principali del suo insegnamento. Si può dire che tutto lo scopo della Bibbia è quello di insegnarci come andare in paradiso e come evitare l'inferno.

93. Per la Bibbia, come per le grandi religioni e filosofie dell'umanità, il destino dell'uomo si gioca nel suo rapporto con Dio: se l'uomo cerca Dio con sincero amore per la verità e perseverante pratica della virtù, è destinato, dopo la morte, ad unirsi per sempre con Lui o a godere eternamente della sua visione. Se viceversa l'uomo s'impegola nella falsità e si abbandona ostinatamente ai vizi, rifiutandosi di fare di Dio il fine ultimo della sua vita, al momento della morte patirà per sempre le terribili conseguenze di questo rifiuto di Dio in nome di un disordinato amore per la creatura: egli resterà fisso per sempre in questa scelta contro Dio, ma ne patirà anche per sempre (benchè contro voglia ma logicamente) le conseguenze rovinose e devastanti.

7 94. Il cristianesimo si differenzia dalle altre religioni per la elevatezza dell'oggetto dell'eterna beatitudine dopo la morte, che è la contemplazione immediata, "faccia a faccia", del Dio Trinitario. Il dogma di fede (Cost. "Benedictus Deus" di Benedetto XII del 1336, D1000) insegna la "visione della divina essenza con visione intuitiva e facciale, senza la mediazione di alcuna creatura che svolga la funzione di oggetto visto, ma mostrandosi la divina essenza immediatamente, nudamente, chiaramente ed apertamente". La visione delle Tre divine Persone è sottintesa in questa dichiarazione dogmatica, dato che caratterizza ancor più la concezione cristiana della beatitudine (cioè del paradiso), che non la stessa visione dell'essenza divina, che costituisce già l'aspirazione di altre religioni e filosofie.

95. La visione immediata dell'essenza divina da parte dell'anima separata costituisce l'essenziale della beatitudine eterna dopo la morte; tuttavia la rivelazione cristiana insegna che detta beatitudine si arricchisce - accidentalmente ma realmente - con la resurrezione del corpo alla parusia del Signore e col godimento della compagnia della Beata Vergine Maria, dei santi, degli angeli e dei propri cari defunti che si sono salvati, nonché, alla resurrezione della carne, col godimento e l'uso dei beni materiali del mondo rinnovato.

96. Contemplando Dio, l'anima beata contempla già tutto in lui, persino la realtà beata delle persone care che si fossero eventualmente dannate, dato che evidentemente Dio è il loro creatore e che nella sua essenza è in atto ogni perfezione, e quindi anche la perfezione dei dannati, benchè questi, in se stessi, si trovino all'inferno. In tal modo l'anima beata non sentirà la mancanza dei ca

ri che dovessero essersi dannati. S. Tommaso arriva a dire che i beati godono nel vedere i dannati dell'inferno, perchè in essi si compie la giustizia divina ed hanno quello che si sono meritato. Penso tuttavia che l'anima beata non proverà questo sentimento per le sue persone care che si fossero dannate, ma preferirà vederle virtualmente presenti nell'essenza di Dio loro causa, come vediamo virtualmente presente l'effetto nella causa.

97. La dottrina della beatitudine intesa come visione beatifica ha per conseguenza quella di dare un fondamentale orientamento contemplativo a tutta la vita terrena del cristiano, conformemente, del resto, alle grandi religioni e filosofie dell'umanità, sia ad occidente che ad oriente. Questa dottrina si oppone, quindi, sia all'impostazione soteriologica del protestantesimo, sia all'orientamento prassistico delle teologie secolaristiche o della liberazione. La finalità contemplativa del cristianesimo emerge invece con particolare chiarezza soprattutto nel pensiero di S. Paolo e negli scritti di S. Giovanni. Secondo questi insegnamenti il momento dell'azione (intesa soprattutto come amore del prossimo) è indispensabile per l'acquisto della beatitudine - e in ciò la Scrittura si differenzia dalle tendenze gnostiche e induiste che risolvono la ricerca della beatitudine in una semplice esperienza conoscitiva o in una forma di autocoscienza -; tuttavia, se per un certo verso la contemplazione deve preparare l'azione, considerando l'esistenza nel suo senso complessivo, è l'azione (dedita al bene del prossimo) che deve preparare, come meta ultima, la visione di Dio come espressione propria e adeguata dell'amore per Dio. (1)

98. Il dogma dell'inferno (2) oggi incontra da varie parti una certa resistenza, a differenza dal passato, nel quale questo dogma non è mai stato messo in discussione, ed anzi una certa predicazione ha anche calcato troppo la mano su questa che resta pur sempre una verità di fede. Come ho detto in precedenza, l'idea di una punizione eterna ultraterrena per i viziosi, i malvagi e i peccatori, è presente anche in altre filosofie e religioni, perchè si tratta in fondo di una convinzione ragionevole, rispondente ad un naturale senso di giustizia: è comprensibile che il rifiuto di un bene eterno ed infinito, qual è Dio, vera felicità dell'uomo, meriti - in quanto perdita di questo bene - un castigo eterno e in certo senso infinito. La Bibbia fa propria questa convinzione della coscienza morale naturale e di un naturale senso di giustizia relativamente al destino ultimo della vita umana, ed anzi conferma tale convinzioni con i dati della rivelazione.

99. Su questa delicata materia abbiamo molte e chiare affermazioni di Gesù stesso, che vanamente alcuni vorrebbero accantonare o minimizzare col maldestro intento di presentare un Gesù esclusivamente dolce, indulgente, tenero e misericordioso. A tal riguardo si fa un uso arbitrario e inammissibile di quel principio dell'esegesi moderna - di per sè valido -, secondo il qua

(1) Catechismo, n. 1035-1037

(2) L'inferno è lo stato della definitiva ribellione della creatura agli ordini di Dio (nell'eterno dopo la morte), con la pena eterna che essa comporta.

le un detto (loghion) attribuito a Cristo può essere in realtà una esplicitazione o un'applicazione di un suo detto reale fatta successivamente dall'agiografo o dalla comunità. Tuttavia l'applicazione di questo principio è valida, se è possibile far riferimento a un detto autentico del Signore riportato altrove dall'agiografo; diversamente, se tale detto manca, l'attribuzione a Cristo sarebbe senza fondamento e si accuserebbe implicitamente l'agiografo o la comunità primitiva di impostura, cosa evidentemente inammissibile.

100. Ora, l'insegnamento di Cristo relativo all'inferno è un qualcosa di estremamente serio ed è dotato di una tale originalità - mi riferisco in particolar modo alle affermazioni concernenti l'esistenza di dannati -, che non si può assolutamente ammettere che l'agiografo o la comunità primitiva si siano permessi di mettere sulla bocca del Signore quelle affermazioni, se esse non fossero state formalmente dei suoi "ipsissima verba": si tratterebbe di un'intollerabile inganno, assolutamente incompatibile con la fedeltà della Chiesa alle parole del Signore e la storicità dei Vangeli. Guardiamoci dallo scambiare gli evangelisti per degli astuti propagandisti miranti ad ottenere successo senza curarsi dell'onestà dei mezzi impiegati.

101. Ora, la questione precisa circa il dogma dell'inferno non sta solo nel chiarire se l'inferno è una possibilità: su ciò non è difficile ottenere oggi un consenso generale - sono pochi quelli che negano la possibilità, in linea di principio, della dannazione. La cosa delicata, invece, da chiarire, è se la rivelazione ci dice o no che esistono effettivamente dei dannati nell'inferno. La possibilità della dannazione è un dato di fede assolutamente certo. Esso di per sé ci dice che i dannati ci possono essere ma anche non essere. Si configura come una professione di ignoranza, che non esclude le due possibilità. Così si esprime il Papa in una dichiarazione ad un'udienza generale del 28 luglio 1999: "La dannazione rimane una reale possibilità, ma non ci è dato conoscere, senza speciale rivelazione divina, se e quali esseri umani vi siano effettivamente coinvolti. Il pensiero dell'inferno ... rappresenta un salutare e necessario monito alla libertà, all'interno dell'annuncio che Gesù Risorto ha vinto Satana".

102. Indubbiamente queste parole del Papa smentiscono coloro i quali sostengono che all'inferno non c'è nessuno: tesi pericolosa e deresponsabilizzante, perchè toglie all'inferno quella funzione di "monito salutare" atto a tenerci lontano dal peccato, se vogliamo per un motivo d'interesse, ma di sanissimo e legittimo interesse; chè se invece ci facessimo la convinzione che nessuno si dannava, è chiaro quanto tale illusoria convinzione ci consentirebbe di peccare tranquillamente senz'alcun timore del castigo, confidando eventualmente in un'erronea concezione della "misericordia divina".

(1) Questo inciso è usato dal Concilio di Trento (1546) non in riferimento alla questione SE ci sono dei dannati, perchè il Concilio afferma implicitamente CHE ci sono. Ma si riferisce alla questione di sapere se si può avere la propria predestinazione (o salvezza)

Il discorso
alle Ud.
Gen. passo
no conte
non erro
ri.

103. Ci potremmo chiedere, però, se nella Scrittura e nel Magistero precedente della Chiesa la dottrina dell'inferno non comporti anche l'affermazione dell'effettiva esistenza di dannati, per quanto non possiamo sapere chi e quanti siano. Per quanto riguarda il Vangelo, più volte Gesù parla dei dannati come un dato di fatto (cf Mt 3,12; Lc 13,42.50; 25,41; Mc 9,48; Lc 3,17) e non solo con espressione al condizionale. In particolare, proprio nel rispondere alla domanda che gli vien rivolta: "Signore, sono pochi quelli che si salvano?", egli dice: "Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi, ma non ci riusciranno" (Lc 13,23-24). Ed altrove, in Mt 22,14, Gesù afferma formalmente che "molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti".

104. L'esistenza di dannati nell'inferno si evince con certezza tenendo presente l'esistenza degli "eletti". Che significa che una persona è eletta? Che è scelta in mezzo ad altre che non sono state scelte. Ora gli "eletti", per la Scrittura, sono appunto i salvati. Allora ciò chiaramente vuol dire che non tutti si salvano. E' appunto quello che afferma il Concilio particolare di Quierzy (1) dell'853 (D621): "L'uomo, usando male del libero arbitrio, peccò e cadde, e l'intero genere umano divenne una massa di perdizione. Ma Dio buono e giusto elesse dalla medesima massa di perdizione, secondo la sua prescienza, coloro che predestinò per sua grazia (Rm 8,29ss; Ef 1,11) alla vita, e li predestinò alla vita eterna; gli altri invece, che lasciò per un giusto giudizio nella massa di perdizione, li conobbe come perituri, ma non li predestinò alla perdizione; tuttavia, poichè egli è giusto, prestabili per loro una pena eterna".

105. Il medesimo Concilio rileva inoltre un dato oggi particolarmente sentito dalla teologia della salvezza, e cioè che "Dio onnipotente vuol salvare tutti gli uomini senza eccezione (cf I Tm 2,4), sebbene non tutti si salvino. Che alcuni poi si salvino, questo è dono del salvatore; che invece altri periscano, questo è merito di coloro che periscono" (D623). Dal che vediamo come il concetto di "elezione" sia strettamente connesso con quello di "predestinazione", presente nell'insegnamento di S. Paolo, il quale insegna che "quelli che egli" (=Dio) "da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo" (Rm 8,29). L'espressione "quelli che" ci fa capire, analogamente al concetto di elezione, che non tutti sono predestinati, ma si significa solo la parte di un tutto. Ma i predestinati, in Paolo, sono coloro che si salvano. E dunque, anche attraverso questo concetto di predestinazione abbiamo la dottrina secondo la quale non tutti si salvano.

106. Il concetto dell'"eletto" e del "predestinato" riceve una consacrazione particolarmente importante dal Concilio di Trento nel decreto sulla Giustificazione del 1547, c.12 (D1540): "Nessuno - dice il Concilio - finchè vive in questa vita mortale, deve pre

(1) Indetto dal Vescovo Incmarco di Reims e approvato da S. Leone IV.
cf. anche D623: "non omnes salvantur".

sumere talmente circa l'arcano mistero della divina predestinazione, al punto da stabilire con certezza di essere assolutamente nel numero dei predestinati. ... Infatti, salvo che per una speciale rivelazione, non si può sapere chi Dio ha eletto per sé⁽¹⁾. Riguardo poi ai predestinati, il can. 17 del medesimo decreto (D1567) si esprime in questi termini: "Se qualcuno avrà detto che la grazia della giustificazione non concerne se non i predestinati alla vita, mentre tutti gli altri che sono chiamati, sono certamente chiamati, ma non ricevono la grazia, in quanto predestinati al male dalla potenza divina, sia anàtema".

107. Inoltre il Concilio di Trento, seppure nel decreto sulla Giustificazione (c. 3, D1523), lascia chiaramente intendere che non tutti si salvano, allorchè asserisce che "sebbene Cristo sia morto per tutti (II Cor 5, 15), tuttavia non tutti ricevono il beneficio della sua morte, ma solo coloro ai quali è comunicato il merito della sua passione".

108. Alla luce di questi insegnamenti dogmatici del Concilio di Trento, possiamo dare una valutazione della dichiarazione del Papa citata al n. 101. Indubbiamente essa non è conforme ai suddetti insegnamenti, in quanto, mentre essi sostengono che non tutti si salvano, il Papa dice che, salvo una speciale rivelazione, non ci è dato sapere se qualcuno si dannava. Ora, il Concilio di Trento parla di "speciale rivelazione" non in riferimento alla questione se esistono dannati, perchè per il Concilio è certo che esistono, ma in riferimento alla questione di chi siano i predestinati, dando per certa l'esistenza di predestinati, e quindi di esclusi dalla predestinazione, ossia dei dannati.

109. Confrontando questi due opposti pronunciamenti del Magistero, dobbiamo dire che è più autorevole quello del Concilio di Trento, che intende definire dogmaticamente⁽²⁾, che non il pronunciamento del Papa ad un'udienza generale, nella quale egli non intende dare alcuna definizione dogmatica.

110. D'altra parte, anche il Catechismo della Chiesa Cattolica riprende il concetto dell'"eletto" che implica evidentemente il "non eletto", ossia il dannato. Il Catechismo cita una preghiera del Primo Canone della Messa, nel quale si chiede a Dio: "Disponi nella tua pace i nostri giorni, salvaci dalla dannazione eterna, e accogliaci nel gregge degli eletti".

111. Indubbiamente il fatto che Dio "scelga" alcuni e non scelga altri può sembrare in contrasto con la volontà divina di salvezza universale e con l'offerta a tutti dei mezzi sufficienti allo scopo. Ora però, l'elezione o la predestinazione divina non dobbiamo vederle in contrasto con quella volontà: esse ci ricordano semplicemente che è Dio che dona la grazia della salvezza, mentre d'altra parte sottendono che non tutti, per loro volontà, accolgono questa grazia, e quindi non tutti si salvano. D'altra parte, la "volontà divina di salvezza universale" non va intesa come se non tenesse conto della risposta dell'uomo: Dio infatti rispetta

(1) Come intenzione generale, non per ogni singola dottrina.
Non è un canone, ma è una dottrina contenuta nel
Decreto dogmatico sulla Giustificazione.

le libere scelte dell'uomo, per cui, se qualcuno rifiuta la grazia, Dio non lo costringe ad accoglierla.

112. A questo punto può sorgere una domanda: come è possibile che un uomo scelga un destino di eterna infelicità? Possiamo rispondere dicendo che chi si ostina fino all'ultimo, con una condotta peccaminosa, a rifiutare come fine ultimo la visione di Dio, per cui alla morte discende nell'inferno, non assume liberamente tale atteggiamento in vista di incorrere in una pena eterna, perché questo è veramente assurdo: ogni uomo infatti cerca la felicità: tutto sta a vedere in che cosa egli pone la sua felicità e se ciò che egli sceglie come felicità è vera felicità.

113. Ora, se il peccatore sceglie contro Dio, ciò avviene evidentemente perché egli pensa di essere felice a questo modo. Del resto, quando pecciamo, non è forse sempre questo il motivo per il quale pecciamo? Perché il peccato ci piace, mentre la contraria volontà divina ci ripugna. Inoltre, c'è da considerare che in ogni nostra libera scelta, si tratti del bene come del male, noi proviamo e cerchiamo sempre una ben precisa soddisfazione: che è quella di fare ciò che liberamente vogliamo. Il semplice compimento del volere è sempre per l'uomo fonte di soddisfazione, in quanto esercizio di una sua facoltà naturale, e quando la natura si realizza, è sempre in qualche modo contenta.

114. Ora, il piacere di chi pecca e si dannava sta proprio qui: nel compiere la propria volontà in maniera assoluta, senza tener conto di alcun vincolo morale o di alcun riferimento alla volontà divina o ai divini comandamenti. Il peccatore che si dannava in canala il suo bisogno di assoluto esclusivamente nel compimento del proprio volere, in totale autonomia da qualunque limitazione al volere imposto da una legge umana o divina. In tal modo il riferimento al vero assoluto, Dio, scompare totalmente dalle mire del candidato all'inferno. Ma - potremmo chiederci - non sa, comportandosi così, a che cosa va incontro? Lo sa, ma, tutto sommato, preferisce attuare questa autodivinizzazione della sua volontà; alle conseguenze dà un'importanza relativa: l'importante, per lui, è questa totale autonomia da Dio, nella quale pensa di trovare la sua felicità. Possiamo pensare che egli si renda conto veramente dell'errore commesso una volta che è precipitato nell'inferno, ma ormai è troppo tardi per poter rimediare; e del resto ritengo che anche all'inferno al dannato resti l'empia soddisfazione di aver fatto ciò che ha voluto indipendentemente da qualunque volontà divina nei suoi confronti.

115. Sempre sul tema della retribuzione ultraterrena, la Chiesa Cattolica crede, come è noto, anche all'esistenza, per alcuni, di un periodo di limitata durata, nel quale l'anima viene purificata dalle conseguenze penali di peccati veniali commessi nella vita terrena. La credenza in una purificazione dopo la morte è già presente nell'Antico Testamento, come si può riscontrare dal ge-

sto di Giuda Maccabeo, il quale "fece offrire il sacrificio espiatorio per i morti, perchè fossero assolti dal peccato" (II Mac 12, 46).

116. Il primo importante insegnamento della Chiesa concernente il purgatorio ci è dato dal Concilio di Lione del 1245 (D838). Questo Concilio, citando i due passi del Nuovo Testamento sui quali intende appoggiare la sua dottrina (Mt 12, 32⁶ e I Cor 3, 13-15), insegna che "le anime di coloro che, iniziata la penitenza, ma non portata a termine o coloro che muoiono non in peccato mortale, ma con peccati veniali e leggeri, vengono purgate dopo la morte, e possono essere aiutate dai suffragi della Chiesa. ... Infatti, per mezzo di quel fuoco transitorio vengono purgati non i peccati criminali o capitali non precedentemente rimessi con la penitenza, ma quelli minuti e leggeri, che continuano a pesare sull'anima, pur essendo stati rimessi nella vita terrena".

117. Altro insegnamento importante è quello del Concilio di Firenze del 1439 (D1304): "Le anime di coloro che sono deceduti facendo vera penitenza nella carità di Dio, prima di aver soddisfatto con degni frutti di penitenza per le azioni commesse od omesse, vengono purgate dopo la morte con pene purgatorie; e, perchè esse possano essere liberate da tali pene, a loro giovano i suffragi dei fedeli viventi, ossia i sacrifici delle Messe, le orazioni e le elemosine e le altre pratiche di pietà che si sogliono compiere dai fedeli per altri fedeli secondo le disposizioni della Chiesa".

118. Il Concilio di Trento, nel 1547 (D1580), emanò un canone sul purgatorio contenuto nel decreto sulla Giustificazione (can. 30): "Se qualcuno avrà detto che dopo aver ricevuto la grazia della giustificazione a qualunque peccatore penitente sia la colpa che il reato della pena eterna vengono talmente cancellati, che non rimane alcun reato di pena temporale da espiare o in questo secolo o in quello futuro in purgatorio, prima che gli sia aperto lo adito al regno dei cieli, sia anàtema".

119. Nel 1563, poi, il Concilio dedicò un apposito decreto al purgatorio (D1820), nel quale, ribadendo l'insegnamento dogmatico ormai stabilito, raccomanda la diffusione della dottrina sul purgatorio proposta dalla Sacra Scrittura, dai Santi Padri e dai Concili, mentre si prescrive ai predicatori di astenersi dal trattare, sull'argomento, al popolo, questioni troppo sottili che non favoriscono la pietà; e così pure di non trattare aspetti incerti o che hanno l'apparenza del falso o che possono favorire una vana curiosità o superstizione o che possono far pensare a turpi guadagni" (probabile riferimento ad imprudenze commesse nella predicazione delle indulgenze, cosa che dette motivo alla riforma luterana).

120. Il Catechismo della Chiesa Cattolica si esprime in que-

(1) "La bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro."

(2) "Il fuoco provcherà la qualità dell'opera di ciascuno."

sti termini: "Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio, ma sono imperfettamente purificati, sebbene siano certi della loro salvezza eterna, vengono però sottoposti, dopo la loro morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia del cielo" (n. 1030).

121. La dottrina del purgatorio dà una smentita alla teoria della resurrezione immediata, che abbiamo già avuto modo di criticare, in quanto tale teoria non consente di concepire una durata del purgatorio. Ciò non toglie, naturalmente, che Dio non possa, di per sé, concentrare anche in un attimo tutta la durata di un periodo di purificazione: è quello che probabilmente avverrà per quelle anime che passeranno nell'al di là a breve distanza temporale o nella immediata imminenza della parusia, e che avrebbero da scontare una pena la cui durata andrebbe oltre il momento della parusia. Ora, siccome però con la parusia dovrà cessare il purgatorio, allora, per questo specialissimo frangente - ma solo per questo - si può pensare che Dio restringa la durata della pena nel breve intervallo tra la morte del soggetto e la venuta del Signore. In tal caso, perchè si possa dare un giusto sconto della pena, probabilmente Dio, nel restringerne la durata, ne aumenterà in proporzione la intensità. → p. 13

CAP. III - LA DIMENSIONE ESCATOLOGICA DELLA VITA CRISTIANA

1. L'etica degli ultimi tempi

122. L'etica cristiana è un'etica escatologica. Il che vuol dire che l'ideale di vita del cristiano - l'essere risorto con Cristo - è un ideale definitivo, assoluto ed insuperabile. Il cristiano vive un'esistenza nella quale le promesse veterotestamentarie si sono compiute: il Messia è venuto, il regno di Dio è venuto, i mezzi concreti per la vittoria sul male e sulla morte ormai, grazie a Cristo, sono nelle mani dell'uomo, ed anzi, la sconfitta delle forze delle tenebre e l'affermazione definitiva del regno di Dio sono già iniziate.

123. Con la venuta di Cristo "è arrivata la fine dei tempi" (I Cor 10, 11); Cristo infatti "è apparso alla pienezza dei tempi" (Eb 9, 26) per instaurare il regno di Dio. Per questo "è giunto il regno di Dio" (Lc 11, 20); esso "è in mezzo a noi" (cf Lc 17, 21). Esso si manifesta nelle opere proprie del regno, che sono le opere compiute da Cristo: "i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella" (Lc 7, 22). Con la venuta di Cristo, nel vedere e nell'ascoltare il Salvatore "i nostri occhi divengono dunque beati, perchè vedono, e i nostri orecchi divengono beati perchè sentono" (Mt 13, 16). Molti profeti infatti han

no desiderato vedere il Messia e non l'hanno visto; hanno desiderato ascoltare il Messia e non hanno potuto ascoltarlo.

124. Con la venuta di Cristo si sono invece adempite le profezie che lo annunciavano. La "buona novella" del Vangelo consiste appunto nell'annunciare che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per i loro figli, risuscitando Gesù, il Messia (cf At 13,32). "Tutti i profeti, a cominciare da Samuele e da quanti parlarono in seguito, annunziarono questi giorni" (At 3,24), ossia i "giorni del Messia", i giorni della venuta del regno di Dio. E Gesù stesso, nella sinagoga di Cafarnaò, annuncia che nella sua persona si sono compiute le divine promesse annunciate dai profeti (cf Lc 4,21). Con la venuta di Cristo sono giunti "gli ultimi giorni" (At 2,17), predetti dal profeta Gioele: "Negli ultimi giorni, dice il Signore, io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni. ... Farò prodigi in alto nel cielo e segni in basso sulla terra. ... Allora, chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato" (vv.17,19,21).

125. L'etica degli ultimi tempi è l'etica dei figli di Dio, mosi e ispirati dallo Spirito, viventi dell'amore stesso che Cristo ha avuto per l'uomo - la carità -, animati da uno Spirito di libertà, capaci, in Cristo, di sconfiggere il peccato, la sofferenza e la morte, eredi della vita eterna e destinati, in Cristo, alla resurrezioni, membri di quella nuova società che è la Chiesa, società di fratelli tutti figli, in Cristo, del Padre, società che è lo stesso Corpo mistico di Cristo, società santa, indefettibile, "colonna e fondamento della verità", benché composta da uomini tuttora fragili e peccatori, che, per giungere alla resurrezione, devono, in Cristo, passare attraverso la sofferenza e la morte.

126. L'etica degli ultimi tempi non è altro che l'etica cristiana, le cui norme ci sono state rivelate da Cristo, il quale ci dà lo esempio del loro perfetto adempimento, e ci dà la forza soprannaturale - tutti i mezzi della grazia e i doni dello Spirito - per poterle osservare. L'etica cristiana è dunque fondata sul futuro escatologico, è proiettata sul futuro; da esso riceve luce, ispirazione e forza. E siccome il futuro riserva un largo margine di mistero, le applicazioni di questa etica presentano aspetti sempre nuovi ed imprevedibili, suggeriti dallo Spirito e approvati dai pastori della Chiesa, che hanno appunto ricevuto da Cristo il mandato di discernere le ispirazioni, per accogliere solo quelle che provengono dallo Spirito.

127. Per questo suo proiettarsi verso il futuro escatologico, la etica cristiana comporta un'essenziale sorgente di tipo profetico, la quale, per ispirazione dello Spirito, prevede mete sempre nuove e sempre più avanzate per la crescita del regno e il raggiungimento della sua pienezza escatologica. Ma nel contempo l'etica cristiana non è affatto dialettica dell'eredità morale del passato, in partico

lare della sapienza morale veterotestamentaria, che si assomma nel l'insegnamento morale dei libri sapienziali, della storia d'Israele, nell'insegnamento dei profeti e soprattutto nel decalogo mosaico, che corrisponde alle esigenze morali fondamentali ed immutabili della legge morale naturale, che costituisce il presupposto indispensabile della legge evangelica, la quale la conferma e la conduce ad un'ulteriore e suprema perfezione con la legge della carità e del l'ascolto dei suggerimenti dello Spirito.

128. L'assolutezza e l'insuperabilità dell'etica "degli ultimi tempi" non giustifica in essa alcuna rigidità o conservatorismo, perchè, sebbene tale assoluta sia nota in linea di massima dai dati della rivelazione e dagli insegnamenti della Chiesa, tuttavia i suoi contenuti concreti e più precisi ci sono noti gradualmente nel corso del tempo grazie alle intuizioni della profezia, alla ricerca teologica e alle percezioni stesse soprannaturali del popolo di Dio, anche nei suoi elementi umanamente più modesti e meno dotati, ma ardenti nella fede e nella carità.

129. L'etica degli ultimi tempi è l'etica dell'"uomo nuovo" ri nato nel Battesimo, è l'etica di coloro che "sono risorti con Cristo e pensano alle cose di lassù" (cf Col 3,1), è l'etica di un mondo nuovo dove l'inclinazione al male è stata eliminata, dove lo Spirito istruisce direttamente il cuore dell'uomo, dove regna la carità e la fiducia reciproca, dove non occorre più combattere il male o difendersi contro di esso. Tuttavia, questo mondo nuovo che è iniziato con la prima venuta di Cristo è attualmente mescolato col vecchio, nel quale è presente la spinta al male, il peccato, il dolore, il potere di Satana e l'ostilità contro il regno di Cristo.

130. Per questo, la condotta effettiva del cristiano nel presente, per quanto radicata nell'elemento escatologico, non può trascurare il fatto di dover essere esercitata anche in un mondo che odia Cristo e che non vuole l'avvento del regno di Dio, il mondo dell'"uomo vecchio". È un po' di quest'uomo vecchio c'è ancora in ogni cristiano del presente, anche nel più santo. Ciò allora significa che il cristiano avveduto non può rinunciare del tutto a certi atteggiamenti che non avrebbero senso nel mondo nuovo, ma che conservano una precisa funzione nei rapporti col vecchio mondo, proprio in vista di favorire la crescita del mondo nuovo e la parusia di Cristo.

132. Mi riferisco a tutti quegli accorgimenti, espedienti, atteggiamenti o anche addirittura istituzioni atti ad affrontare e risolvere le difficoltà e i problemi che sono posti dal vecchio mondo con le sue menzogne, i suoi inganni, le sue violenze, il suo odio e la sua irriducibile avversione all'avvento e all'espansione del regno di Dio. Ciò vuol dire che il cristiano deve saper assumere atteggiamenti di fortezza e uno spirito di lotta contro il male, contro le avversità, le tentazioni, le prove e gli attacchi che gli vengono dal vecchio mondo sottomesso al "principe di

questo mondo". Credere che il regno di Dio possa espandersi esclusivamente con mezzi pacifici, credere di poter ammansire tutti i nemici di Cristo semplicemente col dialogo e la mitezza, credere di poter raggiungere la santità senza sacrifici, rinunce e penitenze, dimenticando il valore espiatorio della Croce del Signore e quindi il significato cristiano della sofferenza, come si tende a fare oggi in certi ambienti, è una pericolosa illusione e una inescusabile ingenuità, che non porta ad altro che ad umilianti compromessi col vecchio mondo e non costruisce affatto il nuovo.

133. L'attuazione dell'etica degli ultimi tempi - dove non si dà più lotta e sacrificio, ma solo dialogo sereno e costruttivo, scambio fruttuoso nella comunione e nella pace, concordia ed unità d'intenti e di realizzazioni, libera espansione di tutte le proprie inclinazioni (perchè tutte buone) - è possibile e doverosa solo laddove esistono le reali condizioni per attuarla; ma il cristiano prudente e saggio sa ben individuare anche le inevitabili situazioni (inevitabili fino alla parusia), nelle quali la stessa etica cristiana richiede di essere "prudenti come i serpenti" e inesorabili e franchi oppositori contro tutte le forze che si oppongono in maniera irriducibile al Vangelo; e tra queste forze emergono soprattutto quelle sataniche, essendo Satana nemico irriducibile di Cristo.

134. Per questo, la vera etica escatologica non può assolutamente trascurare il messaggio dell'Apocalisse, esso pure escatologico: non può cioè ignorare che la piena e definitiva instaurazione del regno sarà raggiunta solo mediante le tribolazioni, gli sconvolgimenti e le lotte che precederanno la parusia. Nella storia, come osservava giustamente Maritain, non c'è solo il progresso del bene, ma anche il progresso del male, e queste "due città", per riprendere un'espressione agostiniana, acquistano, nel corso della storia, una caratterizzazione sempre più netta, si distinguono sempre meglio tra loro, fino a che, alla parusia, come ha predetto Cristo, il "grano" e il "loglio" si distingueranno così bene tra loro, che sarà possibile la perfetta realizzazione del voto di tutti i giusti della storia: ammassare il grano nei granai e distruggere il loglio nel fuoco. Non è possibile dimenticare o accantonare - magari con l'accusa di "integralismo" (come fanno alcuni) - questo aspetto della storia della salvezza, senza con ciò stesso falsificarla e passare dalla parte (magari inconsciamente) dei nemici di Cristo.

2. Il valore della speranza

135. Finchè il regno non si realizzerà nella sua pienezza con la parusia del Signore, nell'etica cristiana, benchè escatologica, si giustifica sempre, come virtù fondamentale, la virtù della speranza. Essa suppone infatti l'attesa di un bene che ancora non si possiede. Con la prima venuta di Cristo le promesse divine annunciate dai profeti si sono attuate, ma non ancora completamente; il

prudenti
come i serpenti
sataniche

regno di Dio è giunto, è tra noi, ma non è ancor giunto alla sua pienezza; l'opera della redenzione è iniziata, ma non è terminata; il regno di Satana sta periclitando, ma non è ancora del tutto sconfitto; il cristiano possiede lo Spirito di Cristo, ma deve ancora curare la propria salvezza "con timore e tremore" (Fil 2,12): egli spera di salvarsi, ma può anche salutarmente temere di non salvarsi.

136. Poiché il nostro destino non è ancora deciso, si giustifica la virtù della speranza: la speranza della salvezza, la speranza di vedere Dio "faccia a faccia" nella terra dei risorti, la speranza della vita eterna, totalmente e definitivamente liberi da ogni sorta di male di colpa e di pena, la speranza di vivere per sempre in un'umanità fraterna, libera, concorde e pacifica unita nell'amore per il Padre celeste, pienamente unita a Cristo, esultante nella gioia dello Spirito.

137. La virtù teologale della speranza rientra a pieno titolo nell'escatologia per il suo evidente riferimento che essa ha con le realtà ultime, soprattutto con la parusia di Cristo e l'inaugurazione della pienezza finale del regno di Dio. C'è da rallegrarsi che oggi il tema della speranza è sempre presente nei trattati di escatologia, cattolici e protestanti. Anzi, come è noto, un impulso notevole alla teologia della speranza è venuto nel secolo scorso dagli studi del protestante di Jürgen Moltmann.

138. Il compito dell'escatologia, nei confronti della virtù teologale della speranza, non è tanto quello di delineare la natura, i modi di essere e la dinamica della speranza, essendo questo piuttosto un tema della teologia morale, quanto piuttosto è quello di chiarire l'oggetto della speranza appunto come realtà escatologica, come insieme di valori ed eventi che concluderanno la nostra vita terrena e la storia di questo mondo, in vista della definizione assoluta del nostro destino eterno, e del raggiungimento, da parte dell'intera creazione, delle sue finalità ultime ed insuperabili.

139. L'escatologia ha, tra l'altro, il compito di "illuminare gli occhi della nostra mente per farci comprendere a quale speranza Dio ci ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi credenti secondo l'efficacia della sua forza che egli manifestò in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni principato ed autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro. Tutto infatti ha sottomesso sotto i suoi piedi e lo costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza pienamente in tutte le cose" (Ef 1,18-23).

140. Questa grandiosa visione di S. Paolo è evidentemente una visione escatologica del trionfo finale di Cristo su tutte le potenze del male, una visione che sta bene a fianco del trionfo futuro

Considerazioni sul Millenarismo

••• La Venuta intermedia

che Cristo glorioso possa apparire visibilmente su questa terra per regnare mille anni, prima della fine del mondo, metafisicamente non ripugna, ma contrasta col piano pubblico della salvezza come Cristo ce lo ha rivelato, piano che prevede, fino alla fine del mondo, che la presenza visibile di Cristo sia sostituita dallo Spirito. Su ciò Gregor. ha ragione. Non si escludono peraltro le apparizioni private, come a M. 178. A. G. Crocco e S. Faustina.

• Sul millenarismo

Il Sant'Ufficio nel 1944 (D 3839) ha dichiarato che "non si può insegnare con certezza che Cristo, prima del giudizio finale, preceduto o non preceduto da una risurrezione di molti giusti, verrà visibilmente a regnare su questa terra". Si può fare una semplice ipotesi? Il Catechismo esclude anche questo: "La Chiesa ha rigettato questa falsificazione del Regno futuro sotto il nome di "millenarismo", anche sotto la sua forma mitigata" (n. 676. Rimando a D. 3839).

•••• La prima resurrezione

metafisicamente non ripugna che essa da intendersi in senso fisico. Presenta però una certa stranezza che un gruppo di martiri risorga nella vita presente per rivivere quaggiù mille anni. Questa "risurrezione" di martiri può essere la loro canonizzazione da parte della Chiesa. Su costoro "non ha potere la seconda morte", purché sono in paradiso. Se invece sono su questa terra, la spiegazione diventa problematica (v. 20,6).

•• L'impugnazione di Satana

Intendendo per "mille anni" un periodo della storia terrena, l'"incatenamento" di Satana (20,2) non va preso nel senso che egli non rechi nessun disturbo (come avverrà dopo la Parusia), ma nel senso che egli, con la forza di Cristo, può essere facilmente vinto: altrimenti il Concilio non insegnerebbe che "TUTTA INTERA LA STORIA UMANA è pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre" (GS, n. 37).

di Cristo celebrato dall'Apocalisse: "Vidi allora la bestia" (l'Anticristo) "e i re della terra con i loro eserciti radunati per muover guerra contro colui" (Cristo) "che era seduto sul cavallo e contro il suo esercito. Ma la bestia fu catturata e con essa il falso profeta che alla sua presenza aveva operato quei portentosi, con i quali aveva sedotto quanti avevano ricevuto il marchio della bestia e ne avevano adorato la statua. Ambedue furono gettati vivi nello stagno di fuoco, ardente di zolfo. Tutti gli altri furono uccisi dalla spada che usciva dalla bocca del Cavaliere" (Cristo); "e tutti gli uccelli si saziarono delle loro carni" (Ap 19, 19-21).

141. "Quando i mille anni" (ossia la storia della Chiesa terrena di coloro che "regnano con Cristo" e che "prendono parte alla prima risurrezione",⁽¹⁾ ossia il Battesimo) "saranno compiuti, Satana" (che durante i mille anni era stato "incatenato") "verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni" (ai quattro punti della terra, Gog e Magog, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la spiaggia del mare" (la grande potenza delle forze mondane che si oppongono a Cristo ed alla Chiesa). "Marciarono su tutta la superficie della terra" (dominano apparentemente su tutta la terra) "e cinsero d'assedio l'accampamento dei santi e la città diletta" (Gerusalemme, che però qui è simbolo della Chiesa). "Ma un fuoco scese dal cielo" (la potenza offensiva dello Spirito Santo) "e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco" (il fuoco punitore dello Spirito) "e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli" (Ap 20, 4-5.7-10).

142. S. Paolo parla dell'aspetto escatologico della speranza anche nella Lettera ai Romani, dove egli ci dà un altro grande quadro della palinogenesi della creazione conseguente alla vittoria di Cristo sulle potenze del male: "La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, per volere di colui che l'ha sottomessa" (ossia il demonio e l'uomo col loro peccato) "- e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo" (ossia la risurrezione). "Poichè nella speranza noi siamo salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza" (Ra 8, 19-25).

143. Indubbiamente in questi passi Paolo parla della speranza non tanto in riferimento agli avvenimenti escatologici di carattere cosmico e generale, giacchè tali avvenimenti sono propriamen-

(1) La "prima risurrezione" riguarda anche i "decapitati" a causa di Cristo: può trattarsi della loro glorificazione. Gli "altri morti" invece si suscitano "dopo i mille anni", ossia alla fine del mondo.

(2) Apostasia finale: 11 Ts, 2, 7-12.

te oggetto della fede e non della speranza, quanto piuttosto in riferimento al proprio destino spirituale di ciascun cristiano: si tratta della "speranza viva", della quale parla anche S. Pietro, la quale consiste in "una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce. Essa è conservata nei cieli per voi, che dalla potenza di Dio siete custoditi mediante la fede, per la prossima salvezza, prossima a rivelarsi negli ultimi tempi. Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove, perchè il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'ora, che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, tornerà a vostra lode, gloria e onore nella manifestazione di Gesù Cristo: voi lo amate, pur senza averlo visto; e ora senza vederlo credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa, mentre conseguite la mèta della vostra fede, cioè la salvezza delle anime" (I Pt 1,3-9).

144. Come per S. Paolo (Rm 12,12), anche per S. Pietro la fonte principale della gioia del cristiano non è tanto la considerazione delle realtà presenti o passate - in esse anzi si trova abbondante motivo di tristezza -, ma la visione profetica, basata sulla fede, delle realtà future; e quindi è la speranza di poterle vedere ed esserne partecipi. La fede ferma nella futura esistenza di queste realtà - la parusia di Cristo, la conversione di Israele, il giudizio universale, la resurrezione dei morti, la palingenesi del cielo e della terra - sono per il cristiano che, nel presente si sforza di appartenere a Cristo (in ciò sta la ragione della speranza), sorgente di gioia per la loro ineffabile bellezza e desiderabilità, mentre il cammino che il cristiano compie verso di esse e nell'attesa di esse, è a sua volta fonte gioia nella consapevolezza di esser pronto ad accoglierle in qualunque momento, perchè in qualunque momento esse possono presentarsi alla ribalta della storia.

145. Indubbiamente nei dati dell'escatologia esistono anche realtà terrificanti - gli sconvolgimenti cosmici, l'apostasia, lo Anticristo, l'inferno -; ma il cristiano - per quanto ciò possa apparire paradossale - fa oggetto di speranza anche quegli avvenimenti, non certo per il male (di colpa e di pena) ai quali essi sono connessi, ma perchè rientranti nel piano divino della salvezza, nonchè come manifestazione della divina giustizia e della potenza di Cristo contro i suoi nemici. La conclusione della storia, secondo i dati della rivelazione, non comporta un'"apocastasi", una riconciliazione universale, ma presenta assieme gli effetti delle due principali virtù divine nei confronti delle creature intelligenti (uomini ed angeli): della misericordia, con la riconciliazione, il perdono e quindi il premio eterno; e della giustizia, con la vittoria definitiva sulle potenze irriducibilmente nemiche e il castigo eterno di chi fino all'ultimo rifiuta la misericordia per sé e per gli altri.

(1) Essa comporta la misericordia e la giustizia. Ognuno ha quello che merita.

170

3. Il significato escatologico della vita consacrata

146. Il recente Concilio mette la vita consacrata nella pratica dei consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza in relazione con le condizioni di vita della futura umanità beata dei risorti: "lo stato religioso - è infatti detto nella Lumen Gentium (n.44) -, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibili per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo e meglio preannunzia la futura risurrezione e la gloria del regno celeste"

147. I religiosi, dunque, secondo il Concilio, rappresentano già in questo mondo una prefigurazione di quella beata condizione di vita che sarà propria dell'umanità gloriosamente risorta, in modo tale che chi vorrà farsi una qualche idea di come potrà essere questa futura umanità, potrà guardare a come vivono quei religiosi e quelle religiose che s'impegnano seriamente nel loro cammino di perfezione.

148. Un aspetto interessante di questa dimensione escatologica della vita religiosa è dato dal significato escatologico del voto di castità. Il Concilio non parla di questo aspetto, ma rende possibile il parlarne proprio coi suddetti insegnamenti. Si tratta del fatto che, come già insegnava S. Agostino (De Civ. Dei, l. XXII, c. 13), ripreso da S. Tommaso (Summa Theol., Suppl., q. 81, a. 3), è ragionevole pensare che la differenza di sesso sarà presente anche alla risurrezione. D'altra parte, però, in questa condizione di vita non vi sarà più aumento numerico della specie umana, e quindi non vi sarà più l'esercizio della sessualità. La permanenza della differenza sessuale sarà allora giustificata dal fatto che essa contribuisce alla perfezione della persona umana, anche indipendentemente dall'atto sessuale e dal matrimonio. In fatti nella resurrezione non potranno esser presenti altro che gli aspetti positivi della natura umana.

149. Il Papa ha sostenuto questa dottrina nelle udienze generali del 2, 9 e 16 dicembre 1981. Avendo io dedicato alcuni studi a questo argomento, mi permetto di rimandare, per chi desiderasse approfondire, alle mie seguenti pubblicazioni: 1) La condizione della sessualità umana nella resurrezione secondo S. Tommaso, in Sacra Doctrina, 92 (1980), pp. 121-146; 2) La donna in S. Tommaso d'Aquino, in Problemi di Storia e Vita Sociale, a cura della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma, Ed. Massimo, Milano, pp. 131-139; 3) La resurrezione della sessualità secondo S. Tommaso, in Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 207-219; 4) La resurrezione del corpo, in Sacra Doctrina, 1 (1985), pp. 81-103.

150. L'aspetto escatologico della vita religiosa è rappresentato precisamente dalla pratica dei consigli evangelici e dalla vita comune, che è quasi sempre una caratteristica della vita consacrata, almeno nelle sue forme più comuni (salva restando l'ecce-

lenza particolare della vita eremitica). La povertà, infatti, rappresenta la vittoria sulla cupidigia dei beni terreni; la castità la vittoria sulle passioni carnali; l'obbedienza, la vittoria sulla superbia, e la vita comune, la vittoria sull'egoismo e l'individualismo: tutte caratteristiche, evidentemente, di quell'umanità compiuta e libera dal male, alla quale tutti aspiriamo.

151. Per quanto riguarda, in particolare, la castità, il rapporto affettivo tra religiosi e religiose nella vita presente è prefigurazione di quell'amore fra uomo e donna che sarà proprio della resurrezione. L'aspetto escatologico della vita religiosa mette tra l'altro in maggiore evidenza il motivo per il quale sia la Sacra Scrittura che la Tradizione e il Magistero della Chiesa insegnano l'eccellenza della vocazione religiosa nei confronti di quella laicale-secolare: essa rappresenta quella meta trascendente, ultraterrena, propria della resurrezione gloriosa, verso la quale tutti i cristiani, anche quelli che vivono nel secolo, debbono guardare come a meta definitiva del loro cammino terreno.

4. Significato escatologico del primato della contemplazione

152. Un aspetto essenziale della concezione cristiana della vita - in perfetta linea con le grandi civiltà pagane classiche sia occidentali che orientali, ma spesso oggi dimenticato, soprattutto in occidente - è il suo orientamento contemplativo, che ha un preciso significato escatologico. Non bisogna infatti dimenticare che la concezione cristiana della beatitudine ultraterrena - come definì Papa Benedetto XII nel 1336 (D1000) - intende detta beatitudine come visione immediata dell'essenza divina - la cosiddetta "visione beatifica", della quale l'esperienza contemplativa cristiana, specie se frutto del dono della sapienza, è un precorrimiento e una preguustazione.

153. Su questa base si fonda, tra l'altro, la maggior stima tradizionalmente accordata dalla Chiesa alla vita contemplativo-monastica rispetto alla vita attiva, anche se si tratta di vita religiosa. Ma quello che a noi interessa adesso è sottolineare il detto orientamento contemplativo della vita cristiana come tale in rapporto all'escatologia. Questo rapporto appare evidente in base a quanto ho detto sopra: se la visione beatifica è un valore escatologico, e se l'esperienza contemplativa è precorrimiento terreno della visione celeste dell'essenza divina, l'aspetto escatologico dell'esperienza contemplativa, acquisita, ma soprattutto infusa, appare chiaro.

154. Ciò significa che ogni cristiano, quale che sia il suo stato di vita, deve mettere fin dalla vita terrena l'esperienza contemplativa al vertice dei suoi interessi, perchè la visione beatifica non è il fine soltanto dei monaci o degli eremiti, ma del cristiano come tale. Mi rendo conto che ciò suona duro per tanti nostri contemporanei soprattutto occidentali, ingolfati nell'attivismo o an

che soltanto influenzati da un'etica o da una teologia eccessivamente preoccupata, magari con le migliori intenzioni, delle esigenze e dei doveri della prassi e dell'amore del prossimo. Occorre invece ricordare, con le stesse parole di Cristo, che il primo dei comandamenti non è l'amore del prossimo, ma l'amore per Dio. E l'amore per il prossimo è genuinamente ed efficacemente garantito - per non essere "bronzi che risuonano" o "cembali che tintinnano" (cf I Cor 13,1) - proprio quando si fonda sull'amore per Dio ed è finalizzato all'amore per Dio.

155. Oggi invece, quando si parla di "carità", spesso s'intende esclusivamente l'amore del prossimo o, se si fa riferimento all'amore per Dio, lo si riduce all'amore del prossimo. E invece Paolo, nel passo citato, c'insegna che non un qualunque amore per il prossimo è valido e gradito a Dio. Infatti, dice l'Apostolo, potrei "distribuire tutte le mie sostanze e dare il mio corpo per essere bruciato, e non avere la carità" (cf v. 3): nel qual caso, azioni così apparentemente eroiche non mi gioverebbero a nulla, come a dire: non sarebbero vero amore per il prossimo.

156. C'è qui di che lasciar sorpresi e sconcertati molti nostri contemporanei, i quali, abituati a considerare la carità come semplice amore per il prossimo, si domanderanno: ma come è possibile compiere azioni così generose per gli altri e non aver la carità? La risposta è semplice, solo che si comprenda qui che cosa Paolo intende per "carità": evidentemente non l'amore per il prossimo, ma l'amore per Dio. Il che vuol dire che è possibile compiere azioni prodigiose a favore degli altri senza farlo per amor di Dio: ebbene, agli occhi del mondo e dei cristiani ingenui tali azioni appariranno come meravigliosi atti di amore fraterno, ma agli occhi di Dio non varranno nulla, perché manca l'amore per Dio e quindi il vero amore per il prossimo.

157. Indubbiamente il rischio da evitare, a questo punto, è quello di abbracciare una concezione induista della contemplazione, insufficientemente attenta all'importanza essenziale dell'amore per il prossimo. La vera visione cristiana ci insegna pertanto che l'amore per il prossimo è un dovere assoluto per tutti - anche e vorrei dire ancor di più (ma in una forma meno secolare e più spirituale) per i contemplativi. Tuttavia non va inteso come assoluto sotto tutti i punti di vista, perché assoluto in questo senso è solo l'amore per Dio, che un giorno, nell'altra vita, sarà la sorgente fondamentale della nostra eterna beatitudine.

158. Per il cristianesimo, dunque, come per ogni sano umanesimo (come avevano capito l'antica Grecia e l'antica India), la contemplazione serve indubbiamente a preparare l'azione; ma questa, a sua volta, per essere veramente salvifica e degna dell'uomo, deve essere premessa e gradino per giungere alla contemplazione, nella quale solo, come pregustazione della visione beatifica, consiste la perfezione dello spirito. Dal che possiamo capire quan

super-
stato
14/10/1970
Pye

to i temi dell'escatologia sono in grado di dare un ben preciso indirizzo e significato alla nostra vita di quaggiù.

5. L'indole escatologica della Chiesa

159. Un altro importante contributo del Concilio all'aspetto escatologico della vita cristiana, oltre a quello già visto attinentemente alla vita religiosa, è quello che tocca l'indole escatologica della Chiesa e la sua unione con la Chiesa pellegrinante, tema al quale è dedicato l'intero cap.VII della Lumen Gentium. Ci limite remo qui ad esporre e commentare gli insegnamenti principali di questo importante documento.

160. Il concetto più importante, che mi pare regga, in questo capitolo della Lumen Gentium, tutto il discorso, è quello della so stanziale unità della Chiesa terrena con la Chiesa celeste, e quindi della profonda e feconda comunione di vita che esiste fra queste due parti costitutive dell'unica Chiesa. Si tratta, in fondo, del tradizionale dogma della "comunione dei santi". Occorrerà allora precisare con esattezza, per quanto possibile, le forme, i nodi, la portata di questa comunicazione o di queste comunicazioni fra la Chiesa terrena e quella celeste. E' questo, infatti, un terreno delicato, circa il quale, alla luce della Scrittura e della dottrina della Chiesa, occorre avere un fine discernimento per distinguere fatti, eventi, fenomeni, pratiche che possono far riferimento alla comunione dei santi, da altri fatti, eventi, fenomeni e pratiche che invece possono ingannare o illudere le anime allontanandole dalla via della salvezza o comunque distraendole in inutili vanità. A tal riguardo, il Concilio, al n.51, dedicato alle "disposizioni pastorali", esorta "tutti quelli a cui spetta" a "togliere e a correggere" ovunque "si fossero infiltrati abusi, eccessi o difetti".

162. E' noto come da sempre e dovunque, soprattutto nelle varie religioni, culture e credenze popolari, il mondo misterioso dell'al di là suscita curiosità non sempre sane e legittime, e l'esistenza indubbia di fenomeni prodigiosi o comunque strani, sia di carattere nocivo che di carattere benefico, appaia spesso come una prova o un mezzo per comunicare con questo misterioso mondo e con le entità spirituali che in esso possono abitare.

163. La fede cristiana e l'esperienza millenaria del cristianesimo sia nel campo della dottrina come della vita cristiana, soprattutto nel campo dell'agiografia, offrono importanti insegnamenti ed indirizzi pratici - di tipo morale, pastorale o rituale - per orientarsi nei nostri rapporti con l'al di là e per entrare con esso in un rapporto fruttuoso sia per noi viventi su questa terra che per gli abitanti di quel mondo ultraterreno. Il Concilio, a tal riguardo, ricorda le verità fondamentali e le pratiche legittime concernenti questa comunicazione (le verità, appunto dell'escatologia che stiamo esponendo in questo corso,

182.00

nonchè le opportune pratiche attinenti alla preghiera ed alla liturgia).

164. E' importante tener presenti i suddetti insegnamenti, i quali, come ho detto, costituiscono una guida sicura per il nostro discernimento. Su questo misterioso terreno dei nostri rapporti con l'al di là entrano in gioco infatti non solo le autentiche forze della grazia che edificano la Chiesa ed attuano i rapporti fra la sua dimensione terrena e quella celeste, ma - col permesso della Provvidenza - anche forze preternaturali come quelle demoniache, mentre l'argomento stesso del mondo ultraterreno, per la sua oscurità, è facile pascolo di dottrine mirabolanti ma false e pericolose, e s'incrocia facilmente con altri temi ed interessi altrettanto oscuri, attinenti, a quanto sembra, alla psicologia del profondo, come i fenomeni e le pratiche parapsicologiche.

165. La Chiesa, dal canto suo, non ammette altre forme o modi di comunicazione coi defunti che non siano quelli contemplati dalla liturgia, anche se la storia dei santi registra fenomeni eccezionali di comunicazione coi defunti, come per esempio le apparizioni, le quali tuttavia devono ritenersi, quando sono autentiche, delle grazie speciali; per cui la Chiesa disapprova quelle forme o quei metodi di comunicazione coi defunti che abbiano la pretesa di evocarli ed interrogarli mediante l'uso di particolari procedimenti tecnici o il cosiddetto "medianismo".

166. La Chiesa non misconosce neppure la possibilità o anche la realtà di certe apparizioni di Santi - per esempio la Beata Vergine Maria -, nonchè dei messaggi che essi, per comando della Provvidenza, possono avere per gli abitanti della terra al fine di promuoverne la salvezza. Le sentenze che comunque la Chiesa può pronunciare su questi argomenti non mettono in gioco la sua infallibilità, ma solo la sua prudenza pastorale, e pertanto esse non sono materia di fede; per cui lo scostarsene non costituisce peccato di eresia, ma eventualmente solo un'imprudenza; se poi il dissenso è motivato da serie ragioni di coscienza, esso può essere anche lecito.

167. In queste questioni occorre evitare tanto la facile credulità quanto l'eccessiva diffidenza. Una buona preparazione filosofica e teologica può già di per sé far sapere in anticipo che cosa, nella narrazione di qualche prodigio, può essere credibile perchè possibile, e che cosa invece non può essere creduto, perchè impossibile. Il criterio del possibile e dell'impossibile varia a seconda della filosofia che uno professa. E' importante, in questo campo, appoggiarsi su di una sana filosofia, perchè facilmente la questione può mettere in gioco l'onestà morale e la stessa salvezza dell'anima. Per questo la Chiesa si preoccupa che soprattutto i sacerdoti e le guide di anime abbiano una buona preparazione filosofica, la quale, del resto, è necessaria anche per formare una buona teologia e per comprendere il vero senso delle verità di fede.

168. L'indole escatologica della Chiesa significa, secondo il Concilio, che la Chiesa è la realizzazione della nuova ed eterna Alleanza annunciata dai profeti, è il compimento delle promesse veterotestamentarie di un'umanità nuova giusta e pacifica, unita dalla comune dipendenza dal Dio d'Israele, umanità nuova nella quale Gerusalemme sarà luce e madre delle genti, umanità nuova intimamente abitata dallo Spirito di Dio, istruita direttamente dallo Spirito divino, umanità nuova governata da Dio - il "regno di Dio" - secondo quanto era già stato annunciato dai profeti.

169. Indubbiamente Gesù insiste sull'universalismo di questo nuovo popolo di Dio, e su prospettive di salvezza di carattere eminentemente soprannaturale e celeste, senza tuttavia smentire la missione speciale di Israele, ed i favori speciali a lui concessi e promessi da Dio, sui quali soprattutto insistevano i profeti. Ma in fondo questo meraviglioso allargamento d'orizzonte e queste prospettive superiori di salvezza e di beatitudine ridondavano sempre a gloria d'Israele, cosa che purtroppo non fu compresa da gran parte d'Israele ai tempi di Gesù e si può dire fino ad oggi, a causa della tendenza di Israele a considerare in termini piuttosto gretti e meschini la grandezza e la gloria concessagli da Dio fra tutte le nazioni.

170. Il Concilio descrive in questi termini l'indole escatologica della Chiesa: "Già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cf I Cor 10, 11) e la rinnovazione del mondo è stata irrevocabilmente fissata e in un certo modo realmente è anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di una santità vera, anche se imperfetta. Ma fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cf II Pt 3, 13), la Chiesa pellegrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo, e vive tra le creature, le quali sono in gemito e nel travaglio del parto sino ad ora e sospirano la manifestazione dei figli di Dio" (cf Rm 8, 19-22).

171. Gli ultimi tempi sono giunti ma non sono ancora compiuti. Da qui si giustifica l'attesa di ulteriori e definitivi eventi, oggetto della speranza e nel contempo di un salutare timore, i quali eventi potranno considerarsi come il compimento ultimo della storia della salvezza e la costituzione piena e definitiva di quel regno di Dio del quale la Chiesa è solo l'inizio e la preparazione. Il Concilio ricorda allora come la presenza dello Spirito nella vita presente è solo "primizia" e "caparra" dei beni futuri; come l'intera creazione soffre attualmente "i travagli del parto": l'umanità nuova sta nascendo, ma non è ancor nata; come sia tuttora necessario combattere contro le forze del male, perchè il cristiano ha la possibilità, nella Chiesa, di vincerle; ma egli, finchè è quaggiù, non è mai del tutto al riparo dalle loro insidie e dalle loro lusinghe; come sia importante pertanto la

vigilanza e il tenersi pronti alla parusia del Signore, perchè non sappiamo in qual giorno e in quale ora egli verrà; come sia necessario portare a termine "quello che manca alle sofferenze di Cristo", perchè l'opera della redenzione giunga a termine per tutti coloro che sono predestinati alla salvezza.

CAP. IV - L'ESCATOLOGIA COME SIGNIFICATO ULTIMO
DELLA STORIA DELL'UMANITA'

1. La concezione cristiana della storia

172. La concezione cristiana dell'esistenza non illumina solo l'essere ma anche il divenire; non solo l'essenza ma anche l'azione dell'uomo; non soltanto i valori eterni ed universali, ma anche le realità contingenti e caduche, anche gli eventi della natura e della storia, le singole giornate dell'uomo, fino ai minimi dettagli delle realtà quotidiane, anche quelle apparentemente più insignificanti ed effimere: "non cade foglia - dice giustamente il proverbio popolare - che Dio non voglia".

173. La concezione cristiana della vita coinvolge la totalità dell'esistenza: essa dà senso ed illumina il divino e l'umano, il divenire dell'universo, dell'umanità e dei singoli uomini, fino allo scorrere apparentemente monotono e banale delle giornate, delle ore e dei minuti della nostra vita quotidiana; dà senso ed illumina tanto lo svolgersi degli avvenimenti esteriori e materiali, quanto il divenire intimo della coscienza, degli affetti, del pensiero e dei propositi dell'uomo come singolo e come collettività.

174. La visione cristiana della storia ci insegna che la storia ha un inizio sensato (la creazione), ha uno svolgimento o un progresso sensato (la redenzione dell'uomo e la glorificazione di Cristo) ed ha una conclusione o un termine sensati (l'umanità dei risorti e la signoria di Cristo sull'umanità). Inoltre, nella storia non tutto ha la medesima importanza; non tutto ha il medesimo peso; esiste una pluralità di valori, di fatti e di avvenimenti di diverso peso e significato; ed esiste un criterio che consente di distinguere, di valutare e di classificare secondo una graduatoria ed una gerarchia di valori: il valore dei valori, il punto centrale di riferimento, l'unità di misura fondamentale è l'incarnazione del Verbo, la venuta del Figlio nel mondo nelle sue due fasi fondamentali: il Natale e la Parusia. Il tempo che in tercorre fra questi due eventi è una storia divina che dà senso a tutta la storia umana: è una specie di "spina dorsale" inserita nella storia dell'uomo e dell'universo, che dà senso a tutta la storia dell'uomo e dell'universo. Fatti, avvenimenti e vicende sono tanto più importanti quanto più hanno relazione con Cristo; perdono tanto più d'importanza, quanto più se ne allontanano.

175. L'escatologia è fondamentale per chiarire il senso cri-

stiano della storia, come la conoscenza della meta è necessaria per dare una direzione e un senso al cammino necessario per raggiungerla; o la conoscenza del fine è indispensabile per muovere l'agente a compiere un'azione che non sia a caso, ma abbia un senso e speranza di successo. Non si può dire certamente che il mondo pagano non riuscisse a dare un senso agli eventi o alle imprese della storia o non fosse capace di concepire anche grandi disegni o alti significati del divenire storico (pensiamo agli storici dell'antica Roma o dell'antica Grecia); nè tanto meno era ignaro delle esigenze del principio di finalità nell'ordine dell'agire e dei fenomeni della natura, dato che detto principio è spontaneamente noto alla ragione naturale come tale. Nè mancano, nelle religioni pagane, grandiose mitologie cosmogoniche o teogoniche, che denotano a volte eccezionali capacità di sintesi e profonde visioni di insieme. Ma anche in questi casi, come ci dimostrano i documenti letterari che ce ne parlano, non abbiamo mai una concezione compiuta della storia creata e guidata dalla potenza, sapienza e provvidenza di un Dio unico e trascendente, che pur essendo trascendente, ama tanto la storia dell'uomo e l'uomo stesso nella storia, da far sì Egli stesso, in certo modo, "storia" (l'incarnazione), al fine di riscattarla dal male, di far trionfare in essa la giustizia, di abbracciarla nella sua interezza nelle braccia del suo amore e della sua misericordia, dandole, in Cristo, un senso unitario, con una fine (Dio) che corrisponde all'inizio (Dio), ed un progresso dal male al bene, e dal bene all'ottimo (l'umanità escatologica).

176. Il cristianesimo esalta e riscatta il valore della storia, le dà senso ed anima con l'effusione della grazia divina e i doni dello Spirito Santo: possiamo dire che in certo modo la "divinizza" mediante l'incarnazione del Verbo; ma non la divinizza certamente nella maniera panteistica e storicistica propria dell'idealismo tedesco. Non fa della storia come tale un idolo o un assoluto. Dio resta ben distinto dalla storia, come in Cristo la natura divina resta distinta dalla natura umana; e tuttavia, come in Cristo l'umano e il divino sono strettissimamente uniti nella unione ipostatica, così nella Chiesa e nei singoli cristiani la grazia e la natura, l'eterno e il caduco, il divino e l'umano sono strettamente uniti nella "persona" della Chiesa e nelle singole persone dei cristiani in grazia immersi nel tempo e nella storia.

177. L'escatologia ci dà la conoscenza del fine e del compimento della storia; ci fa conoscere la meta verso la quale la storia è diretta e deve dirigersi; ci fa conoscere qual è il premio che attende coloro che faticano, soffrono e sono perseguitati per dare alla storia un senso cristiano; e il castigo, invece, per coloro che si oppongono ostinatamente fino all'ultimo al senso cristiano della storia ed alla costruzione, nella storia, del regno di Dio. Indubbiamente si tratta di una conoscenza profondamente intrisa di mistero; per cui ciò che sappiamo adesso di questo futuro non è

sclude il fatto che Dio attualmente tiene in serbo per noi cose terrifiche o meravigliose delle quali adesso, nonostante la rivelazione, non abbiamo la più pallida idea.

178. Una domanda che potremmo porci è la seguente: che ne sarà della storia dopo la parusia? La parusia porrà termine alla storia o si potrà parlare di un'"altra" storia dopo la parusia? Esisterà una temporalità nella terra dei risorti? Abbiamo visto in precedenza quali problemi suscitò l'applicazione della categoria della temporalità alla durata della permanenza delle anime dei defunti nell'al di là in attesa della parusia. Qui ci troviamo davanti ad un problema simile. La rivelazione, su questa questione, non sembra soccorrerci, almeno esplicitamente. Per questo, pur sempre cercando di far riferimento al dato di fede, ed usando una solida base filosofica, occorre che ci affidiamo alle semplici teorie teologiche.

179. L'idea che nella terra dei risorti possa e debba esserci il tempo, e quindi la storia, ci è suggerita dalla stessa rivelazione che ci parla appunto di una resurrezione corporale e dell'esistenza di "nuovi cieli e nuova terra". Ora il tempo, e quindi la storia, sono evidentemente connessi con la dimensione corporale della persona. L'agire umano, che costituisce l'oggetto della storia ed è fautore di storia, si svolge nel tempo, perchè le attività dello spirito umano, benchè in se stesse possano trascendere il tempo e il divenire, in quanto soggettate in un corpo materiale, si svolgono necessariamente in una successione temporale di atti e di fatti, che formano appunto la trama della storia.

180. Una cosa che penso possiamo dire con certezza, è che nella terra dei risorti l'agire non sarà più motivato dall'esigenza di rimediare a difetti, di colmare lacune, di correggere comportamenti, di soddisfare a bisogni e cose del genere, giacchè lassù i beati avranno tutto quello che hanno legittimamente desiderato e non mancheranno di nulla, sia in senso materiale che in senso spirituale. Si può tuttavia ipotizzare un'attività materiale e spirituale motivata non dal bisogno o dal difetto, ma da una sovranbonanza di perfezione, come sono, per esempio, nella vita presente, le azioni generose che non soddisfano a un bisogno, ma vogliono semplicemente aumentare la felicità del beneficiario, oppure le creazioni dell'arte, che esprimono semplicemente la gioia del bello e il desiderio di farlo godere agli altri.

182. La difficoltà della questione, comunque, è data dal fatto che non sappiamo il modo d'essere escatologico di quelle realtà - il corpo umano e l'universo fisico - che sappiamo sussistere nel mondo dei risorti. Noi conosciamo abbastanza bene il loro modo d'essere terreno, ma non quello escatologico, che certamente sarà assai diverso. Un segnale in tal senso ci è dato dalle stesse sembianze del corpo di Gesù risorto: non sempre esso viene riconosciuto dagli occhi mortali. Qualcosa di simile, pertan-

to, è ragionevole pensare che accadrà per i corpi umani risorti e per lo stesso universo fisico rinnovato dalla parusia del Signore.

183. Del resto Paolo stesso ci mette su questa strada, allorchè cerca di rispondere alla domanda che allora ci si poneva: "con quale corpo risuscitano i morti?". E dice: "Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore; e quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano per esempio o di altro genere. E Dio gli dà un corpo, come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. ... Così anche la resurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso; si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale. Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poichè sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un corpo animale, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. ... Il primo uomo, tratto dalla terra, è di terra; il secondo uomo viene dal cielo. ... E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste" (I Cor 15, 36-38.42-45.47.49).

184. Da queste parole di Paolo si ricava che il corpo risorto, pur essendo sostanzialmente il medesimo di colui che è morto, andrà soggetto tuttavia ad una profonda e misteriosa trasformazione richiesta da una potenza vitale molto maggiore di quella che animava il corpo mortale. Paolo designa questo passaggio dal corpo corruttibile al corpo incorruttibile con due coppie di nomi: animale o psichico (psychikòn) - spirituale (pneumatikòn) e terreno (choikòs) - celeste (epurànios).

185. Il fatto che il corpo diventi "spirituale", come già faceva notare S. Tommaso (Comm. in I Cor XV, lect. VI, n. 984), non vuol dire che sia tramutato in spirito, perchè allora non sarebbe più corpo; ma significa che le potenze spirituali dell'anima avranno su di lui pieno e liberissimo potere, a differenza da quanto avviene quaggiù, dove le conseguenze del peccato originale fanno sì che le forze psichico-animali spesso prevalgano su quelle spirituali. E così pure il divenir "celeste" non vuol dire che il corpo sia smaterializzato, perchè allora non sarebbe più corpo, ma, col simbolo del "cielo", che rappresenta il divino, Paolo intende dire che la divina e immortale vita della grazia pervaderà ed animerà perfettamente ed eternamente tutto il corpo.

186. Tuttavia, dobbiamo ammettere che, anche con queste preziose precisazioni, la configurazione, la qualità materiale, il modo d'essere, di vivere e di agire del corpo risorto ci restano alquanto misteriosi, un po' come sarebbe per uno - riprendiamo il paragone fatto da Paolo - che vedesse il seme di una quercia senza mai aver visto la quercia: dalla visione di quel seme non potrebbe assolutamente immaginare le fattezze della quercia che pur da quel seme vien fuori.

187. Tornando dunque al problema di partenza - ci sarà una sto-

ria nella terra dei risorti? -, se la storia dipende dall'agire psicosomatico dell'uomo composto di anima e corpo, possiamo rispondere che nulla vieta che essa ci possa essere. Sarà però una storia profondamente diversa, in proporzione alla diversità del modo d'essere e di agire psicosomatico dell'uomo risorto. Dire di più, con gli elementi che abbiamo a disposizione, mi pare alquanto problematico.

188. Collegato al problema della storia c'è il problema del tempo. Il tempo, così come lo sperimentiamo nella vita presente, comporta un passato che non è più, un presente che è in atto, e un futuro che non è ancora. Il divenire del cosmo e l'agire dell'uomo avvengono naturalmente nel tempo, perchè il tempo non è altro che la regolarità numerabile del divenire dell'essere materiale e dello spirito umano. In tal senso, come ammettiamo la storia nel mondo della resurrezione, così dovremo ammettere il tempo. E così dovremo dire che i fatti del passato non sono più; quelli del presente sono in atto; quelli futuri non sono ancora. Ci chiediamo però: nel mondo della resurrezione, dove vi sarà pienezza di essere nella partecipazione alla divina eternità, è ammissibile che azioni compiute non siano più e che non siano presenti azioni future? Credo pertanto che, se - come mi pare necessario - dobbiamo ammettere nel mondo della resurrezione il tempo e la storia, dobbiamo concepire le tre parti del tempo, due delle quali quaggiù non sono, tutte dotate di attualità, tutte attualmente esistenti e "presenti" come il presente, tutte, per così dire, "presentificate". Come ciò sia possibile, è difficile dirlo; ma non mi pare metafisicamente impossibile l'ipotesi. Sarebbe come un partecipare allo sguardo divino sul tempo, per il quale sguardo a Dio tutto il tempo, anche il passato e futuro, è presente. Il passato non viene perduto, e il futuro non viene atteso.

2. Ordine di successione degli eventi escatologici ^{20.V.04}

189. La rivelazione presenta gli eventi escatologici cosmologici secondo un certo ordine di successione, che ha anche una sua logica connessa alla natura, alle cause ed ai fini degli eventi stessi. Esiste una certa concatenazione, per cui un evento ne suppone un altro precedente e ne implica un terzo conseguente, analogamente a quanto avviene nella storia terrena. Il concatenarsi degli eventi escatologici comporta quindi uno svolgimento che è indirizzato al fine ultimo, che è la terra dei risorti o pienezza finale del regno di Dio. Tale fine viene raggiunto mediante una serie di tappe, per le quali la successiva richiede il compiersi della precedente.

190. Stando alla narrazione biblica, mi pare che l'ordine di successione degli eventi cosmologici finali (o escatologici) possa essere riassunto in un fondamentale schema triadico, simile a quello della dialettica hegeliana, nel rispetto, però, del principio di identità: 1) affermazione; 2) negazione; 3) negazione del

la negazione. L'inizio della fase escatologica della storia sembra esser dato dalla diffusione del Vangelo in tutto il mondo (cf Mt 24,14; Rm 11,25). E' questo il primo momento dialettico, positivo. Questo momento viene successivamente negato da una forte reazione delle potenze del male: apostasia (II Ts 2,3; I Ta 4,1-2); diminuzione della fede (Lc 18,8); raffreddamento della carità (Mt 24,12; II Ta 3,1-6); falsi cristi (Mt 24,4); falsi profeti (Mt 24,11). Cf Catechismo della Chiesa Cattolica n.675;5) comparsa dell'Anticristo (Dn 12,11; II Ts 2,4-12; I Gv 2,18; Ap 13,1). Cf Catechismo nn.675-676;6) grande tribolazione (Mt 24,9.21). Cf Catechismo n.675;7) sconvolgimenti cosmici (Mt 24,29; II Pt 3,10). Cf Catechismo n.677.

191. A questa reazione delle forze del male che sembrano prevalere e distruggere la Chiesa cancellando la verità ed estinguendo l'amore, segue, come controreazione, la riscossa delle forze del Bene, ossia della Chiesa stessa, terrena e celeste, sotto la guida di Cristo e - c'è da supporlo - dei legittimi pastori della Chiesa, rappresentanti e ministri di Cristo sulla terra.

192. Questo terzo momento, conclusivo, può essere diviso, mi sembra, in due tempi: un primo tempo, terreno, che si conclude con la fine di questo mondo (II Pt 3,12-13; I Cor 15,26-27). Cf Catechismo nn.677,1001; e un tempo successivo, ultraterreno, che inizia con la resurrezione dei morti (Gv 5,29; I Cor 15,51; Ap 20,12; Dn 12,2), cf Catechismo nn.991,998,1038, e si conclude con la pienezza definitiva ed eterna del regno di Dio: i "nuovi cieli e nuova terra, nei quali abita la giustizia" (Is 65,17; II Pt 3,13) o, con altra espressione, la Gerusalemme "celeste" (Ap 21; Rm 8,19-23; Lc 21,24); cf Catechismo nn.1042-1044.

193. Ma mi pare che questo tempo ultraterreno debba essere ulteriormente diviso in due sezioni: una prima sezione, costituita dalla resurrezione dei morti e dal giudizio universale (Mt 25,31-32.46; Gd 14-15; Ap 20,11-13; cf Catechismo n.678; ed una seconda, che comporta la piena presa di possesso, da parte di Cristo, del regno o del mondo (qui "regno", mondo e Chiesa coincidono), totalmente liberato dal male e dagli epi. Il Cristo, poi, consegna il regno al Padre, sicchè il Padre viene a regnare pienamente e definitivamente sul mondo animato dallo Spirito, mentre il Figlio sta alla destra del Padre.

194. Passiamo adesso a presentare la successione di tutti questi atti escatologici, cercando di chiarir meglio, ove pare possibile, senza pretendere di scrutare il mistero, e facendo riferimento a quanto già detto soprattutto nel primo capitolo.

195. Il primo atto, allora, che ci si presenta, è la "diffusione mondiale del Vangelo": il Vangelo viene predicato dappertutto, in modo tale che tutti lo conoscano o lo possano conoscere, sicchè non abbiano scuse, all'apparire del Cristo giudice, di non averlo conosciuto. Indubbiamente oggi i mezzi di comunicazione consentono, di per sè, assai facilmente la comunicazione di messaggi, cono-

scenze e notizie; e possiamo certamente dire che, nella grandissima maggioranza dell'umanità (escludendo, per esempio, alcune popolazioni primitive ancora poco raggiunte o raggiungibili), informarsi su Cristo, sul Vangelo e sulla Chiesa, se non è cosa fatta, è quanto meno di per sé fattibile. Una certa incognita ce la può riservare la Cina, col suo miliardo di abitanti, che in grandissima parte ignorano (o vogliono ignorare?) il Vangelo. Comunque sia, non c'è dubbio che anche per loro, le possibilità tecniche per conoscere Cristo, non mancano. Se di fatto non lo conoscono o non se ne interessano, ciò dipende probabilmente più dalla loro stessa volontà, sia essa in buona o in cattiva fede (è qui difficile giudicare); e indubbiamente il regime comunista presenta un serio ostacolo alla diffusione del Vangelo e all'istruzione cristiana anche per coloro che di per sé sarebbero disponibili ad accoglierli.

196. Ma, oltre alla Cina, che è il caso più importante, esistono nel mondo altre immense aree umane dove il Vangelo non è presente, se non in ristrettissime minoranze, e sono soprattutto le aree poste sotto l'influenza dell'islamismo e dell'induismo. Ma nello stesso mondo occidentale, nel quale soprattutto è fiorita in passato la civiltà cristiana, l'interesse teorico e pratico per la fede e la morale cristiane, soprattutto a partire dal Settecento, sembra in declino, nonostante tutti gli encomiabili sforzi di tanti apostoli, missionari ed evangelizzatori e, in tanti casi, la possibilità di usare i grandi mezzi di comunicazione. Esiste una certa creoscita del cristianesimo in altre zone, come l'Africa e l'America Latina.

197. La diffusione escatologica del Vangelo, dal canto suo, sembra presentare due aspetti, uno dei quali pare entrare in conflitto con l'"apostasia", alla quale abbiamo già accennato. Infatti, mentre in Mt 24, 14, Gesù dice che la fine verrà quando "il Vangelo del regno sarà annunziato a tutto il mondo" (cosa che non esclude la esistenza di opposizioni e rifiuti), Paolo parla invece di una conversione o ingresso nella Chiesa di "tutte le genti" (Rm 11, 25). Come si concilia questo fatto grandioso con la apostasia? Probabilmente essa farà seguito a quel fatto. Paolo, quindi, sembra invitarci a credere che prima dell'apostasia, "saranno entrate tutte le genti": cosa che certamente non corrisponde alla realtà di oggi. Per questo non pare imminente la parusia.

198. Alcuni, è vero, davanti alla sconcertante diminuzione di credenti e di vocazioni religiose e sacerdotali in tante zone di antica civiltà cristiana, ritengono che sia in atto l'"apostasia" prevista da S. Paolo; ma, come ho detto, essi dimenticano che prima - a quanto pare - devono "entrare tutte le genti", cosa che non è ancora assolutamente avvenuta. Dobbiamo quindi pensare che la crisi attuale sarà superata; la Chiesa si riprenderà e si diffonderà veramente in tutta la terra: solo allora avverrà l'apostasia.

199. Qualcuno (non so se per furbizia o malcelata pigrizia) potrebbe forse dire: perchè allora affannarsi tanto nell'apostola-

to, se poi sappiamo che dovrà venire l'apostasia? Sarebbe come dire: perchè curare tanto la salute, se poi dobbiamo morire? Il lavoro dell'apostolato non deve badare ad eventuali future sconfitte, perchè il vero apostolo sa che alla fine, sia pure attraverso molte traversie, temporanei insuccessi e sconfitte, il regno di Dio trionferà sulle forze di Satana, anche se ciò non escluderà l'esistenza di nemici irriducibili del Vangelo che avranno l'eterno castigo che si meritano.

200. Per quanto riguarda l'apostasia profetizzata da S. Paolo, Gesù stesso e lo stesso Apostolo ce ne danno le caratteristiche; ma è difficile stabilirne le dimensioni escatologiche: ad una sconfitta della Chiesa ne può seguire una più grande, e a questa, a sua volta ne può seguire una più grande ancora, senza che appaia con chiarezza quale potrà essere la situazione estrema prevista dalle profezie escatologiche. All'epoca dello scisma d'occidente molti, anche santi, pensarono che si fosse giunti alla fine del mondo. Grande fu lo scandalo; eppure l'unità di fede in Europa fu preservata, finchè non giunse la lacerazione provocata da Lutero: allora, di nuovo, si pensò che Lutero fosse l'Anticristo; tuttavia, seppure tra divisioni ed eresie, la fede cristiana, in Europa, in qualche modo rimase, finchè col Settecento cominciò a diffondersi l'ateismo, che ci ha dato gli orrori del nazismo e del comunismo stalinista; eppure la Chiesa ancor oggi continua a vivere. Quali altre prove, peggiori di queste, la attendono? Non è facile dirlo. È un fatto, tuttavia, non siamo ancora nella situazione estrema.

201. Per quanto riguarda gli insegnamenti di Cristo circa la apostasia escatologica, il Signore si esprime in questi termini: "Vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno, e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome. Molti ne resteranno scandalizzati, ed essi si tradiranno e si odieranno a vicenda. Sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti; per il dilagare dell'iniquità, l'amore di molti si raffredderà" (Mt 24, 9-12; cf Mc 13, 6-13; Lc 21, 8-13.16-17.23-24).

202. Paolo, invece, fa le seguenti previsioni: "Lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diabolici che, sedotti dall'ipocrisia di impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza" (I Tm 4, 1-2). "Devi anche sapere che negli ultimi tempi verranno momenti difficili. Gli uomini saranno egoisti, amanti del denaro, vanitosi, orgogliosi, bestemmiatori, ribelli ai genitori, ingrati, senza religione, senza amore, sleali, maldicenti, intemperanti, intrattabili, nemici del bene, traditori, sfrontati, accecati dall'orgoglio, attaccati ai piaceri più che a Dio, con la parvenza della pietà, mentre ne hanno rinnegata la forza interiore" (II Tm 3, 1-5).

203. Il culmine di questo processo diffuso di allontanamento

dalla fede sembra consistere nell'apparizione dell'Anticristo, della quale ho già parlato nel cap.I, in rapporto alla vittoria di Cristo su di lui. Qui potremo brevemente presentare quanto la Scrittura c'insegna sulle caratteristiche della sua figura e della sua azione. Come ho già detto, non è il caso che tentiamo di saperne di più di quanto ci è concesso dalla rivelazione, ma appunto perchè si tratta di un dato rivelato, è bene prenderlo in seria considerazione utilizzando tutto quello che su di lui ci è offerto dalla Scrittura.

204. Riprendiamo qui il ritratto dell'Anticristo che abbiamo fatto ai nn.20-21 e completiamolo con ulteriori indicazioni che ci sono fornite dalla Scrittura. Il passo principale è quello che abbiamo già citato, di Paolo (II Ts 2,3-4), benchè qui non venga esplicitato il nome di "Anticristo": "l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto "Dio" o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio". L'Anticristo è invece esplicitamente nominato nelle Lettere di Giovanni (I,2,18-22; 4,3; II,7). Un precorrimo di questa figura si trova già nell'Antico Testamento, laddove i profeti si scagliano contro potenti re nemici di Israele (Isaia contro il re di Babilonia:14,12-15; Ezechiele contro il re di Tiro:28,2; Daniele contro Antioco Epifane:9,27;11,31;12,11).

205. Parlando con ogni probabilità dell'Anticristo, Gesù gli attribuisce l'espressione usata da Daniele per riferirsi ad Antioco: "abominio della desolazione", dicendo: "Quando vedrete l'abominio della desolazione, di cui parla il profeta Daniele, stare nel luogo santo - chi legge comprenda -, allora quelli che sono in Giudea fuggano ai monti, chi si trova in terrazza non scenda a prendere la roba di casa, e chi si trova nel campo non torni indietro a prendersi il mantello" (Mt 24,15-18). Marco invece riporta una espressione un po' diversa: "Quando vedrete l'abominio della desolazione stare là dove non conviene" (Mc 13,14).

206. Questi brani di Matteo e Marco possono essere collegati col riferimento all'Anticristo che probabilmente si trova al c. 13 dell'Apocalisse, allorchè Giovanni scrive: "Vidi salire dal mare una bestia che aveva dieci corna e sette teste, sulle corna dieci diademi e su ciascuna testa un titolo blasfemo. La bestia che io vi di era simile a una pantera, con le zampe come quelle di un orso e la bocca come quella di un leone. ... Una delle sue teste sembrò colpita a morte, ma la sua piaga mortale fu guarita. Allora la terra intera presa d'ammirazione, andò dietro alla bestia ... e adorarono la bestia dicendo: "Chi è simile alla bestia e chi può con battere con essa?". Alla bestia fu data una bocca per proferire parole d'orgoglio e bestemmie, con il potere di agire per quarantadue mesi. Essa aprì la bocca per proferir bestemmie contro Dio, per bestemmiare il suo nome e la sua dimora, contro tutti quelli che abitano in cielo. Le fu permesso di far guerra contro i santi e di

Vincerli; le fu dato potere sopra ogni stirpe, popolo, lingua e nazione. L'adorarono tutti gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto fin dalla fondazione del mondo nel libro della vita del l'Agnello immolato" (Ap 13,1-8).

207. Dall'insieme di questi brani la figura dell'Anticristo emerge con una certa chiarezza, almeno nelle sue linee fondamentali. Indubbiamente occorrerebbero molti sviluppi per trattare uno per uno tutti gli spunti simbolici che ci vengono offerti, ma qui sarà sufficiente fare le seguenti osservazioni.

208. Mi pare che il Catechismo dica l'essenziale quando parla, in riferimento all'opera dell'Anticristo, di "una impostura religiosa che offre agli uomini una soluzione apparente ai loro problemi, al prezzo dell'apostasia dalla verità" (n.675). L'Anticristo appare come uno che intende sostituirsi a Dio e a Cristo nella opera della salvezza dell'umanità e nel dare la felicità all'uomo. L'Anticristo tenterà di convincere gli uomini di riuscire meglio in questa impresa di quanto non abbia fatto il cristianesimo, e molti, purtroppo, resteranno sedotti (coloro il cui nome non è scritto nel libro della vita: ossia i non predestinati alla salvezza). L'Anticristo, "sedendo nel tempio di Dio" e ritenendosi Dio egli stesso e presentandosi come tale, svolgerà un'opera di falsificazione del culto divino. Facendo leva sul sentimento più profondo dell'uomo - il senso religioso - ingannerà gli uomini proprio in questo ambito e a questo livello. Presenterà un falso ideale di religione, di santità, di misticismo, di spiritualità. E se tanto più grave è il danno quanto maggiore è il valore che è colpito o negato, si comprende quale sarà l'entità del danno recato dall'Anticristo.

209. Ma l'Anticristo sarà anche una forza astuta, non facilmente smascherabile, se "la terra intera sarà presa da ammirazione per lui, andandogli dietro e ritenendolo una forza invincibile". Giovanni riconosce bensì con chiarezza la vera natura dell'Anticristo e della sua forza: una forza certo ingente (le corna, le teste e i diademi), ma di carattere bestiale e brutale (la panteira, l'orso e il leone), e soprattutto una forza proterva e orgogliosa che si scatena nella bestemmia e nell'autodivinizzazione.

210. Essa probabilmente farà leva sul bisogno di infinito e di assoluto insito nel cuore umano, riproponendo la tentazione del serpente genesiaco: la promessa di diventare Dio disobbedendo al vero Dio. Quante pseudofilosofie e pseudoreligioni, nella storia, hanno illuso e illudono gli uomini con queste false promesse!

210. E poichè questa inclinazione alla superbia si trova nell'uomo peccatore come tale, indipendentemente da ogni differenza di popolo, lingua o nazione, ecco che l'Anticristo otterrà un grande successo in tutto il mondo, assicurando ai suoi seguaci un'apparente trionfo contro il cristianesimo e la Chiesa ("le fu permesso di far guerra contro i santi e diincerli. ... L'adoraro

rono tutti gli abitanti della terra"). Ma ecco che proprio in questo momento di estrema angoscia per i santi, allorchè tutto sembra perduto e il male vincere dovunque, allorchè, per il dilagare del male le stesse forze della natura cadranno nel caos, "gli astri cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte, allora comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra e vedranno il Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del cielo con grande potenza e gloria. Egli manderà i suoi angeli con una grande tromba e raduneranno tutti i suoi eletti dai quattro venti, da un estremo all'altro dei cieli" (Mt 24, 29-31).

211. L'apparizione di Cristo glorioso - la parusia - è descritta anche al c. 19 dell'Apocalisse, che ho già riportato al cap. I: è una poderosa e terribile figura di Cavaliere, "fedele e verace, che giudica e combatte con giustizia. I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco, ha sul suo capo molti diademi; porta scritto un nome che nessuno conosce all'infuori di lui" (cf il Nome divino rivelato a Mosè in Es 3, 14: è il Nome che Gesù attribuisce a se stesso nel Vangelo di Giovanni: "Io Sono"). "E' avvolto in un manto intriso di sangue e il suo nome è Verbo di Dio" (il nome proprio di Cristo). "Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. Dalla bocca gli esce una spada affilata" (la spada della Parola di Dio o il soffio dello Spirito) "per colpire con essa le genti. Egli le governerà con scettro di ferro e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa del Dio onnipotente. Un nome porta scritto sul mantello e sul femore: Re dei re e Signore dei signori" (Ap 19, 11-16).

212. Paolo, dal canto suo, nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi, così prevede il ritorno del Signore: "E' proprio della giustizia di Dio rendere afflizione a quelli che vi affliggono e a voi, che ora siete afflitti, sollievo insieme a noi, quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo con gli angeli della sua potenza in fuoco ardente, a far vendetta di quanti non conoscono Dio e non obbediscono al Vangelo del Signore nostro Gesù. Costoro saranno castigati con una rovina eterna, lontano dalla faccia del Signore e dalla gloria della sua potenza, quando egli verrà per essere glorificato nei suoi santi ed esser riconosciuto mirabile in tutti quelli che avranno creduto, perchè è stata creduta la nostra testimonianza in mezzo a voi" (II Ts 1, 6-12).

213. Paolo spera probabilmente di poter incontrare il Signore parusaico entro poco tempo. Così infatti si esprime: "Noi che viviamo e che saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti. Perchè il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore" (I Ts 4, 15-17).

214. Quanto poi al momento nel quale il Signore verrà - prosegue Paolo(5,1-6) -, tale momento non è predeterminabile (come già aveva insegnato Gesù): il Signore verrà all'improvviso ed anzi inaspettato: ma questo per i peccatori. Per i discepoli, invece, Gesù non viene inaspettato, perchè essi sono sempre vigilanti, nella attesa della sua venuta, e sapranno quindi riconoscere i segni di tale venuta, segni che Gesù stesso ha manifestato. Nel brano precedente, quindi, Paolo non fa una previsione della venuta del Signore, ma esprime semplicemente un auspicio dettato dall'amore e dal desiderio di vedere presto il Signore.

215. "Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli - dice infatti l'Apostolo - non avete bisogno che ve ne scriva; infatti voi ben sapete che come un ladro di notte" (era stato l'insegnamento di Gesù), "così verrà il giorno del Signore. E quando si dirà: "Pace e sicurezza", allora d'improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà. Ma voi, fratelli, non siete delle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro: voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, nè delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobrii".

216. Ciò non significa che i discepoli siano in grado di pronosticare la venuta del Signore. E gli stessi segni che Gesù offre probabilmente non vanno intesi come segni pronostici, ma come segni di riconoscimento di Gesù presente: altrimenti Gesù non avrebbe detto che quel giorno non lo conosce nessuno tranne il Padre.

217. Una grave problema teologico circa l'apparizione di Gesù parusaico è quello di come immaginare questo evento: come potrà Gesù fisicamente apparire simultaneamente e chiaramente a quell'infinità di miliardi di esseri umani che sono esistiti, esistono ed esisteranno sulla faccia della terra da Adamo ed Eva fino alla fine del mondo? E come immaginare il "giorno del giudizio"? Come e in quanto tempo il Signore giudicherà questo numero sterminato di esseri umani? In quale luogo?

218. Domande tremende, che senza supporre delle impossibilità metafisiche, fanno saltare tutti i nostri quadri immaginativi, sebbene nel fondo del nostro cuore, col pensiero, non con l'immaginazione, sentiamo che è profondamente giusto e auspicabile che le cose vadano così. Ma come tutto ciò potrà essere realizzato? Fidiamoci dell'onnipotenza e, se mi è consentito, dell'"inventiva" divina. A tal riguardo, forse qualche barlume di possibilità di immaginare, molto imperfettamente e alla lontana, come le suddette cose possano avvenire, ci è dato dai continui e prodigiosi progressi tecnologici dei mezzi di comunicazione e dell'informatica. Del resto, non sono essi forse frutto di quanto - come diceva Aristotele - c'è in noi di "divino", ossia l'intelletto? Dunque dobbiamo pensare che il Signore Gesù non avrà problemi per manifestarsi all'intera umanità contemporaneamente e nel medesimo luogo per

dare a ciascuno il suo.

219. Un'altra osservazione che penso sia bene fare, è che questa apparizione del Signore sarà evidentemente qualcosa di del tutto miracoloso rispetto a quanto può succedere in questo mondo, un po' - se mi è concesso - come miracolose e superiori alle condizioni di questo mondo erano le apparizioni di Gesù risorto: e per questo egli non veniva seapre riconosciuto. Credo pertanto che come Gesù risorto appariva quaggiù senza che il suo corpo fosse più di quaggiù, così Gesù parusaico apparirà quaggiù, ma in condizioni trascendenti e per noi inimmaginabili, che oltrepassa no nettamente le condizioni e le possibilità fisiche di questo mondo mortale. Pertanto, c'è da pensare che anche all'umanità sarà data, in modo trascendente quella che è l'ordinaria capacità di percezione terrena, una superiore capacità di percezione, atta a cogliere questa misteriosa presenza fisica di Gesù nella parusia.

220. Le considerazioni precedenti suppongono che la parusia del Signore avvenga prima della fine del mondo, per il fatto che se, come sembra chiaro, le forze dell'Anticristo sono forze terrene, e l'Anticristo sarà sconfitto dal Cavaliere parusaico, cioè da Cristo glorioso, occorrerà che questa battaglia escatologica avvenga su questa terra, benchè anche la forma e i modi di questa misteriosa battaglia mettano anch'essi a durissima prova la nostra immaginazione. Sentiamo anche qui - direi quasi con un istinto del cuore, illuminato dalla fede - che è giusto o quanto meno plausibile che questo avvenga, ma non siamo assolutamente in grado di immaginare come ciò avverrà.

221. C'è però una difficoltà a questa idea che la parusia avvenga prima della fine del mondo: i sinottici, infatti, parlano dell'apparizione del Signore dopo gli sconvolgimenti cosmici. Ci si potrebbe chiedere, però, se tali sconvolgimenti debbano necessariamente coincidere con la fine del mondo. La cosa non sembra necessaria, ed anzi smentita dall'Apocalisse, la quale sembra porre la fine del mondo dopo la battaglia escatologica, al momento della resurrezione dei morti e del giudizio universale. Dice infatti l'Apocalisse, dopo aver narrato la battaglia escatologica e la sconfitta definitiva delle potenze del male: "Vidi poi un grande trono bianco e Colui che sedeva su di esso. Dalla sua presenza erano scomparsi la terra e il cielo senza lasciare traccia di sè. Poi vidi i morti, grandi e piccoli, ritti davanti al trono. Furono aperti i libri. Fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti vennero giudicati in base a ciò che era scritto in quei libri, ciascuno secondo le sue opere" (Ap 20, 11-12).

222. Si potrà allora forse ritenere che la parusia avverrà in due tempi: un primo tempo, che comporta la battaglia escatologica e la sconfitta delle potenze del male: il mondo del peccato, che è il mondo presente, del quale Satana è il "principe", viene

allora logicamente distrutto da Cristo insieme con le strutture di peccato sulle quali esso si reggeva. Questa, potremmo dire, è la "pars destruens" dell'apparizione di Cristo; ad essa fa seguito la "pars construens", che consiste nella rivivificazione dei morti, nel giudizio universale e nella edificazione di un nuovo cielo e una nuova terra non più schiavi di Satana e del peccato, ma abitati dalla giustizia e viventi in eterno sotto il governo del Padre. Questo secondo tempo della parusia avviene, quindi, dopo la fine del mondo.

223. Per distruggere il vecchio mondo oppresso dal peccato, è logico dunque che Cristo torni in questo mondo e che combatta in esso le forze che in esso sono presenti. Ricordiamo, però, come ho detto sopra, che il Cristo parusaico, benchè presente in questo mondo, è il Cristo risorto, il cui corpo è celeste, e quindi di una materia che trascende la materia terrena e mortale. D'altra parte, è giusto e logico che Gesù eserciti il suo potere giudiziario solo dopo aver ottenuto il pieno dominio sul mondo e sull'umanità mediante la sconfitta delle forze sataniche, cosa che implica, se non la distruzione del mondo in se stesso, quanto meno la distruzione di tutto il male che c'è nel mondo - quella che il Vangelo chiama "fine del mondo" -. Solo a questo punto si avrà la seconda fase della presenza parusaica, dedicata al giudizio del mondo e dell'umanità, con la fondazione del mondo nuovo e, successivamente, la consegna del regno del mondo al Padre.

224. A questo punto, occorre affrontare un'altra questione escatologica: quando avverrà la conversione di Israele? Prima o dopo la parusia? Sarà un segno della venuta del Signore o un effetto di questa venuta? S. Paolo sembra porre la conversione di Israele subito dopo la diffusione mondiale del Vangelo, che abbiamo visto essere il primo, in ordine di tempo, dei segni della parusia, e quindi prima della parusia stessa: "L'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato" (Rm 11, 25). E il Catechismo sembra far eco a questo passo di Paolo affermando che "la venuta del Messia glorioso è sospesa in ogni momento della storia al riconoscimento di lui da parte di tutto Israele" (n. 674).

225. Senonchè è bene considerare innanzitutto il fatto che Paolo, nel passo citato, spiega la sua affermazione rimandando a una delle tante profezie veterotestamentarie che annunciano la salvezza d'Israele non prima, ma alla venuta del Messia, che verrà appunto per salvare Israele. È un'affermazione decisiva in tal senso mi pare la possiamo trovare sulla bocca stessa di Gesù (una citazione fatta dallo stesso Catechismo), allorchè in Mt 23, 39, egli, rivolgendosi a Gerusalemme, dice: "Non mi vedrete più finchè non di rete: Benedetto colui che viene nel nome del Signore!". Gesù si riferisce qui certamente alla parusia. E dunque allora la conclu-

(o) Prima del Cristo glorioso e dopo il Cristo vittorioso

sione è che Israele si convertirà quando Gesù apparirà nella sua gloria alla fine del mondo. Del resto, il tema ricorrente delle profezie veterotestamentarie non è forse quello di un Messia glorioso, vincitore e signore del mondo? Quella parte di Israele che non si è convertita al Messia sofferente già venuto, si convertirà al Messia glorioso quando verrà. Non che Israele possa essere dispensato dalla croce; ma comprenderà finalmente il significato della croce e, alla vista del Messia glorioso, accetterà anche la croce. Comprenderà che tutte le sue sofferenze nel corso della storia hanno ricevuto il loro significato salvifico in quanto partecipazione, forse inconscia, ai dolori del Messia.

226. All'apparire del Gesù parusaico, Israele dunque dirà: "Benedetto colui che viene nel nome del Signore!": abbandonerà il peccato e, riconoscendo il Messia in Gesù Figlio di Dio, si porrà decisamente dalla sua parte nella battaglia escatologica che porterà alla resurrezione dei morti. Ecco spiegate, credo, le parole di Paolo, quando dice: "Se il loro" (degli Ebrei) "rifiuto ha segnato la riconciliazione del mondo, quale potrà essere la loro riammissione, se non una resurrezione dai morti?" (Ra 11,15).

227. Dopo la sconfitta delle potenze del male il Gesù parusaico opera la resurrezione dai morti e pronuncia il giudizio universale: questo è quanto troviamo, tra l'altro, nel c.20 dell'Apocalisse. Di ciò abbiamo già abbastanza parlato nel c.I, quando abbiamo trattato degli atti escatologici di Cristo. Distrutto il vecchio mondo del peccato, Cristo crea il nuovo, alla costruzione del quale ha collaborato tutta l'umanità credente nel corso dei secoli e dei millenni: quel mondo nuovo che dovrà ospitare i beati risorti: "Vidi poi - prosegue l'Apocalisse (21,1-4) - un nuovo cielo e una nuova terra, perchè il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udi allora una voce potente che usciva dal trono: 'Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il 'Dio-conloro'. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, nè lutto, nè lamento, nè affanno, perchè le cose di prima sono passate'".

228. Il mondo nuovo dei risorti si configura, secondo l'Apocalisse, come "Gerusalemme celeste": una visione che troviamo già in S. Paolo (cf Gal 4,21-31), per esprimere l'abitazione del popolo della Nuova Alleanza, che non abbraccia solo Israele, ma anche tutte le genti che hanno accettato Cristo, in opposizione alla Gerusalemme terrena, legata all'Antica Alleanza; una visione che si ritrova anche nella Lettera agli Ebrei (Eb 12,22). In tal modo si attuano le profezie veterotestamentarie su Gerusalemme, soprattutto di Isaia, vista come dimora del Signore e madre di tutti i popoli: l'universalismo cristiano, anche e vorrei dire soprattutto

Israele avrà il privilegio di riconoscere il Messia nel risorto, non nel Crocifisso, perché Israele è il popolo noanifisso.

in questa fase conclusiva della storia della salvezza, non dimentica la predilezione divina per Gerusalemme e per Israele: solo co loro che saranno i cittadini di questa città santa, avranno parte alla beatitudine eterna.

229. La Gerusalemme celeste non ha bisogno di templi, perchè è illuminata direttamente da Dio: la conoscenza di Dio non passa più attraverso alcuna mediazione, ma è immediata e "facciale": "Non vi di alcun tempio in essa perchè il Signore Dio, l'Onnipotente e lo Agnello sono il suo tempio. La città non ha bisogno della luce del Sole, nè della luce della luna perchè la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello. Le nazioni cammineranno alla sua luce e i re della terra a lei porteranno la loro magnificenza. Le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno, poichè non vi sarà più notte. E porteranno a lei la gloria e l'onore delle nazioni. Non entrerà in essa nulla di impuro, nè chi commette abominio o falsità, ma solo quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello" (Ap 21, 22-27). "Non vi sarà più maledizione: il trono di Dio e dell'Agnello sarà in mezzo a lei e i suoi servi l'adoreranno; vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome sulla fronte. Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, nè di luce di sole, perchè il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli" (22, 3-5).

230. "Dal trono di Dio" (Padre) "e dell'Agnello" (Figlio) scaturisce, nella città santa, "un fiume d'acqua viva" (lo Spirito Santo) "limpida come cristallo. ... In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita" (non più proibito, come quello del Genesi), "che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni" (22, 1-2).

231. "Lo Spirito e la Sposa" (ossia la Gerusalemme celeste non ancor giunta a questa fase escatologica) invocano Cristo e gli dicono: "Vieni!" (Ap 22, 17). Da quando Gesù è tornato al Padre, lo Spirito e la Sposa lo invocano perchè venga. Tale invocazione durerà fino alla fine dei secoli, fino a che egli non sarà venuto. Gesù risponde sempre: "Sì, verrò presto!" (22, 20). Egli infatti viene sempre nel suo Spirito e verrà personalmente nel giorno misterioso stabilito dal Padre.

I N D I C E

Introduzione	.1
X CAP.I - GLI ATTI ESCATOLOGICI DI CRISTO	
1. La parusia del Signore	.4
2. La vittoria finale di Cristo contro le potenze del male. .8	
3. La "fine del mondo"	10
4. La rivivificazione dei morti	13
5. Il giudizio universale	15
X CAP.II - IL DESTINO ULTIMO DELL'UOMO	
Introduzione	.22
1. La morte.	.23
2. La sopravvivenza dell'anima	.27
3. La retribuzione dopo la morte	
a) Il limbo.	31
b) Il paradiso	33
c) L'inferno	34
d) Il purgatorio	38
CAP.III - LA DIMENSIONE ESCATOLOGICA DELLA VITA CRISTIANA	
1. L'etica degli ultimi tempi.	40
2. Il valore della speranza	43
3. Il significato escatologico della vita consacrata. . . . 47	
4. Il significato escatologico del primato della contemplazio- ne	48
5. L'indole escatologica della Chiesa	50
CAP.IV - L'ESCATOLOGIA COME SIGNIFICATO ULTIMO DELLA STORIA DELL' L'UMANITA'	
1. La concezione cristiana della storia	53
2. Ordine di successione degli eventi escatologici.	57
a) Diffusione del Vangelo	58
b) L'apostasia finale	59
c) L'Anticristo.	61
d) La parusia	63
e) La conversione di Israele.	66
f) La Gerusalemme celeste	67