

ESCATOLOGIA

L'uomo storico è destinato ad essere **con Cristo**.

Il compimento dell'uomo consiste nell' essere **con Cristo** dopo la morte e **come Cristo**, configurato compiutamente a lui, nella risurrezione.

1 Le figure storiche della speranza.

1.1 Provvisoria delimitazione della speranza.

1.2 Le alterne vicende della speranza.

1.3 Le forme della speranza.

* La speranza pagana.

* La speranza nell' AT.

* La speranza cristiana.

2 La speranza di un compimento. L' atto dello sperare.

2.1 La speranza cristiana come **sperare** cioè come atto

*non è alienante

*non è illusoria.

2.2 Il **fondamento** e la **forma** della speranza cristiana è il mistero pasquale.

*La risurrezione di Gesù è il fondamento.

*La passione di Gesù è la forma.

2.3 Il **senso** della speranza cristiana

*speranza nell' amore più forte della morte

*speranza nella giustizia più forte dell' ingiustizia.

*speranza in un compimento trascendente che fonda l'impegno nel mondo e lo assume.

*speranza del compimento della creazione nella risurrezione.

*speranza comunitaria.

*speranza responsabile.

3 Il compimento della speranza. I contenuti della speranza cristiana.

3.1 La parusia.

3.2 La morte.

3.3 Il giudizio.

3.4 La purificazione.

3.5 La possibilità reale di autoescludersi dalla comunione con Dio.

3.6 La risurrezione della carne e la vita eterna.

Bibliografia generale.

Charles PÉGUY, *I misteri*, Milano Jaca Book 1984 [1911]

Ernst BLOCH, *Spirito dell' utopia*, Firenze 1980 [1923]

Josef PIEPER, *Sulla speranza*, Brescia Morcelliana 1960 [1935. 61961].

Gabriel MARCEL, *Homo viator. Prolegomènes a une métaphysique de l' espérance*, Paris Aubier 1944 [trad it.: *Homo viator*, Prolegomeni ad una metafisica della speranza, Roma Borla 1980]

Espoir humain et espérance chrétienne, Semaine des intellectuels catholiques, CCIF, Paris, Ed. Pierre Horay 1951.

Gabriel MARCEL, *Structure de l' espérance*, *Dieu Vivant* 19 (1951) 73-80.

Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* [Il principio speranza], Frankfurt a.M. Suhrkamp 1954-59.

Pierre TEILHARD de CHARDIN, *L' avvenire dell' uomo*, Milano Saggiatore 1972 [1959].

J.-H. NICOLAS *Espérance DSp IV/2* (1961) 1208-1233.

Josef PIEPER, *Speranza II. In teologia, Diz Teol III*, Brescia Morcelliana 1968 [1963].

1. LE FIGURE STORICHE DELLA SPERANZA

1.1 Delimitazione del termine e problematica generale

La speranza abbraccia un campo di significato così vasto che non la si può definire con una sola espressione né basta una descrizione storico descrittiva. Spontaneamente si pensa alla speranza come sentimento ma per poco che si rifletta si comprende che essa è molto di più. Essa è *la molla di ogni attività umana*.

Si possono comunque distinguere nella speranza due aspetti: uno formale e uno materiale. La speranza come *atto* (*spes qua*) indica l'atteggiamento umano di aspettazione di realtà future. La speranza come fine sperato (*spes quae*) indica i *contenuti* verso i quali si protende la speranza, "ciò che" o "colui in cui" si spera. Questo fine della speranza è variamente evocato nelle religioni, nei sistemi filosofici, nelle anticipazioni artistiche e nella vita di ogni giorno.

Le *questioni* che il fenomeno della speranza solleva sono innumerevoli ma almeno tre vanno segnalate:

1. La speranza è una categoria che risiede nell'essere o è un'emozione avventizia e inessenziale?
2. Si può distinguere la *docta spes* (Bloch) dall'illusione e dall'errore?
3. La speranza è insaziabile perché non può raggiungere il pieno soddisfacimento nella storia o perché finora non ha ancora trovato il suo appagamento storico?.

1.2 Le alterne vicende della speranza

**Da Prometeo a Sisifo ovvero dall'ottimismo al pessimismo*

L'Ottocento è stato il secolo delle grandi speranze, del grande ottimismo. La prima rivoluzione industriale e il nascente capitalismo facevano sperare in uno splendido, magnifico futuro. L'impresa industriale era in espansione e prometteva grandi cose. La migliore espressione di questo nuovo spirito imprenditoriale è il canto degli industriali di Rouget de Lisle (1821).

I tempi preparati dai nostri padri
finalmente sono arrivati,
tutti gli ostacoli sono stati eliminati;
Già piegano di fronte e noi
la forza e l'errore detronizzati;
qualche sforzo ancora e qualche giorno,
ed essi cadranno alle nostre ginocchia.

Rit. Onore a noi, figli dell'industria!
Onore, onore ai nostri lavori felici!
In tutte le arti, vincitori dei nostri rivali
siamo la **speranza**, l'orgoglio della patria
siamo la **speranza**, l'orgoglio della patria.

Non solo gli industriali erano pieni di buone speranze. Lo era pure quel sottoprodotto della società capitalista, il movimento socialista, anche se le sue speranze erano diverse, tuttavia non erano meno grandi. È noto il proposito di Marx di riservare il primo posto nel calendario dei santi atei a Prometeo, il cui mito veniva assunto a simbolo ed espressione della speranza dell'umanesimo ateo: il ribelle contro la volontà degli dèi porta agli uomini il benefico fuoco che

migliora radicalmente la loro situazione sulla terra. Insomma il radioso futuro sembrava sorridere all' umanità. La speranza era, in quell' epoca, una virtù esaltante, ma relativamente facile; non era ancora venuto il tempo delle delusioni. Si pensi alle utopie di Jules Verne.

Cent' anni circa dopo che Marx invocava entusiasticamente il santo Prometeo, un altro personaggio mitico veniva assunto a emblema del diffuso sentire dell' epoca. Si tratta di Sisifo e del suo mito come ce lo ha presentato A. Camus nel suo libro "Il mito di Sisifo"¹, del 1943, espressione dell' *inutilità e dell' assurdità di ogni sforzo umano per migliorare la propria situazione*. Il grande masso, spinto da Sisifo verso la cima della montagna, quando già sembra aver quasi raggiunto la vetta, rotola di nuovo giù nella valle dove il faticoso processo per l' ennesima volta ricomincia da capo, insensatamente e inutilmente.

Samuel Beckett, nella sua opera teatrale *Aspettando Godot* (1953), mette in scena due poveracci, Vladimiro ed Estragone che passano il loro tempo nella vana attesa di un certo Godot, trasparente parabola dell' insensatezza della vita e delle sue attese che non si verificheranno mai. Il paesaggio è desolato e i due poveracci occupati in varie sciocchezze: una vecchia rapa, la melodia di una canzoncina, una vecchia scarpa, discussioni che non hanno né capo né coda- hanno una gran voglia di andarsene ma li trattiene l' attesa di Godot (allusione a Dio "God'?) che non sanno chi sia né quando verrà. Il tempo passa, i due rimangono inchiodati nella loro vana attesa e così si chiude la scena.

In Italia si può pensare a Leopardi (†1837), Federigo Tozzi (†1920) anticipatore del tema della incomunicabilità, Cesare Pavese (†1950) (la sofferta desolazione espressa in: *Il carcere, La bella estate, La luna e i falò*) e a Giuseppe Tomasi di Lampedusa (†1957) che nel *Gattopardo* tratteggia con saggio distacco l' immobilismo fatalista della sua regione. Ne *Il deserto dei tartari* (1940) Dino Buzzati propone nel protagonista Giovanni Drogo, un personaggio che si consuma in una vana attesa che non ha fine.

Ciò che più preoccupa non è tanto lo smarrimento delle *speranze* ma è lo smarrimento della *speranza*, cioè dello sperare. Ci sono mille speranze che l' uomo può abbandonare e perdere senza per ciò diventare *disperato*. L' uomo odierno rischia di vivere nella *presunzione disperata* o nella *disperazione presuntuosa*.

* La speranza ritrovata

Dallo smarrimento della speranza l' uomo può giungere al ritrovamento della speranza, alla riabilitazione dello sperare finalmente riconosciuto per quello che veramente è: non già un «difetto di conoscenza e una impotenza della mente» (Spinoza), un abbandono irrazionale, una cieca disposizione priva di fondamento bensì un *legame comunione con l' essere* (relazione di essere) che mira a *unire* il passato (memoria) attraverso il presente con il futuro (memoria futura). Ci sono già le premesse culturali perché la speranza possa manifestarsi come *struttura essenziale* e costitutiva dell' uomo, come comunione con l' universale, come *rinvio alla totalità* e come *imperativo* che mette in luce il disimpegno della disperazione che è rottura del rapporto umano con l' essere e disintegrazione dell' esistenza che si attua o nella fuga nostalgica verso il passato o nella miope accettazione del presente o nella fuga irresponsabile verso un futuro fantasticato.

¹ *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani 1980.

*Le forme di speranza²

Paolo definisce i pagani «gli altri che *non hanno speranza* » (1Tess 4,13) non nel senso che non coltivino le loro speranze ma nel senso che per loro sono soltanto riposte in questa vita (cfr 1Cor 15,19: se noi abbiamo avuto speranza in Cristo *soltanto in questa vita*, siamo da compiangere più di tutti gli uomini). Ef 2,12 si rivolge ai convertiti dal paganesimo con questa espressione «ricordatevi che in quei tempi eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza d'Israele, estranei ai patti della promessa, *senza speranza* e senza Dio in questo mondo». Si intende privi della *speranza fondata sulle promesse*, quelle che spettano agli Ebrei detentori della legge e delle promesse (Rom 9,4). Bisogna tenere conto come risulta dai primi due passi citati sopra che per Paolo la speranza degna di questo nome è soltanto la salvezza cristiana (cioè poggiante su Cristo) che include la risurrezione.

Anche nei confronti della speranza ebraica Eb 7,19 parla di una «*speranza migliore* grazie alla quale ci avviciniamo a Dio». Dal contesto si capisce che la speranza cristiana è "migliore" non solo rispetto alla speranza pagana ma anche rispetto a quella ebraica perché quella cristiana è attesa di una risurrezione dai morti già compiuta in Cristo e ignota ai pagani.

La speranza pagana o non speranza³

Il tema *elp-* in *elpizo* ed *elpis* è formato dalla radice *vel* (cfr lat. *velle* = volere) con un ampliamento del *p* (presente anche nel lat. *voluptas* = piacere, voglia). Nel greco profano *elpis* non coincide con la nostra speranza: può essere infatti il nome collettivo per un' *aspettativa* di qualsiasi tipo, quindi attesa del bene (speranza) o del male (timore) e necessita di attributi quali buona, serena, felice per indicare la speranza positiva.

La disperata ricerca di gioia nella breve vita è espressa felicemente da Catullo:

«Diamoci alla bella vita, Lesbia mia, e amiamoci
le chiacchiere dei vecchi arcigni
stimiamole nemanco una lira
i giorni, loro sì, vanno e tornano
a noi invece, tramontata questa breve luce
è riservata solo una notte interminabile» (Carme 5, *brevis lux*).

Un coro di Sofocle commenta: «non essere mai nato alla vita, questa è la cosa migliore».

La speranza pagana, quale la si incontra nell' antichità greca, si riduce a incertezza per il futuro (nel mito di Pandora di Esiodo i mali saltano fuori dal vaso aperto ma la speranza rimane in fondo. Il Prometeo di Eschilo afferma «seminai la speranza che non vede»). Essa si mescola alla paura ed è più forte nei giovani che nei vecchi (Aristotele, *Ret* II,1389,11). Per gli stoici la virtù che Aristotele poneva tra le passioni deve cedere alla pura fiducia nella provvidenza. Seneca vede la speranza così strettamente apparentata alla paura che il suo insegnamento mira a rinunciarvi per amore della *tranquillitas animae* e a conseguire l' imperturbabilità.

Per quanto attiene alla vita dopo la morte alcune speranze penetrano attraverso i misteri nella filosofia -già in Pindaro e in modo definitivo in Platone. Ma queste speranze vengono pagate con un dualismo che lacera l' uomo tra il corpo (mortale) e l' anima (immortale).

Nell' Apologia Socrate nutre «**grande speranza** (*pollê elpis*) che il morire sia un bene» (40) e si rivolge ai giudici con queste parole «voi pure, giudici, dovete essere

² Cfr. H.U.von BALTHASAR, *TD* 5 (1983)118-127.

³ Cfr Karl. M. WOSCHITZ, *Elpis/Hoffnung*, Wien Herder 1979. H.U.von BALTHASAR, *TD* 5 (1983)18-119.

pieni di **buona speranza** di fronte alla morte e, se altro mai, ritener vero questo: che all' uomo dabbene nulla può toccare di male né vivo né morto, e i fatti suoi non sono trascurati dagli dèi. E nemmeno quel che mi è occorso ora è l' effetto del caso; ma per me è chiaro che il morir subito e l' esser liberato dalle noie della vita era per me il meglio» (42). Così nel Fedone asserisce di avere «**salda speranza** che per i morti ci sia qualcosa e che questo, come si dice già dai tempi più antichi, sia qualcosa di molto migliore per i buoni che non per i cattivi» (63c). Il filosofo infatti deve «avere fiducia, allorché si trovi sul punto di morire, e deve nutrire **salda speranza** che, una volta morto, riceverà nell' al di là beni grandissimi» (64). « Se queste cose sono vere, o amico, grande speranza ha colui che giunge là dove io stò per andare, di venire in possesso, là appunto e pienamente, se mai in qualche luogo è possibile, di ciò per cui ci siamo dati tanto da fare nella vita passata; così che questo viaggio nell' al di là, che mi viene ora comandato, si compie con **buona speranza**, e per me e per chiunque altro ritenga di aver preparato la sua mente a questo in modo da averla purificata» (67bc). «Se essa [l' anima], liberata da tutti quei mali che tu hai ora ricordato, si raccogliesse in sé medesima, ci sarebbe **grande e bella speranza**, o Socrate, che le cose che tu dici siano vere» (70a).

A partire di qui la speranza dualistica dell' immortalità sopravvive attraverso l' ellenismo. Cicerone è un ragguardevole esempio di questa attesa (*Cato Maior* 77; *Somm. Scip.* 3,13). Ma tutta questa escatologia è del tutto **verticale** (e in concezione per lo più spaziale); non ci si cura degli eventuali risultati della storia che si svolge nel tempo.

La speranza nell' AT

H.D.PREUSS, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*, (BWANT 7) 1968.

Ernst HOFFMANN, *Speranza*, DCBNT, Bologna 1976 [1970] 1776-1783 (bibl.)

H.W.WOLFF, *Antropologia dell' AT*, Brescia Queriniana 1975 [1973], §17. La speranza dell' uomo, p. 194-201.

Claus WESTERMANN, qwh, *DTAT*,2, Casale Monferrato Marietti 1982 [1971-75] 558-567.

Claus WESTERMANN, jhl, *DTAT*,1, Casale Monferrato Marietti 1982 [1971-75] 629-631.

Claude WIÉNER, *Espérance dans la Bible*, *Dict.des Réel.* 1984, 530-532.

Le parole ebraiche più importanti per la relazione dell' uomo al futuro sono:

- 1 **qwh** (82x) (da qaw: corda tesa per misurare) = essere teso verso, **attendere ardentemente**. la forma nominale **qiwwah** indica la "tesa aspettativa" l' at-tesa.
- 2 **jhl** (48x) indica la speranza come **duraturo attendere**. Si pensi a Gen 8,10.12 in cui Noè attende sette giorni prima di inviare la seconda e la terza volta la colomba.
3. **hkh** (14x) significa un attendere timidamente, temporeggiante o paziente **aspettare con fiducia** e desiderio. Forma nominale tohelet.
- 4 **sbr** (8x) indica l' **attesa scrutante** in cui gli occhi si protendono verso l' oggetto della speranza. Sal 145,15: Gli occhi di tutti scrutano verso di te e tu provvedi loro il cibo a suo tempo.

La speranza si articola come attesa ansiosa (qwh), come aspettativa paziente (hkh), come uno scrutare spiante (sbr) o come una durevole aspettativa (jhl).

Dei 146 passi in cui verbi e sostantivi indicano sperare o speranza, almeno la metà indicano la **speranza in senso profano**. Essa designa l' attesa piena di fiducia e di tensione rivolta ad un bene o ad un evento concreto e desiderato, attesa che può essere fondata su di una falsa valutazione. Caratteristico della speranza profana è il riconoscimento della sua inanità. In particolare il libro dei Proverbi sottolinea l' infondatezza della speranza degli stolti (11,7).

La **speranza in Dio** ricorre spesso nell' AT anche dove non compaiono i termini indicati sopra. Nella sua struttura psicologica essa assomiglia a quella

profana ma se ne differenzia fondamentalmente per il contenuto, per le motivazioni e per gli effetti.

Dio è la garanzia, l'essenza e la meta della speranza. Si spera in Jahvé, si desidera Jahvé lo si invoca nei termini: «Tu sei la *mia* speranza» (Sal 71,5) «Tu speranza d'Israele!» (Ger 14,8;17,13).

C'è una speranza personale e c'è una *speranza comunitaria* che annuncia la venuta di Jahvé nella gloria, la sua signoria su tutta la terra, la conversione d'Israele e di tutte le nazioni, la nuova alleanza e il perdono dei peccati. La missione dei profeti mira a conservare la genuina speranza contro i falsi miraggi di speranza e di salvezza. La storia d'Israele costituisce una grandiosa testimonianza di speranza in Dio mantenuta nonostante tutte le difficoltà e le prove.

Questa speranza è dunque *dono di Dio* (Sal 62,6: da lui proviene la nostra speranza; Ger 29,11: per concedervi un futuro di speranza). Quando il futuro appare chiuso, Osea, Geremia Ezechiele annunciano la prospettiva divina di un nuovo inizio (Os 2; Ger 29,1ss; 31,31-34, Ez 36-37).

Nei salmi di lamentazione, alla supplica angosciata seguono affermazioni che invitano alla speranza. Si tratta di "*oracoli sacerdotali di salvezza*" cioè di promesse di salvezza trasmesse dal sacerdote e all'orante.

Lo *sperare della fede*, poiché si fonda su Jahvé che diversamente dagli uomini conosce, promette e ha la capacità di realizzare il futuro del suo popolo, acquista una certezza incomparabile. Nonostante nel presente tutto contraddica la promessa, colui che confida in Dio che è fedele non sarà deluso nell'attesa suscitata dalla parola divina (Is 8,17; Mich 7,7; Sal 42,6).

Alla fiducia nell'attesa della salvezza deve accompagnarsi la sottomissione al suo governo onnipotente che stabilisce i tempi e il modo della realizzazione. Di qui la caratteristica unione di speranza e *timore di Dio* (Sal 33,18; 147,11; Pro 23,15: «Il tuo cuore ... resti sempre nel timore del Signore, perché così avrai un avvenire e la tua speranza non sarà delusa»). L'atteggiamento della speranza biblica è pertanto di *fiducia* e di *umiltà*.

La speranza diventa attesa paziente ardente, carica di tensione, "serena" in quanto poggia in Dio ma *non certo inattiva*; anzi essa conferisce nuova forza (Is 40,31). Geremia stesso durante l'assedio compie un gesto che manifesta che per il paese ci sarà un futuro (32,6).

La speranza ebraica cammina **in avanti** nel senso temporale del termine; essa è "messianica" perfino qualora dovesse mancare una figura messianica concreta. Questa speranza si fonda sulla promessa del Dio dei padri, ed è quindi uno stare in aspettativa nella fiducia e, dove fosse imposta da una dura necessità, in una ricerca di rifugio. Fin dal principio è importante la concezione della "benedizione" (promessa in Abramo), che accompagna attraverso i tempi. La promessa a Davide e alla sua discendenza concretizza la speranza universale di salvezza in una persona che dovrà apparire in un futuro salvifico. Molto stranamente questa speranza rimane limitata fino ad epoca molto tarda, a un piano *unicamente orizzontale* e rinuncia ad una speranza di sopravvivenza individuale. Di qui l'aspro urto tra un ottimismo etico per il singolo nell'aldiqua e la disperazione di chi soffre nel libro di Giobbe. La strettoia di questa *teologia orizzontale della speranza* viene spezzata da due lati: anzitutto dal tardo libro della Sapienza (alessandrino) che introduce una speranza di **immortalità** (sia pure in senso ellenistico), e poi con il

delle immagini escatologiche della salvezza su un piano apocalittico: la visione di Ezechiele della risurrezione delle ossa aride (Ez 37) si allarga ad una speranza di **risurrezione individuale** (Dn 12,2; 2 Mac 7,9.11.14.23.29). Ma questo risultato era stato preparato dalla lunga consuetudine al dialogo e alla comunione con Dio espresse esemplarmente nei Sal 16; 49; 73; cfr Sal 56 e 63.

Le molte *aspettative escatologiche* del tardo giudaismo riguardanti la venuta del messia e la ricostruzione del regno vengono frustrate dai numerosi tentativi falliti. Si spiega così il pessimismo che caratterizza le attese escatologiche dei rabbini. Il regno d'Israele può venire solo se Israele segue la legge. I Salmi di Salomone invece presentano ancora con vigore la speranza messianica e nei libri dei Maccabei -come si è visto sopra- è attestata la speranza nella risurrezione.

Qumrân crede in una speranza fondata sull' azione salvifica di Dio ma solo riservata agli eletti.

Nel giudaismo ellenistico la speranza nel messia regredisce rispetto all' idea dell' immortalità dell' anima (Filone di Alessandria ad es. spera soltanto nella perfezione morale dell' anima individuale).

La salvezza è per il giudaismo a tal punto protesa al futuro che il **già del Dio che promette** può scomparire dalla memoria e la coscienza della promessa può intendersi alla fine -secolarizzata- come un movimento as-soluto che sussiste in se stesso: come un "*principio speranza*". Giudaismo dice allora un «determinato sentimento messianico»⁴, «un movimento profetico»⁵, di raggio universale (per questa ragione Bloch aborrisce il sionismo e lo "stato arabo" d' Israele), con un appello a Gioacchino da Fiore (ebreo di nascita) e nella fede che l' «ebreo Marx» sia il definitivo testimone ... dell' anima messianica che ha «il suo sbocco nel socialismo». «Il socialismo era per Mosè Hess la 'vittoria della missione giudaica nello spirito dei profeti'»⁶

La speranza cristiana o la speranza migliore

La speranza cristiana può essere definita, come già accennato, *migliore* perché *si fonda sulla risurrezione già verificatasi*, sull' *escaton* giudaico già realizzato e su qualcosa in cui nessuna dottrina escatologica pagana ha mai osato sperare: *la salvezza di tutto l' uomo*, anima e corpo. La risurrezione di Gesù non è soltanto l' oggetto, ma la ragione dinamica di questa migliore speranza, dal momento che quanto vi si spera viene previamente custodito presso Dio, per essere alla fine rivelato e appropriato a colui che spera (Col 3,3-4).

Terminologia della speranza nel NT

Le voci *elpízô* e *elpís* non hanno alcuna rilevanza dei vangeli. il verbo ricorre una sola volta in Mt (citazione dell' AT), una in Gv e tre in Lc.

Negli scritti di **Paolo** invece questa terminologia è di grande importanza (verbo *sperare* 19x su 31 nel NT; sostantivo *speranza* 36x su 53). Ricorre soprattutto nella lettera ai Romani (rispettivamente 4x e 13x). Significative anche le presenze in 1Pt (2x e 5x) e nella lettera agli Ebrei (1x e 5x). Negli Atti il verbo e il sostantivo (2x e 8x) si riferiscono soprattutto alla *speranza di Israele* interpretata nel senso della *speranza nella risurrezione*.

Queste voci non denotano mai un' attesa indeterminata o angosciata, ma *sempre l' attesa di un qualche bene*.

⁴Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I,709.

⁵ *Op. cit.*, 712.

⁶ *Op. cit.*, 702.

Il verbo può comportare una preposizione (eis, epí, en) che introduce colui in cui si ripone la speranza.

Il sostantivo *elpís* può indicare sia l' **atteggiamento personale** sia la salvezza cui tende la speranza (il bene atteso, l' **oggetto** della speranza: Gal 5,5; Col 1,5; Tt 2,13).

Quando il verbo o il sostantivo non hanno alcuna qualifica si intende parlare del compimento escatologico (Rm 8,24; 12,12; 15,13; Ef 2,12 ecc.).

La rivelazione di Cristo introduce una **nuova situazione**. Con la venuta del Cristo promesso la situazione descritta nell' AT cambia radicalmente. Il giorno della salvezza del mondo è quello della presenza di Cristo l' oggi di Dio. Ciò che costituiva il futuro, in Cristo è diventato il presente della fede (la giustificazione, l' essere figli di Dio, l' inabitazione dello Spirito Santo, il nuovo popolo dei credenti che comprende Israele e le nazioni). Il presente della salvezza è messo in evidenza nel vangelo di Gv ("escatologia presenziale"). In esso manca la voce *elpís*. Nell' Apocalisse questa assenza ha un' altra spiegazione: il momento finale e la parusia vengono contemplati in visione. Con la nuova situazione, la speranza del NT ha cambiato in contenuto e motivazioni. Essendo però l' oggi della salvezza riconoscibile solo per fede, la sua condizione assume un duplice aspetto: all' "oggi" si oppone il "non ancora" (1Gv 3,2); all' avere ed "essere in Cristo", lo sperare in lui e la ricerca di lui.

La speranza appartiene alla condizione specifica del cristiano che è «rigenerato... per una speranza viva» (1Pt 1,3). La sua rilevanza si manifesta anche nella sua collocazione tra *pístis* (fede) e *agápe* (amore), come elemento fondamentale della realtà cristiana (1Ts 1,3; 1Cor 13,13). Nessuna di queste può sussistere senza l' altra. Non ci può essere speranza senza la fede in Cristo, perché soltanto essa radica in lui, mentre la fede senza speranza sarebbe vuota e inutile (1Cor 15,14.17).

Contenuti della speranza nel NT

La speranza cristiana non è mai egocentrica, ma **cristo-** e **teocentrica**. Il suo punto focale non è la beatitudine del singolo, ma l' universale regno di Dio, quando egli sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28). La risurrezione non è la ripresa di una vita "nella carne" o "secondo la carne"; è invece la perfezione della vita rinata nello Spirito e conforme allo Spirito (1Cor 15). Talvolta viene precisato il **contenuto** della speranza: la salvezza (1Tess5,8), la giustizia (Gal 5,5), la risurrezione nel corpo incorruttibile (Mc 12, 18-27; Mt 22, 23-33; Lc 20,27-38; 1Cor 15; At 23,6; 24,15), la vita eterna (Tt 1,2; 3,7), la visione di Dio e la somiglianza a lui (1Gv 3,2s), la gloria di Dio (Rm 5,2) o semplicemente la doxa, la gloria (Col 1,27; 2 Cor 3,12).

La speranza non è fondata sulle opere buone (legge), ma sulla **grazia (amore) di Dio** che è in Gesù Cristo: egli è la «nostra speranza» (1Tm 1,1; Col 1,27: «Cristo in voi speranza della gloria»). Cristo non è solo il fondamento e il **motivo** della nostra speranza (nulla «potrà separarci dall' amore di Dio in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,35.39) ma anche il centro e il **contenuto principale** della speranza («Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa *insieme con lui?*» Rm 8,32; cfr 5,2-11) di cui è già l' **anticipato compimento** («primogenito» Rm 8,29; «primizia» 1 Cor 15,23). La chiesa spera soprattutto in Gesù e nella sua venuta (vieni Signore Gesù!) ma non come venuta di un estraneo e di un assente ma di colui che è presente nello Spirito, che è capo della chiesa. La Chiesa spera "nel futuro del venuto" (W. Kreck).

La speranza (buona speranza: 2Ts 2,13-17; cfr 1Pt), come la fede, è **dono del Padre** che è perciò definito "Il Dio della speranza" (Rm 15,13 [vedi comm Schlier]) e, parimenti, il Dio della perseveranza e del conforto (15,5). E' suscitata dal messaggio di salvezza (speranza promessa nel Vangelo Col 1,23). La vocazione cristiana è chiamata alla speranza (Ef 1,18) ed essa unisce i credenti in una comunità sperante (Ef 4,4). Per questo la speranza va sempre chiesta a Dio nella preghiera come immenso dono come mostra la forma impetratoria dei due testi citati sopra.

Essenziale è la funzione dello **Spirito** («perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo» Rom 15,13) nel sorgere e nel perseverare della speranza. «Tale è l' opera segreta dello Spirito santo, che inserisce nel presente il seme dell' avvenire (Rm 8,16.23; 2 Cor 1,21-22). Per mezzo di lui Dio schiude all' uomo le

inaccessibili alle forze naturali; egli è la potenza per eccellenza, la vera novità, la giovinezza del mondo antico» (Leenhardt) [cit in Schlier 682]

La speranza cristiana come atteggiamento soggettivo

La speranza come atteggiamento personale non è solo un sapere teoretico ma una funzione della fede viva.

Essa consiste in un' **attesa certa e fiduciosa** della salvezza di Dio. Senza chiudere gli occhi davanti alle tribolazioni e al giudizio della parusia, essa guarda alla futura città di Dio. Fede e speranza, come si è detto, sono strettamente unite. La fede dà «sostanza» alla speranza (Eb 11,1: la fede è la sostanza delle cose che si sperano) o lo star saldo in ciò che si spera. In Rm 4,18 la fede di Abramo è un credere «sperando contro ogni speranza». Senza alcun motivo di umana speranza Abramo prese a sperare in virtù della parola di promessa pronunciata da Dio. Ciò che il giudizio umano ritiene impossibile, è proposto alla speranza a causa della promessa di Dio. Fede e speranza hanno un medesimo oggetto ancora invisibile e indimostrabile (ciò che si spera, se visto, non è più speranza Rm 8,24-25). Come la fede anche la speranza ha in sé assoluta certezza; perciò le affermazioni di speranza possono essere introdotte da "crediamo" (Rm 6,8); "sono sicuro" (Rm 8,38); "sono persuaso" (Fil 1,6). Sicuro della realizzazione delle promesse di salvezza, il cristiano si vanta nella speranza della gloria di Dio (Rm 5,2) e della stessa speranza (Eb 3,6).

Anche agápe (amore) e speranza sono connaturalmente unite. In 1 Cor 13,7 si dice che l' amore «tutto spera» e in Col 1,5 si parla dell' «amore che avete verso tutti i santi in vista della speranza che vi attende nei cieli». Paolo chiama i cristiani di Tessalonica sua «gioia e speranza» (1 Ts 2,19) e in 1 Cor 1,7 afferma: la nostra speranza nei vostri riguardi è ben salda. La speranza del NT allarga il cuore e lo sguardo.

La chiesa che spera e attende la liberazione del corpo si sente solidale con tutta la creazione in angoscia, e per essa spera (Rm 8,20-23).

La speranza neotest. è un' **attesa paziente**, disciplinata, fiduciosa del Signore, nostro Salvatore. Sperare è desiderare la meta finale, un perseverare in questo cammino verso il traguardo. La speranza dimostra la sua vivacità nella fermezza dell' attesa, nella paziente sopportazione (hypomonê = paziente perseveranza, tener duro con pazienza) della tensione tra l' ora presente in cui camminiamo nella fede (2Cor 5,7) e la nostra vita futura (Rm 8,25; 1Ts 1,3). La perseveranza è attiva e vincerà.

Se l' attesa è unita al **dolore**, anche questo è valutato positivamente come le «doglie», le quali annunciano una «nuova nascita» (Mt 24,8). In ciò è la fiducia e la consolazione per chi spera (2 Cor 5,6.8; 2Ts 2,16; 1Ts 4,18). La speranza è un' attesa disciplinata. L' esortazione «fissate ogni speranza in quella grazia che vi sarà data in quella manifestazione di Gesù Cristo» (1Pt 1,13); dall' altra: «cingete i fianchi della vostra mente», «siate vigilanti». E' la rinuncia radicale a tutti calcoli circa il futuro, l' umile osservanza dei limiti imposti alla nostra conoscenza, la subordinazione dei nostri desideri alle esigenze della vocazione cristiana. Si tratta infatti di una "speranza viva" **dinamica** che investe tutta la personalità e la mobilità. Essa chiama a "vigilare e pregare" a non badare a rinunce dato che si lotta per una corona incorruttibile (1Cor 9,25). La speranza diventa motivo di purificazione personale (1Gv 3,3) e sprona a cercare la santificazione (1Pt 1,14ss) senza la quale nessuno può vedere Dio (Eb 12,14). Pieno del desiderio di incontrare il Signore l' apostolo cerca di dimostrarsi a lui gradito (2Cor 5,8ss). La lettera agli Ebrei esorta: «manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza, perché è fedele colui che ha promesso» (10,23). Bisogna che il cristiano sia sempre pronto a rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in lui (1Pt 3,15).

Ma la speranza nel NT è in definitiva gioiosa aspettativa (Rm 12,12;15,13) ed è fonte di coraggio e di forza. Protegge il credente come l' **elmo** protegge il capo (1Ts 5,8). Come l' **ancora** assicura alla nave, così la speranza che ci unisce al Cristo, sommo sacerdote, assicura la nostra vita (Eb 6,18ss.).

S.Tommaso

S.Th. I-II, q 40, a 1-8; II-II, q 17 (*de spe*); 18 (*de subiecto spei*); 19 (*de dono timoris*); 20 (*de desperatione*); 21 (*de praesumptione*); 22 (*de praeceptibus pertinentibus ad spem et timorem*).

Per Tommaso d'Aquino la speranza appartiene alle **passioni irascibili** di cui fanno parte, oltre alla speranza, la disperazione, il timore, l'audacia e l'ira) ed è sempre in relazione ad un **bene** (*bonum*, in questo si distingue dal timore che si riferisce al male), **futuro** (*futurum*, in questo differisce dalla gioia che si riferisce da un bene presente), **difficile** (*arduum*, in questo differisce dal desiderio che tende ad un bene semplicemente futuro in forza della passione concupiscibile), **possibile** (*possibilis*, in questo differisce dalla disperazione che si riferisce ad un bene impossibile). Egli la definisce «*motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci*». Anche gli animali Come virtù speciale dello *status viatoris*, essa trova nella morte la sua prova estrema. In quanto rappresenta una dote o virtù naturale, essa si riferisce ad un fine istintivo sensibile e ad un bene spirituale (istinto, spontaneità); la *virtus appetitiva* insita in tutto il creato diventa virtù teologica della speranza soltanto in virtù del suo oggetto, la salvezza soprannaturale, perché tale oggetto può essere conosciuto come desiderabile soltanto in virtù della grazia precedentemente ottenuta. La rivelazione e la fede rappresentano dunque l'oggetto formale: mentre la salvezza eterna, la beatitudine in comunione con Dio, rappresenta l'oggetto materiale della speranza. tutte le altre forme di speranza, meno perfette, si riferiscono in ultima analisi a questa realizzazione assoluta. Perciò i principali difetto della speranza consistono nella presunzione (*perversa securitas*) come anticipazione della salvezza, e nella disperazione o accidia (*acedia*) come anticipazione della mancata realizzazione. Insieme con la fede e la carità, la speranza esprime un'unità delle virtù, che per così dire costituisce l'atto di giustificazione. Il grado di certezza della speranza è determinato dalla tensione tra la fede sgombra da dubbi e la realizzazione non ancora avvenuta. Come virtù, la speranza si riferisce in primo luogo al soggetto che spera. Qui viene ridotto il carattere di totalità della speranza, che nella concezione biblica si riferisce tanto all'intero popolo quanto all'individuo e abbraccia tutta la storia; anche l'aspetto escatologico va ampiamente perduto a beneficio di una teoria staticamente costituita di natura a soprannaturale. In seguito ne derivò la divaricazione, criticata fino ai nostri giorni, dei contenuti terreni e dei contenuti soprannaturali della speranza, che andò di pari passo con il disprezzo delle necessità concrete e dei bisogni terreni.

Charles PEGUY (1873- 1914)⁷.

Pierre TEILHARD DE CHARDIN (1881-1955)⁸.

Gabriel MARCEL (1889-1973)⁹.

Homo viator 1944.

Ernst BLOCH (1885-1977)¹⁰ Una speranza senza Dio.

Geist der Utopie 1918

Das Prinzip Hoffnung 1954.

«Bloch vuole portare nel cuore del fenomeno-speranza la filosofia, vuole cioè tradurlo in concetti. Ed egli lo fa partendo dall'analisi di tutti gli atteggiamenti di attesa (sogni ad occhi aperti, desideri più vari), per passare ad una spiegazione della «categoria della

⁷ *Le porche du mystère del deuxième vertu* [Il portico del mistero della seconda virtù] 1911

⁸ H.U. von BALTHASAR., *TD* 5 (1985) [1983] 128-142. E. BORNE, *Dict.des Réel.* 1984, 1673-4.

⁹ M. Neusch, *Dict.des Réel.*

¹⁰ M. NEUSCH, *Dict.des Réel.*, 173-5. W.-D. MARSCH, *Lessico dei teolgi del secolo XX°* (1978), 282-288.

possibilità», quindi all' analisi delle varie utopie estetiche, tecniche, sociopolitiche, fino a giungere ai "quattro modi di superare i confini dell' uomo": la musica, la lotta contro la morte, la religione, la ricerca del bene supremo»

Max HORKHEIMER (1895-1973) La nostalgia del totalmente altro.

Josef PIEPER (1904-

Sulla speranza 1935.

Sulla fine del tempo, 1950.

Speranza e storia 1967.

Jürgen MOLTMAN (1926-)¹¹

La teologia della speranza 1964.

Papa GIOVANNI XXIII (L' uomo della speranza incrollabile)

Concilio Ecumenico Vaticano II°

Una sola è la speranza della chiesa (LG 32b) accesa dalla fede viva che opera per mezzo della carità (LG 41); 48-51; GS 21c; 22; 31; 39; 45)

2. LA SPERANZA DI UN COMPIMENTO. L' atto dello sperare

2.1 La speranza cristiana come *sperare*, cioè come *atto*.

Lo sperare del cristiano è alienante e illusorio?

Premessa

La speranza cristiana per il suo riferimento all' aldilà è accusata di alienare gli uomini dalla vita presente, di distoglierli dai compiti umani urgenti e di compromettere la crescita dell'umanità nel mondo. Si possono ignorare queste critiche e ribadire imperterriti le formule dei novissimi oppure rimanerne a tal punto impressionati da disfarsi dei novissimi per annunciare un cristianesimo privo di riferimenti all' aldilà e al futuro ultimo, un cristianesimo tutto sommato noiosamente moralistico e inutile. La prima reazione può essere definita inadeguata e inefficace, la seconda inetta e succube. Accogliere le provocazioni senza soggiacervi acriticamente è l'unico modo di professare la fiducia nella validità della speranza cristiana, e di aprire un dialogo veramente evangelizzante con i non credenti. Poiché le obiezioni investono sia la speranza cristiana in sé sia -il più delle volte- il nostro modo di annunciarla e di viverla, il compito si sdoppia nella riflessione sulla natura propria della speranza cristiana e nella ricerca di quelle forme di annuncio e di vita che non la disonorino. Queste riflessioni si limitano al primo compito e dipendono più di quanto possa apparire , dal contributo di vari teologi tra cui in primo luogo J.B.Metz (Un credo per l'uomo d'oggi, Brescia Queriniana 1976).

*Lo sperare del cristiano **non è alienante**

La speranza cristiana -si sente dire- è alienante e il suo oggetto illusorio. Non sono pochi oggi a ritenere lo sperare cristiano un tendere smodato e fuorviante. Costoro invitano i credenti alla moderazione, che, in parole povere,

¹¹ R. MARLÉ, *Dict.des Rél.* 1984, 1138-39.

significa alla limitazione delle nostre speranze al cerchio dei bisogni mondani, all'universo dei bisogni reali. Ma chi ha il diritto di tracciare il confine tra i bisogni autentici e quelli alienanti? Perché dovremmo frenare l'inarrestabile interrogare umano, se proprio nell'atto in cui l'uomo s'impegna intensamente nel mondo sorge la domanda sul senso ultimo delle cose che si fanno? Chi può impedirci di desiderare che *i momenti più belli e significativi della nostra vita durino per sempre* e che *quanto è umanamente privo di senso possa trovarlo in un futuro*, fosse anche al di là di questo mondo e di questa storia? Solo ideologie umanamente alienanti possono indurci a deporre la grande speranza che l'assassino non trionfi definitivamente sulla vittima, che l'amore vinca l'odio, che ci sia data una vita che non conosca più il male e la morte. E si badi bene, a sperarlo non solo per noi, o per quel gruppo di privilegiati ipotizzato in un nebuloso futuro storico, ma *per tutta l'umanità*, compresi quelli che ci stanno alle spalle, i dimenticati e gli sconfitti che attendono che sia resa loro giustizia. Per quanto seriamente impegnati a togliere l'ingiustizia dal mondo, dobbiamo essere lucidamente consapevoli che «la giustizia perfetta non può mai essere realizzata nella storia» (Horkheimer), perché il migliore assetto della società non potrà mai superare l'ingiustizia passata. A ben guardare *la rinuncia ad una speranza nell'aldilà* si rivela *una rinuncia a sperare fino in fondo*, e quindi un atto di rassegnazione all'assurdità del patire, all'ingiustizia del passato, al non senso foss' anche di una sola esistenza umana. L'esperienza storica ci ha mostrato anche che la rinuncia a sperare nell'aldilà non ha affatto arricchito la vita presente; l' ha invece impoverita, ha devitalizzato le stesse *piccole speranze* interne alla storia che ora si stanno sgretolando sotto i nostri occhi.

Si veda in E. Brunner, *L' eternità come futuro e tempo presente*, il cap. X°, "Il significato per la vita presente della speranza cristiana nell' eternità" in cui si indicano le conseguenze della perdita della speranza cristiana nell' eternità: 1. Il panico della chiusura del cancello, ossia l' impazienza angosciata di arraffare il più possibile; 2. la tendenza al nichilismo; 3. la copertura della morte; 3. l' assolutizzazione della vitalità naturale e la brutale giustificazione della volontà di potenza.

***Lo sperare del cristiano non è illusorio**

Ci si può chiedere: non potrebbe essere il paradiso, la vita eterna una illusoria creazione del nostro desiderio? Il procedimento che seguiremo per rispondere a questa domanda consiste nel criticare le critiche, nel sospettare i sospettatori.

Nella Bibbia constatiamo che la speranza nella risurrezione e nella vita eterna non stanno all' inizio ma solo alla fine. All' inizio sta Dio e dialogando con lui l'uomo scopre la propria dignità, le sue vere dimensioni, la sua vocazione. Dio apre l'uomo alla speranza, non è la speranza che crea Dio.

Quanto al desiderio, la sua semplice presenza non dice nulla circa l'esistenza del suo oggetto. Non basta dire che deve esistere la vita eterna perché c'è in noi il desiderio, ma è ancora più falso sostenere che essa è illusione perché c' è in noi il desiderio di una vita più perfetta.

2.2 Il fondamento e la forma della speranza cristiana: il mistero pasquale

*** Il fondamento della speranza cristiana: la risurrezione di Gesù**

Il fondamento della speranza cristiana è il mistero pasquale. Tale speranza si fonda sull' esperienza biblica di Dio come Dio del futuro, dispensatore della vita, esperienza che culmina nella risurrezione di Gesù, il crocifisso. Risuscitando Gesù Dio si è rivelato come il Padre che dà la vita e ha anticipato realmente per Gesù quel futuro ultimo e compiuto al quale chiama tutti gli uomini.

* La forma della speranza: la **passione di Gesù**

Il fatto che Dio abbia risuscitato il Crocifisso -la cui esistenza non ha avuto successi ininterrotti, ma si è svolta come storia di passione- insegna a vivere la speranza protestando **contro**, ma anche solidarizzando **con** la sofferenza del mondo, con la sua storia di passione anche anonima e al di fuori della Chiesa, evitando la semplicistica identificazione dell' umana sofferenza con la sola oppressione sociale.

La speranza cristiana affronta il negativo; è una *speranza crocifissa* che si apre al dono della risurrezione (Rm 4,17). Il suo termine di mediazione non è la possibilità di delusione ma la delusione effettiva: la croce di Cristo.

La speranza nata dalla croce distingue la fede cristiana dalla superstizione come pure dall' incredulità. La libertà nata dalla croce distingue la fede cristiana dall' ottimismo come pure dal terrorismo.

2.3 Il **senso** della speranza cristiana

*La speranza che l' **amore** sia più forte della morte: *risurrezione*

Il messaggio della risurrezione dai morti di Gesù, è l' annuncio che l' amore è più forte della morte, ma per essere recepito presuppone un minimo di amore e di solidarietà tra i vivi e i morti. Solo chi è capace di *sentire la morte dell' altro* come propria morte, come un morire di sé nell' altro, come la lontananza insopportabile, e sa resistere alla tentazione della totale dimenticanza, del rifugiarsi nei problemi quotidiani o nella banalità delle depressioni, solo costui è in grado di afferrare la gioiosa certezza della risurrezione e coglierla come speranza per tutti. Se i morti sono veramente nell' abbandono totale in cui la nostra personale indifferenza e dimenticanza li ha confinati, fin d' ora anche noi, i vivi, siamo già abbandonati, e il nostro cercarci l' un l' altro non è che un disperato aggrapparci ad un salvagente per non sprofondare nell' oceano della solitudine e dell' oblio. Ora è precisamente il dato centrale, solidamente attestato nel NT, il fondamento del nostro sperare in un futuro per i morti, della certezza che le esistenze umane sono insopprimibilmente presenti nel ricordo del Dio vivente.

*La speranza che la **giustizia** sia più forte della morte: il *giudizio di Dio*

La giustizia è più forte della morte. La morte infatti non rende giustizia. Suggella le disuguaglianze, le ingiustizie, lascia i conti in sospeso, toglie le parole al bugiardo e al calunniatore, ma priva anche la sua vittima innocente della possibilità di discolparsi. La speranza cristiana, quando annuncia il *giudizio di Dio*, esprime la certezza che la sete umana di giustizia non naufraga nella

morte. Ma il giudizio di Dio ha già rilevanza nel presente: è incoraggiamento, e non rassegnazione per l' indifeso; è sprone per il credente a servire la giustizia, è ammonimento severo e vibrante per i potenti, è grido di battaglia contro le azioni atrocemente ingiuste.

*La speranza in un **compimento trascendente** che fonda l' impegno nel mondo e lo assume: *regno di Dio*

Il regno di Dio cui tende la speranza cristiana può solo essere evocato con immagini allusive: i cieli nuovi e la terra nuova, la convivialità gioiosa, la pace armoniosa, l' incontro e la comunione, la consolazione di chi piange. Gesù risorto non è tornato all' effimera esistenza terrena, ma è stato innalzato in una sfera di vita nuova. Il regno futuro non sarà una semplice intensificazione quantitativa di ciò che è stato attuato dalla mano dell' uomo. Assumendo e incorporando tutto ciò che è maturato di positivo nella storia umana (il regno di Dio non è affatto indifferente all' andamento della storia) esso lo conduce ad una perfezione e ad una pienezza incomparabili.

*La speranza del compimento della **creazione** nella risurrezione

Creati per la speranza: fede nel Dio Creatore e speranza nel Dio risuscitatore. La parola di Dio unisce la fede nella creazione alla speranza nella risurrezione (2 Mac 7,23; Rm 4,17). Il Dio che fa rivivere i morti è il medesimo che chiama all' esistenza le cose. Il Dio creatore è anche il Dio risuscitatore. La speranza cristiana induce a guardare e apprezzare il mondo presente come creazione, ma anche a cogliervi il gemito di tutte le cose e degli uomini in particolare come aspirazione a quel compimento cui Dio li chiama.

*La speranza **comunitaria**

La speranza di tutti per ciascuno e di ciascuno per tutti:
La Chiesa è comunione di speranza. In essa la speranza trova il suo luogo proprio e la sua forza comunitaria: sperare insieme, ciascuno per tutti e tutti per ciascuno.

* La speranza **responsabile**: spero la remissione dei peccati

Infine la speranza è anche nel *perdono di Dio* che libera da due deliri : il *delirio d' innocenza* e il *delirio perfezionistico*. Imputando sempre agli altri colpe e fallimenti, e arrogandosi i successi e i buoni esiti, si diventa uomini sempre più poveri di obblighi, deresponsabilizzati, incapaci di veri e autentici rapporti umani. In preda al delirio perfezionistico, privi di comprensione, di perdono, di pazienza per gli altri, soffochiamo ogni gusto per la responsabilità e promuoviamo il diffuso anonimato della vita sociale. Il perdono di Dio e degli uomini, annunciato dalla speranza cristiana, può restituire al mondo la comprensione stimolante, il perdono che offre nuove possibilità, la pazienza che fa crescere.

3 Il compimento della speranza

I contenuti della speranza cristiana

Charles GORE, *La fede del cristiano [The Creed of the Christian]*, Modena Guanda 1938 [1895]

François GRÉGOIRE, *L' au-delà*, (= Que sais-je?, 725) Paris PUF 1956.

J. RATZINGER, Difficoltà nel simbolo apostolico. Discesa agli inferi - ascensione al cielo - risurrezione della carne, in: Aa. Vv., *Un credo invecchiato?*, (= Questioni aperte) Assisi Cittadella 1971 [1968] 75-94.

Introduzione. Il superamento della visione mitica del mondo.

Bisogna prendere atto dell' avvenuto superamento della triplice ripartizione del mondo in senso spaziale (cielo, terra, inferi). Bultmann ha giustamente attirato l' attenzione su questo fatto. La concezione a tre piani non regge di fronte alla visione scientifica odierna secondo la quale il cosmo non presenta più alcuna direzione fissa e alcun punto di riferimento assoluto (la terra non ne rappresenta affatto uno).

Ma è di questa visione del mondo che volevano parlare le proposizioni di fede sulla discesa di Cristo agli inferi, sull' ascensione al cielo e le conseguenti affermazioni escatologiche (cielo-paradiso, inferno, purgatorio ecc.)? Indubbiamente si avvalevano di questa strumentazione concettuale ma sicuramente senza farne l' elemento decisivo. Insieme con le affermazioni sul Gesù storico le confessioni sulla discesa agli inferi e sull' ascensione al cielo non alludevano a tre piani cosmici bensì a **tre dimensioni metafisiche o a tre dimensioni dell' esistenza umana**.

Ora si può pervenire ad una certa comprensione di questa triplice dimensione esistenziale dell' uomo (indispensabile per comprendere le affermazioni di fede) attraverso ad un' analisi appunto della concreta esistenza umana sempre correlata con la vicenda rivelatrice di Cristo. Se l' uomo è quell' essere teso tra la ricerca della *comunione perfetta* e l' *affermazione di sé* (tra unione e distinzione) come appare massimamente nelle due esperienze dell' amore e della morte si dischiudono i due aldilà dell' uomo che chiamiamo inferno e cielo.

Che cos' è propriamente la *morte* e che cosa accade quando si muore? nessuno lo sa direttamente ma quel poco che l' uomo avverte lo riempie di profonda angustia. Nella morte egli non teme tanto il dolore fisico che del resto cessa con la morte ma la solitudine, la derelizione, il venir meno della pur modesta comunione di cui gode in terra. Ma in questo la morte non fa che svelare l' abisso della solitudine dell' uomo che nella parte più intima di sé è e rimane solo già durante la *vita*.

In *vita* si può mascherare questa solitudine ma essa continua ad essere la vera situazione dell' uomo che contraddice alla sua natura e dalla quale egli tenta in tutti i modi di uscire. Egli ha vitalmente bisogno di *essere con qualcuno*. Le esperienze più comuni della "paura immotivata" (la situazione del bambino che non accetta di dormire da solo in una camera oscura nonostante gli sia stato dimostrato in modo convincente che non non c' è motivo di temere e quella di chi veglia un morto sapendo bene che la salma è del tutto innocua) denotano la ricerca della presenza di altre persone. L' uomo appare un essere che può vivere solo in compagnia e che riesce a superare le sue paure non con il ragionamento ma con la *presenza di una persona amata*.

Poeti e filosofi hanno spietatamente rilevato che tutti gli incontri tra uomini rimangono alla superficie perché nessuno ha accesso alle profondità specifiche dell' altro. Ogni incontro serve solo a sopire la piaga inguaribile della solitudine per cui l' esistenza umana appare destinata alla solitudine raccapricciante, all' inferno.

Nella *morte* la solitudine diventa massima e non più alleviabile. «C' è una notte, nella cui derelizione non penetra alcuna voce, c' è una porta che ciascuno di noi deve varcare da solo, ed è la porta della morte. Tutta la paura del mondo è, in ultima analisi, *paura di questa solitudine*.... Ma quella solitudine in cui non può più penetrare l' amore è

l' inferno»¹². Lo *sceol* veterotestamentario presenta già le caratteristiche essenziali dell' inferno: l' isolamento da Dio e dagli uomini. La neutralità di questa condizione è soltanto apparente, la sua drammaticità era solo attutita dal rimando alla continuazione del popolo sulla terra.

Il grido di Gesù in croce definito «una preghiera uscita dall' inferno» (Käsemann) e l' articolo della sua discesa agli inferi «affermano che **Cristo** ha varcato la porta della nostra solitudine estrema, che nella sua passione **è penetrato negli abissi della nostra derelizione**. Dove non ci può raggiungere nessuna voce c' è lui... Così l' inferno è vinto, o meglio, la morte che precedeva l' inferno non c' è più perché **in mezzo alla morte c'è la vita, abita l' amore**. Adesso solo la chiusura voluta in se stessa è ancora l' inferno, o, come dice la Bibbia, la "morte seconda" (Ap. 20,14). Ma morire non è più incaminarsi verso la solitudine glaciale, le porte dello *sceol* si sono aperte»¹³.

Che cosa esprimono dunque realmente le tre dimensioni terra, cielo e inferno nell' escatologia cristiana se non designano l' altezza e la profondità spaziale del cosmo?

Come è già stato detto la **discesa nell' inferno** «evoca **la profondità dell' esistenza umana**, che si spinge fino al fondo della morte, nella zona della solitudine inviolabile e dell' amore respinto e quindi abbraccia la dimensione dell' inferno, la porta in sé come una **propria possibilità**. Inferno, esistere nel rifiuto definitivo dell' "essere-per", non è un dato cosmologico, ma una dimensione della natura umana, in cui essa si spinge»¹⁴. Ma da quando Cristo il nuovo Adamo ha preso su di sé questa profondità e questa solitudine e l' ha abitata con la sua presenza essa ha cessato di essere la sorte fatale dell' uomo per diventare solo più una possibilità umana sotto la forma di "rifiuto totale nella sua completa abissalità".

A sua volta l' ascensione di Cristo al cielo e la conseguente possibilità per gli uomini di **andare in cielo** esprimono non un viaggio spaziale ma l' altro estremo dell' esistenza umana che si estende infinitamente al di là di se stessa e nella direzione opposta all' isolamento radicale o al rifiuto dell' amore che contraddistingue l' inferno. Questa dimensione esistenziale «porta in sé la possibilità del contatto con tutti gli altri uomini nel contatto con l' amore divino, cosicché l' esistenza umana può quasi trovare il suo luogo geometrico all' interno dell' esistenza divina »¹⁵.

Ma va precisato che le **due possibilità** dell' uomo che vanno sotto i nomi di cielo e inferno, apparentemente simmetriche, sono completamente diverse non solo per l' esito opposto ma ancor prima per le opposte *modalità di attuazione*.

«**Solo l' uomo può dare a se stesso** la profondità, quel "sotto" che noi chiamiamo inferno. Anzi bisogna dirlo più chiaramente: essa consiste letteralmente nel fatto che egli non vuole ricevere nulla e vuole essere completamente autarchico. E' l' espressione della completa chiusura del proprio io. Perciò l' essenza di questa profondità consiste nel fatto che l' uomo non vuol ricevere, non vuole prendere, ma pretenderebbe di sussistere tutto e solo in se stesso, di bastare a se stesso. Quando questo atteggiamento raggiunge l' estrema radicalità, egli diviene l' intoccabile, l' isolato, il respinto. L' inferno è il voler essere solo se-stesso, ciò che accade quando l' uomo si barrica nel proprio io»

Invece l' essenza di quel "sopra" che va sotto il nome di **cielo** consiste nel fatto che può **solo** essere **ricevuto**, mentre l' **inferno** al contrario può essere solo **dato a se stesso**.

Il cielo è per sua natura quello che non-si-è fatto né si-può-fare-da-sé; nel linguaggio della scolastica si direbbe che come grazia è un **donum indebitum et superadditum naturae**.

¹² J. RATZINGER, Difficoltà nel simbolo apostolico. Discesa agli inferi - ascensione al cielo - risurrezione della carne, in Aa. Vv., *Un credo invecchiato?*, (= Questioni aperte) Assisi Cittadella 1971 [1968] p. 82

¹³ *Ivi*.

¹⁴ *Op. cit.* p. 84.

¹⁵ *Ivi*.

Il cielo può essere sempre solo donato come amore pieno per l' uomo; ma l' inferno è la solitudine di colui che non vuole accettarlo, che respinge lo stato di mendicizia e si ritira in se stesso.

Solo in questa prospettiva si può dimostrare ciò che propriamente si intende per cielo dal punto di vista cristiano. Esso non dev' essere inteso come un luogo eterno, supermondano, ma neanche come una semplice regione metafisica eterna. Bisogna dire piuttosto che le realtà "cielo" e "inferno" sono strettamente interdipendenti; solo in considerazione di questa correlazione si spiega il senso **cristologico, personale**, riferito alla storia, del messaggio cristiano del cielo. Prendiamo ancora una volta le mosse da un punto di vista diverso: il cielo non è un luogo che prima dell' ascensione di Cristo sarebbe stato chiuso per una sentenza penale di Dio, per essere poi riaperto un giorno. La realtà del cielo si forma piuttosto, per un' altra cosa, nell' **unione di Dio con l' uomo**. Il cielo dev' essere definito come il contatto della natura dell' uomo con la natura di Dio; questa unione di Dio con l' uomo è divenuta definitiva **in Cristo** con il suo passaggio al di là del *bios*, attraverso la morte, fino alla nuova vita. Il cielo è quindi quell' avvenire dell' uomo e dell' umanità che questa non può darsi da sé e perciò le rimane precluso finché aspetta solo se stessa ed è stato aperto per la prima volta e radicalmente nell' uomo il cui luogo di esistenza era Dio e mediante il quale Dio è entrato nella natura dell' uomo. Perciò il cielo è sempre qualche cosa di più di un destino individuale privato; dipende necessariamente dall' "ultimo Adamo", dall' uomo definitivo e quindi dall' avvenire integrale dell' uomo»¹⁶.

* Le immagini di speranza¹⁷.

Dall' informazione all' immagine evocatrice.

Il perno è la coscienza di Gesù.

Immagini di incontro.

3.1 La parusia

Karl RAHNER, Egli ritornerà, in: *Nuovi Saggi* II. Saggi di spiritualità. Roma Paoline 1968 [1959] 223-227*.

Karl RAHNER, Chiesa e parusia di Cristo, in: *Nuovi Saggi* I. Roma Paoline 1968 [1963] 479-508.

Leo SCHEFFCZYK, Il ritorno di Cristo nel suo significato salvifico per l' umanità e il cosmo, in: Aa. Vv., *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna Dehoniane 1969 [1963], p. 201-227.

Mario SERENTHA', La parusia di Cristo, in: Aa. Vv., *Dio e la vita futura*, Milano Uff. Cat. 1980, 122-140.

«Attendiamo la beata speranza e la manifestazione della gloria di Gesù Cristo grande Dio e nostro Salvatore» (Tito 2,13).

L' attesa della Parusia (la venuta o manifestazione gloriosa di Gesù) costituisce il centro della speranza dei primi cristiani, come mostrano le lettere di Paolo, fin dall' inizio (1Ts 2,19; 3,13; 4,17; 5,12)

Essi "attendevano con amore la manifestazione del Signore" (Tt 4,8) come attestano le ultime parole dell' apocalisse: "Vieni, Signore Gesù!".

Venuta o ritorno?

In alcuni libri del NT la parusia è la venuta di Gesù di cui il suo ministero era solo una preparazione. Giovanni invece è più propenso a intendere la parusia come una seconda venuta («ritornerò» o «tornerò di nuovo») ¹⁸.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 85-86.

¹⁷ Gisbert GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Brescia Queriniana 1978.

¹⁸ *cfr.* R. Brown, *Gv*, p. 745.

In Gv Gesù promette ripetutamente ai suoi discepoli che ritornerà (nella risurrezione, nella inabitazione, nel Paraclito, nella parusia) e il suo ritorno sarà contrassegnato dalla pace e dalla gioia. Il suo ritorno, renderà i discepoli capaci di rimanere in unione con lui (15,1-17), con una unione simile alla sua unione con il Padre (17,21)¹⁹.

Alcuni studiosi pensano che 14,2-3 alluda alla venuta di Gesù dai suoi discepoli nell'ora della loro morte per portarli in cielo²⁰.

Gv 16,16-23a allude alla continua esperienza della presenza di Gesù nel cristiano attuata nello Spirito Paraclito²¹.

Il ritardo della seconda venuta di Gesù aveva provocato angoscia e l'aspettativa del suo ritorno cominciò ad affievolirsi. «La risposta giovannea è più profonda. L'evangelista non perde la fede nella seconda venuta, ma sottolinea che molti dei tratti associati con la seconda venuta sono già realtà della vita cristiana (giudizio, stato divino di figli, vita eterna). E in una maniera realissima Gesù è ritornato durante la vita dei suoi compagni, perché è venuto nel Paraclito e mediante il Paraclito. Il cristiano non ha bisogno di vivere con gli occhi costantemente rivolti verso il cielo, dal quale deve venire il Figlio dell'Uomo, perché, quale Paraclito, Gesù è presente in tutti i credenti»²².

Il tema della *parusia*, cioè della venuta gloriosa e finale di Gesù Cristo, costituisce il centro della speranza del NT. Questa venuta è attesa con gioia (*maranatha !, Vieni Signore [Gesù]!*) perché reca la salvezza e porta a compimento le attese umane, come «venuta perfezionatrice» (W. Breuning).

In Mc 13,24-27 la venuta gloriosa del Signore ha come fine primario quello di «riunire i suoi eletti dai quattro venti, dall'estremità della terra fino all'estremità del cielo». «Lo sguardo è rivolto al Signore, fondamento di ogni speranza. Per colui che appartiene a Cristo lo stesso annuncio del giudizio perde la sua ambivalenza. Se Dio ha sacrificato il proprio Figlio al fine di rendersi amici i peccatori costoro 'a maggior ragione' verranno salvati dall'ira del Dio giudice (cfr. Rm 5,9)»²³.

L'entusiasmo con cui i primi cristiani attendono Gesù come loro salvatore, li impegna ad una vita santa, nella consapevolezza che il Signore giudicherà anche le comunità e i membri che le compongono. Ma i primi cristiani ricordano le due prospettive della venuta, quella salvifica e perfetta e quella giudiziale, con netta prevalenza della prima, pur senza dimenticare la seconda.

Bisogna ammettere che, nel corso della storia della pietà cristiana, è avvenuto un progressivo spostamento di accenti. Nei simboli di fede viene data alla venuta del Signore una determinazione finale («*venturus iudicare vivos et mortuos*» DH 10). I simboli orientali precisano che il Signore verrà *en dóxê, nella gloria*, per giudicare i vivi e i morti (DH 40, 41.42.44.46.48.60). Questa aggiunta non solo distingue la venuta finale dalla prima venuta nell'umiliazione, ma fa risuonare la promessa di redenzione: Cristo introdurrà nella gloria quanti lo attendono con amore.

In seguito si assiste ad una crescente accentuazione del giudizio con il risultato di oscurare la valenza salvifica della venuta del Signore. È significativo che si parli sempre più della «fine del mondo» e sempre meno della «parusia» e che la venuta del Signore susciti sempre meno le note della gioiosa attesa e sempre più il timore di un immenso cataclisma cosmico e di un severo giudizio espresso in termini estrinseci e giuridici.

Un secondo elemento di ordine teologico incide sulla spiritualità cristiana. La reazione all'arianesimo, rafforzata dall'influsso monofisita, determina la progressiva scomparsa dalla pietà popolare e dalle liturgie (tranne quella romana) della figura di Cristo mediatore. Egli cessa di essere considerato come intercessore e mediatore che si pone dalla parte dell'uomo per assumere un ruolo unicamente divino, all'interno della

¹⁹cfr. R. Brown, Gv, p. 645.

²⁰cfr. R. Brown, Gv, p. 753.

²¹cfr. R. Brown, Gv, p. 886.

²²cfr. R. Brown, Gv, p. 1499.

²³W. Breuning, Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici, p. 294.

Trinità, ormai lontano dall' uomo al quale si contrappone come giudice anziché assisterlo come mediatore, intercessore e fratello²⁴.

L' espressione iconografica emblematica di questa particolare teologia si ha nel giudizio universale di Michelangelo, ultimato nel 1541, in cui il giudice divino è raffigurato nel gesto di condanna. «Cristo troneggia lontano, maestosamente collocato verso l' alto, in una lontananza irraggiungibile per il credente»²⁵.

3.2 La morte

Ludwig Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l' immortalità*, 1830

Max SCHELER, Morte e sopravvivenza, in: *Il dolore la morte e l' immortalità*, Torino - Leumann LDC 1983 [1933 postumo] 75-130.

Martin HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1976 [1927].

Paul LANDSBERG, *Saggio sull' esperienza della morte*, Milano Moizzi 1980 [Paris 1937. 1951]

Paul RICOEUR, Vrai et fausse angoisse, in *L' angoisse du temps présent et le devoir de l' esprit*, Neuchatel 1954. [pure in *Histoire et Vérité*, Paris 1955].

Roger MEHL, *Le vieillissement et la mort*, Paris PUF 1956.

Karl RAHNER, *Sulla teologia della morte*. Con una digressione sul martirio, (= Quaestiones disputatae) Brescia morcelliana 1966 [1957. 1961].

Karl RAHNER, La morte cristiana, *Nuovi saggi* II. Saggi di spiritualità, Roma Paoline 1968 [1959] 347-356.

Michele Federico SCIACCA, *Morte e immortalità*, Milano Marzorati 1962. ³1968.

Roger TROSFONTAINES, *Non morirò*, Roma paoline 1963 [1962].

Ladislau BOROS, *Mysterim Mortis*. L' uomo nella decisione ultima. (Gdt 37) Breascia Queriniana 1969 [1962].

Virgilio MELCHIORRE, *Sul senso della morte*, Brescia Morcelliana 1964*

A. LIPPI, Il problema della morte nel pensiero filosofico, *Sapienza* (1964)n. 4-5.

Marcel VANHENGEL - Jan PETERS, Morte e aldilà, *Conc* 3 (1967/6) 179-200.

Michele Federico SCIACCA, *Morte e immortalità* (=Opere complete, 9) Milano Marzorati ³1968.

Karl RAHNER, Considerazioni teologiche sul subentrare della morte, in: *Nuovi saggi* IV. Roma Paoline 1973 [1968] 384-404.

PIEPER Josef, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968.

Marcello BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte*. Saggio sulle ultime realtà cristiane. Roma Herder 1969.

Edgar MORIN, *L' uomo e la morte*, Roam Newton Compton 1980 [1970]

RAHNER Karl, Su una teologia della morte, in: *Nuovi saggi* V. Roma Paoline 1975 [1970].

ORMEA Ferdinando, *Superamento della morte*. Contributo al dialogo fra credenti e non credenti. Torino Gribaudo 1970.

R.T. FRANCOEUR, Un nuovo cocetto della morte, *Idoc* 1 (1970/19) 30-36.

JÜNGEL Eberhard , *Morte*, Brescia Queriniana 1972 [1971].

AA. VV., L' Umanesimo e il problema delal morte, in: *Giornale critico della fil. ital.* (1973/2).

AA. VV. , Il morire come tema di prassi pastorale, in: *Conc.* (1974/4).

GRESHAKE Gisbert, Ricerche per una teologia del morire, *Conc.* (1974) 103-112 [687-706].

Harald HOLZ, morte, in *Conc. fond. di fil.* Brescia Queriniana 1982 [1974] 1298-1311.

Ioseph GEVAERT, *Il problema dell' uomo*. Introduzione al' antropologia filosofica, Torino-Leumann LDC 1974, 235-282.

Rémi BRAGUE, Sul senso della morte cristiana, *Communio* 1975, 23-24

Virgilio MELCHIORRE, La morte nella coscienza contemporanea: la "naturalità" del morire o della consolazione borghese, in: Id., *Metacritica dell' eros*, Milano Vita e Pensiero 1977, 124-157 [prima stesura in *Communio* 1975/n.23-24].

Gervasio GESTORI, Il problema della morte nel marxismo, *Sc. Catt.* 105 (1977) 359-377.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris Flammarion 1977.

²⁴ Vedi C. Pozo, *Teologia dell' aldilà*, pp. 128-133.

²⁵ H. Pfeiffer, *L' immagine di Cristo nell' arte*, Roma Città Nuova 1986, p. 32.

Paolo RICCA, *Il cristiano davanti alla morte*, Torino Claudiana 1978.
 Conferenza Episcopale Tedesca, *Mort digne de l'homme et mort chrétienne* (20 ott. 1978) *Doc Cath* 76 (1979) 476.
 BENZERATH et alii, Publications récentes sur la mort, *Studia Moralia* XVIII/2 (1980) 339-368.
 Consiglio Pontificio Cor Unum, Questioni etiche relative ai malati gravi e ai morenti (27 giugno 1981) *Ench Vat* VIII, nn. 1269-1270.
 Luigi POZZOLI, Lo spazio della morte nella narrativa italiana contemporanea, in Aa. Vv. *Dio e la vita futura*, Milano Uff. Cat. 1980, 157-177.
 NOCKE 1982, 101-114.
 Anna LODI, La tematica della morte nel pensiero contemporaneo, *Vita e Pensiero* 66 (1983) 59-65.
 Armando RIGOBELLO, *L'immortalità dell'anima* (=Itinerari filosofici) Brescia La Scuola 1987.
 Morte umana, morte cristiana, *Civ Catt* 138 (1987/1) 521-533.

3.2.1. L' uomo e la morte. Tutti gli uomini devono morire²⁶.

Quale *significato* riveste la morte per l' uomo ?
 Come può l' uomo prendere conoscenza della propria morte?
 E' legittimo parlare di *esperienza* della morte?

E' la morte assolutamente contrapposta alla vita e quindi del tutto estranea all' uomo? Così la pensava **Epicuro**:

«Abituati a pensare che nulla è per noi la morte, poiché ogni bene e ogni male è nella sensazione, e la morte è privazione di questa. Per cui la retta conoscenza che niente è per noi la morte rende gioiosa la mortalità della vita; non aggiungendo infinito tempo, ma togliendo il desiderio dell' immortalità. Niente c' è infatti di temibile nella vita per chi è veramente convinto che niente di temibile c' è nel non vivere più. Perciò stolto è chi dice di temere la morte non perché quando c' è sia dolorosa ma perché addolora l' attenderla; ciò che, infatti, presente non ci turba, stoltamente ci addolora quando è atteso. *Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c' è la morte, quando c' è la morte non siamo più noi.* Non è nulla dunque, né per i vivi né per i morti, perché per quelli non c' è, questi non sono più. Ma i più, nei confronti della morte, ora la fuggono come il più grande dei mali, ora come cessazione dei mali della vita la cercano. Il saggio invece né rifiuta la vita né teme la morte; perché né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere. E come dei cibi non cerca certo i più abbondanti, ma i migliori, così del tempo non il più durevole, ma il più dolce si gode. Chi esorta il giovane a viver bene e il vecchio a ben morire è stolto, non solo per quel che di dolce c' è nella vita, ma perché uno solo è l' esercizio a ben vivere e ben morire»²⁷.
 «**Nulla è per noi la morte**; perché ciò che è dissolto è insensibile, e ciò che è insensibile non è niente per noi»²⁸.

Sartre ha rinnovato l' argomento epicureo ma ha dovuto riconoscere la presenza della morte nella vita umana:

«[la morte] abita nel cuore stesso dei miei progetti come loro ineluttabile rovescio, ma proprio perché questo "rovescio" dev' essere assunto non come mia possibilità, bensì come la possibilità che non ci siano più per me possibilità, essa **non mi tocca affatto**».²⁹

L' argomento epicureo è suggestivo ma non persuasivo perché lascia troppi problemi irrisolti.

²⁶ Virgilio Melchiorre, *Sul senso della morte*, Brescia Morcelliana 1964.

²⁷ *Ep. a Meneceo* 124-6.

²⁸ *Massima* 139 II; vedi anche *framm* 70.

²⁹ *L' être et le néant*, Paris 1943, 632.

Perché gli uomini parlano della morte e la considerano "il più terribile dei mali"? Se ne parlano vuol dire che in qualche modo la conoscono e che quindi la morte non è affatto esteriore alla loro vita.

Inoltre l'argomento epicureo affronta il problema del **morire** ma trascura quello della **morte**. Mira infatti a liberare l'uomo dalla paura di soffrire un male, il morire appunto, persuadendolo che il morire coincide con la cessazione di ogni sensazione. Ma la paura della morte non è tutto, rimane l'angoscia del non essere. «Posso superare la paura fallace di sentire la morte, ma che venga meno il sentire, che l'essere cada, questo è il problema. E, a partire da questo non essere, quale sarà il significato dell'esistenza, quale la validità del mio tempo, del passato nel presente e del presente nel futuro?»³⁰.

Molti e importanti pensatori ritengono che la possibilità della morte stia nell'intimo di ogni progetto umano così da definire l'esistenza umana. L'esistenza umana è essenzialmente segnata dalla morte e ogni umana possibilità si sviluppa e si attua in funzione di essa. Morte e vita più che comportare un'esclusione reciproca costituiscono una sintesi inscindibile una "vita mortale o morte vitale" (*mortalem vitam an mortem vitalem*) Agostino, Conf I,6.7). In tal caso non solo si avrà una qualche esperienza della morte ma l'esperienza stessa della vita coinciderà con quelle della morte.

Se si passa dal **fatto** dell'anticipata esperienza della morte alle **modalità** attraverso le quali si compie questa esperienza le interpretazioni si differenziano anche se non necessariamente si escludono.

Tra i primi **Max Scheler** ha intravisto l'esperienza umana della morte come interna all'esperienza della vita. La vita si manifesta come un processo che sintetizza in modo variabile presente passato e futuro. Il presente si trova compresso tra la dimensione "passato" che cresce e la dimensione "futuro" che si restringe inesorabilmente e che va verso l'esaurimento. Ora appunto questa coscienza che la vita è un *processo in via di esaurimento* costituisce già l'esperienza della morte. Poco importa che non si conosca anticipatamente la data del decesso e che si reagisca alla prospettiva della propria fine con amore o desiderio, con timore o angoscia. La certezza e il senso della morte sono implicate essenzialmente nell'esperienza di ogni vita e di ogni istante perché non solo si ha esperienza del mutamento ma soprattutto esperienza della sua *direzione*: una direzione verso la vecchiaia, l'immobilità, la fine, il non essere, dunque verso la morte.

Rimanendo valida l'istanza di Scheler, che si può parlare della morte solo se essa appare come parte della vita, c'è da chiedersi se l'esperienza della morte non sia *previa* a quella dell'invecchiamento e se quindi non si debba ancora scoprirne l'origine. Lo sviluppo della vita umana non è soltanto movimento verso la fine (restringimento delle sue possibilità esistenziali) ma ancor più verso *il fine* (allargamento delle sue possibilità esistenziali). La consapevolezza della diminuzione delle possibilità e della fine si spiega solo se l'uomo per qualche via apprende che la vita ha un termine e che il futuro è limitato, cioè solo se l'esperienza della morte è data come presupposta.

Lo stesso vale per **Heidegger** che coincide con Scheler nel sostenere che «ontologicamente la morte è un fenomeno della vita». L'uomo come consegue la certezza della morte? Non certo osservando *il proprio caso di morte* che viene solo alla fine e comporta la perdita assoluta del proprio essere e quindi sottrae il soggetto ad ogni possibilità di esperienza. Ma neppure *la morte dell'altro*-secondo Heidegger- è fonte di esperienza della morte. L'evento della morte dell'altro, il decesso altrui rimane estraneo. La perdita di essere che subisce il defunto rimane inaccessibile ad ogni altro uomo. Non si sperimenta la morte dell'altro, al più vi si assiste. L'unica esperienza accessibile ai viventi è quella della caduta della loro coscienza e del loro parlare, la caduta di ogni comunicazione.

³⁰ V. Melchiorre, *Sul senso della morte*, p. 16.

Ma se si parla della morte e con un' ampiezza che non può derivare dal suo evento se ne può parlare solo perché in qualche modo è possibile anticipare questo evento, solo perché la morte è sempre presente come ultima e propria possibilità dell' uomo. Per Heidegger l' uomo apprende di "esserci come consegnato alla morte" non per via di una conoscenza esplicita o teoretica ma attraverso ad un' *esperienza affettiva*, quella dell' *angoscia*, più originaria di ogni sapere. «L' essere gettato nella morte gli si svela originariamente e acutamente nella *situazione affettiva* dell' *angoscia*»³¹. L' uomo avverte di esistere ma gli sfugge il *donde* e il *dove* di questa sua presenza. L' angoscia disvela l' enigma del *donde* e del *dove*, come doppio non essere che isola l' uomo nel mondo e ne fa un fondamento nullo di se stesso. Essa costituisce il sentimento derivante dall' essere gettati ad esistere con un inesplorabile *non essere all' origine* e con il sempre possibile *non essere nell' avvenire*. Tanto più che l' uomo non si sente solo delimitato dal nulla ma esso gli diventa intimo e intimamente lo assilla.

Ma anche Heidegger sembra presupporre quello che vuole provare. L' angoscia che sorge nell' uomo di fronte al suo nulla originario non implica di per sé l' angoscia di fronte al nulla della morte. Se non si ha alcuna esperienza della morte come ci si può angosciare di fronte ad essa? Non è forse perché l' angoscia più che aprire alla comprensione della morte la presuppone. Ma allora quale esperienza la rende possibile?

Landsberg sostiene che l' *esperienza della morte dell' altro* procura un' anticipazione esperienziale della propria morte. E questo può avvenire sullo sfondo e sul fondamento del *noi*. Avendo costruito un *noi* con il morente come dato originario, attraverso l' amore personale si partecipa alla sua sorte e si viene introdotti attraverso la sua morte alla conoscenza vissuta del nostro dover morire. La morte dell' altro, spezzando il *Mit-sein* lo rivela come comunità spezzata. Con la morte cade ogni possibilità di essere con l' altro perché l' essere amato, nella singolarità della sua persona, non è più là e non sarà più là, nel suo corpo. Dato questo intreccio di esistenze ognuno muore ogni volta nell' altro prossimo che muore della sua morte propria e singolare.

Se ne ha una riprova in quella sorta di risentimento che si prova per colui che se ne va, come per una tragica infedeltà e ancora nel doloroso stupore che sorprende chi rimane. Così la scomparsa della persona amata viene avvertita come *assenza* e non come puro nulla, nel significato di presenza di segno negativo. Anche gli utensili che l' altro sapeva usare e usare come lui solo sapeva fare parlano di lui.

Anche P. Ricoeur si pone in quest' ottica e precisa questa rottura relazionale «E' in parte la morte d' altri che in qualche modo fa virare la minaccia dall' esterno all' interno. Con l' orrore del silenzio degli assenti che non rispondono più la morte dell' altro penetra in me come una lesione nel nostro essere comune. La morte mi "tocca". E in quanto sono anche un altro per gli altri, e finalmente per me stesso, anticipo la mia futura morte come la possibile non risposta di me stesso a tutte le parole di tutti gli uomini».

Virgilio **Melchiorre** condivide e approfondisce questa esperienza della morte attraverso la morte di un prossimo. Anche se non siamo noi a morire basta che colui che muore ci sia intimo abbastanza per anticipare con la sua la nostra morte.

Egli richiama opportunamente alcuni celebri passi letterari. Le pagine di S. Agostino nel libro IV° delle Confessioni in morte dell' amico. Si vedano Conf 4,4,9 dove Agostino dice di sé «lo stesso ero diventato per me un grosso problema» 4,6,11 «Quanto più lo amavo tanto più odiavo la morte che me lo aveva tolto e si apprestava a divorare in breve tempo quasi tutti gli uomini se aveva potuto divorare quello». Agostino si definisce "l' altro se stesso dell' amico" e l' amico "la "metà dell' anima sua" (espressione che risale ad Orazio) (ivi). Acutamente Agostino nota che con il lutto si piange «la morte dei vivi per la perduta vita dei morti» (9,14).

³¹ *Essere e tempo*, p. 264.

Montaigne rievoca in termini analoghi la scomparsa dell' amico Étienne La Boétie..

Gogol ricorda la morte di Puskin con le parole «la sua approvazione era per me il supremo compenso. Ormai devo rinunciare. Cos' è ormai la mia opera? Cos'è la mia vita?».

Un' esperienza intimamente lucida è quella vissuta da **Pirandello** alla morte della madre. Anche qui il primo moto è di stupore per l' assenza della madre morta e di tenero e dolente rimprovero. Il dolore dello scrittore si motiva con le sofferte parole alla madre «io, ora, non sono più vivo, e non sarò più vivo per te mai più ! Perché tu non puoi più pensarmi com' io ti penso, tu non puoi più sentirmi com' io ti sento ! E ben per questo, Mamma, ben per questo quelli che si credono vivi credono anche di piangere i loro morti e **piangono invece una loro morte, una loro realtà** che non è più nel sentimento di quelli che se ne sono andati. ...Tu sei e sarai per sempre la Mamma mia; ma io? io, figlio, fui e non sono più, non sarò più...»³².

Se dunque la morte attraverso l' infrangersi del con-essere si anticipa anche come nostra morte essa non appare più come una possibilità fra le altre ma come **la possibilità** più propria e decisiva, come la possibilità inclusa in tutte le altre possibilità, possibilità indeterminata, imprevedibile e sempre imminente. Ogni progetto umano si costituisce in vista dell' inevitabile apertura al futuro. Questo caratterizza la vita come scelta di fare e di raggiungere ma anche come disponibilità al distacco e al dono.

«Senza dubbio la nascita già ci annuncia questa contingenza. Sapere che si è nati è sapersi contingenti. ma l' uomo non ha l' abitudine di porre al centro la sua esperienza e la sua riflessione sulla nascita! La pienezza della sua esistenza attuale lo rinvia piuttosto ad un essere che non ad una contingenza. La solidarietà delle generazioni, la continuità della successione umana cancella ai suoi occhi la contingenza della sua origine. E' a partire dalla morte che questa contingenza ci appare in tutta la sua nudità»³³.

La rimozione naturale e comune dell' idea della morte³⁴.

La rimozione indebita dell' idea della morte³⁵.

3.2.2 Sopravvivenza ed immortalità

Aa. Vv., *Il problema dell' immortalità*, Roma 1946.

M.F. SCIACCA, Morte ed immortalità personale, in: *L' anima*, Brescia Morcelliana 1954, 331-374.

Aa. Vv., De l' immortalité de l' âme, in: *Lumière et Vie*, n. 24, 1955.

Immortalità, Torino Claudiana 1961 [1957] (Conversazioni tenute alla Radio Basilea da N.M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth)

Gabriel MARCEL, *Presenza e immortalità*, Roma 1966 [1959].

Quirin HUONDER, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie* (= UT 127), Stuttgart Kohlhammer 1970.

Il dato

«In ogni tempo i più hanno creduto, e credono oggi ancora, ad una **sopravvivenza**. Il credente cristiano confida nelle promesse della Bibbia. Per l' Indiano è naturale che l'

³² *Novelle per una anno*, II, 1208-9.

³³ R. Mehl 1956, 69.

³⁴ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 91.

³⁵ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 93.

anima abbia vissuto in innumerevoli forme, e continuerà ad esistere in futuro in nuove incarnazioni: egli crede alla metempsicosi. I popoli primitivi conoscono l' apparizione dei loro morti come spiriti. I Greci avevano una festa dedicata a tutte le anime, nella quale offrivano loro cibi e che terminava con lo scongiuro alle anime stesse di tornare nel mondo infernale. Non si finirebbe di raccogliere tutti i molteplici aspetti della credenza in una sopravvivenza, dopo la morte in un altro mondo»³⁶. Già il fatto storico che i migliori e i più saggi fra gli uomini, attraverso i millenni hanno creduto all' immortalità, invita alla prudenza [i negatori]. E tuttavia la loro fede e quella dei nostri Padri non ci costringe a credere, a nostra volta, perché una verità non è sufficientemente fondata per il fatto che gli antichi ce l' hanno affermata. Si vorrebbe sapere»³⁷. Ma è possibile conseguire un vero **sapere** circa la sopravvivenza e l' immortalità?

Gli atteggiamenti umani di fronte alla prospettiva della sopravvivenza

Di fronte alla prospettiva della sopravvivenza le reazioni non sono identiche. «E' strano: gli uni sono pieni di gioia, gli altri di paura all' idea che potremmo essere immortali. L' immortalità porta nell' aldilà pena o ricompensa. Secondo la fede indù, a seconda delle mie azioni, rinascero in forma superiore o inferiore. Secondo la fede biblica ho davanti a me l' inferno o il paradiso. Dal fondo della nostra coscienza, di fronte alla morte che mi sta davanti, non di rado sorge la paura di ciò che viene dopo la morte. "Il nulla è veramente nulla?", così ho sentito una giovanetta chiedere, quasi scongiurando, allo scienziato, che doveva saperlo. Il pensiero dei sogni che possono sopraggiungere "nel sonno della morte", secondo le parole di Amleto, respinge verso la vita l' uomo che voleva uccidersi»³⁸.

La prima condizione per un' eventuale affermazione della sopravvivenza è la morte stessa.

L' uomo è disponibile a considerare il problema della sopravvivenza solo «se si è verificata la resa interiore alla morte, quella riconciliazione spirituale con essa che sappia eliminare l' illusionismo ormai costitutivo dell' uomo moderno nei confronti della morte; soltanto se ricompare la morte indebitamente rimossa. In altri termini solo se l' uomo si libera da quella negativa illusione (generata dall' angoscia) che non vi sia la morte»³⁹.

Sopravvivenze alternative (in altro o in altri uomini) alla sopravvivenza personale.

«Molti uomini trasformano la fede nell' immortalità in modo tale che l' immortalità personale diviene indifferente. "Muoi, ma i miei **figli** vivono". "Muoi, ma il mio **popolo** vive". "Muoi, ma l' **umanità** vivrà sulla terra un meraviglioso futuro, nella giustizia e nella libertà". "Muoi, ma la mia **opera** vive". La rinuncia alla propria immortalità diviene certezza di immortalità sotto altra forma. Pure anche questa forma è solo *apparentemente immortale* : per i figli, per il popolo, per ogni stato dell' umanità, per ogni opera torna a porsi la stessa questione. Il pensiero dell' immortalità è qui proiettato nell' infinito provvisorio di sempre nuovi esseri, sempre mortali, e quest' infinito ha pur esso una fine»⁴⁰.

La sopravvivenza demandata alle opere dell' uomo può appagare solo chi non avverte in pieno «il valore dell' uomo, la sua dignità, che lo rende meritevole di sopravvivere, le esigenze infinite che lo animano, e che nulla se non l' infinito può appagare. L' uomo è il supremo valore della creazione ; non soltanto, non anzitutto il suo mondo, il mondo dello spirito oggettivo, che conosce nella durata dei secoli, una specie di immortalità

³⁶ K.JASPERS, in: AA.VV. *Immortalità* , 1957, p.31.

³⁷ *Op.cit.* , p. 32.

³⁸ *Op.cit.* , p. 32-33.

³⁹ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 101.

⁴⁰ K.Jaspers, in AA.VV. *Immortalità* , 1957, p. 33-34.

limitata e provvisoria: ma l' uomo singolo, la persona umana con l' impenetrabile mistero che alberga in sé, con le sue illimitate capacità creative. *E' certamente una pia illusione pensare, che tutto o anche solo il meglio delle grandi anime passi nelle loro opere*: è più vero dire che, grandi o piccoli, portiamo con noi nella morte il nostro più vero noi stessi; e che l' operaio è sempre ancora più grande dell' opera qualsiasi che ha avuto la ventura di compiere. Se vi è nel mondo qualche cosa che è degno di sopravvivere, di perpetuarsi, è l' uomo»⁴¹.

La sopravvivenza del tutto o di un principio al di sopra del singolo uomo.

Sono state proposte altre vie in cui la sopravvivenza personale viene posta in second' ordine o addirittura negata a vantaggio della sopravvivenza del *tutto* o del *principio di tutto*.

Per **Aristotele** l' anima ha in sé qualcosa di divino, «l' intelletto [agente] che viene dal di fuori e solo esso è divino». Ora «questo solo è immortale ed eterno». Come esso venga dal di fuori di noi, quale ne sia l' origine e quale il destino, Aristotele non lo dice⁴². Certo egli pone la distinzione tra i due problemi: quello dell' immortalità dell' elemento noetico, attivo dell' anima e quello della sopravvivenza dell' anima immortale affidando alla riflessione successiva il terzo problema: quello della natura dell' anima e del rapporto degli elementi naturali e psicologici con quelli ideali.

La posizione di **Spinoza** affermando l' absolutezza, l' unicità e l' eternità della Sostanza presenta una dottrina in cui la contingenza e il tempo sono ridotti ad apparenza e proprio per l' absolutezza e l' impersonalità del sistema, non è lasciato alcuno spazio per il riconoscimento dell' immortalità personale. Tuttavia il fatto che anche l' individualità singola è pensata da Dio, apre un' estrema possibilità di sopravvivenza alle coscienze individuali in quanto pensate in Dio e in tal modo indistruttibili nel pensiero divino⁴³.

Fichte «La Dottrina della scienza non può stabilire nulla sull' immortalità dell' anima; per essa infatti non v' è alcuna anima, e alcun morire o mortalità, e pertanto alcuna immortalità, ma vi è soltanto vita, e questa è eterna in se stessa, e ciò che esiste, è nella vita, è eterno come lei»⁴⁴. L' io empirico viene assorbito nell' absolutezza dell' io puro.

Feuerbach, contraddicendo alla sua stessa affermazione che la morte è un nulla, suggerisce di «gettarsi confidenti nelle braccia dell' immensa Natura» e di cercarvi l' immortalità.

Max Scheler sostiene che la filosofia greca ha formulato la dottrina dell' "eternità dello spirito" ma non ha fornito alcun decisivo contributo per l' affermazione della "vita personale dopo la morte" o della "sopravvivenza della persona". L' uomo coglie in sé degli atti spirituali, atti di pensiero, atti di sentimento e atti di amore che denotano una loro indipendenza dal processo del vivere e del morire, e quindi attingono «un ambito di senso, un regno del significato». La modalità sotto la quale si presentano è "sub quadam specie aeterni". Egli però non esclude che vi sia un altro itinerario verso la fede nella sopravvivenza personale (-> sotto).

La sopravvivenza religiosa non personale

Ci sono anche delle varianti religiose dell' immortalità non personale. Secondo questi sistemi non ci si deve curare della sorte personale.

Un primo atteggiamento, che definirei **mistico**, spegne l' ansia di immortalità nel pensiero: «Dio è, questo basta: non voglio nulla per me, voglio ciò che egli vuole e che io

⁴¹ G. Miegge, *Per una fede*, 1962², p. 208-9.

⁴² Reale, St II, 336-9.460.

⁴³ Rigobello 121.

⁴⁴ Rigobello 133.

non conosco». Anche se l' uomo davanti a Dio è come un nulla, è tuttavia certo che il suo essere nel mondo ha un qualche significato⁴⁵.

Analoga è la variante **religiosa collettiva** che considera la speranza di una perfezione collettiva sufficiente perché il singolo trovi la sua sorte ragionevole e accettabile. «Vivere per il Regno, lavorare per il Regno e, compiuta l' opera, affidare quella e noi stessi a Dio, che è che sarà anche quando noi non saremo più».

Queste posizioni hanno una loro verità (in fondo ci si affida a Dio perché faccia lui, nella certezza che farà quanto c' è di meglio), una loro nobiltà (vivere perché altri possano godere dei frutti del proprio lavoro) e sono molto significative per l' uomo. «Quello che rende angosciato il pensiero della fine della nostra vita è in buona parte il dubbio che la nostra esistenza sia un' avventura senza significato, o il tranello di una cieca fatalità. Se potessimo avere la certezza che i nostri sforzi, il nostro travaglio non sono perduti, ma realmente si inseriscono in un divenire pieno di senso e di valore, potremmo accettare con relativa facilità di aver vissuta, partecipando a questo divenire» ⁴⁶.

C' è però da chiedersi se questa prospettiva risponde pienamente non tanto alle attese umane quanto piuttosto se la persona umana vi trova la sua reale e completa realizzazione. Il cristiano poi si domanderà *se questa è la prospettiva suggerita dal Vangelo* e la risposta non può che essere negativa.

La sopravvivenza personale come caratteristica della rivelazione cristiana

Non è «conforme alle visuali evangeliche raffigurarci la vita eterna soltanto come una **permanenza oggettiva** nella memoria di Dio; pensare che la coscienza che Egli ci ha concesso come consapevolezza della nostra esistenza temporale e finita cessi, come sembra naturale, con essa, e che Dio solo rimanga eternamente consapevole di sé e di noi; che dopo essere stati per grazia sua per breve tempo soggetti di una relazione con Lui, torniamo ad essere soltanto oggetti del suo pensiero, come eravamo prima della nostra creazione. Il durare così nella memoria di Dio, non sarebbe certo un puro non essere; ed il pensiero di rimanere eternamente nel suo ricordo, con il carico di colpe e di elevazioni di una vita fallita o bene spesa, può essere un grande incentivo a considerare la nostra esistenza come un dono prezioso e immensamente serio, da parte sua. Eppure, questi pensieri renderebbero molto imperfettamente la pienezza di gioia che si esprime nella speranza cristiana della vita eterna. Essa non raffigura l' Eterno come un venerabile vegliardo, occupato a sfogliare l' albo di fotografie delle sue creature d' un tempo, eternate nella sua memoria indistruttibile. Dio dice Gesù, «non è un Dio di morti, ma di viventi» (Mc 12,24). Nella concezione biblica, **Dio non è una coscienza solitaria**; Egli, che è **uno e trino** in se stesso, suscita l' uomo per farsene un termine di vivente relazione : un "tu" finito, in cui si compiace la sua bontà; e non lo crea per annullarlo al termine di una effimera esistenza: lo eterna in sé, dopo averlo creato; **lo eterna appunto con la sua coscienza di sé, come essere distinto da Dio e in relazione con Lui**. La concezione cristiana della vita eterna non è un mistico naufragio nello spirito infinito, ma la **comunione dei santi**; e la comunione dei santi, fin dall' inizio che ha nell' esperienza della comunità cristiana peregrinante nel tempo, è appunto l' analogia più legittima della vita dei beati con Dio: legittima perché è più che un' analogia, è già in questa nostra realtà temporale l' inizio, la "primizia", la

⁴⁵ K.Jaspers, in AA.VV. *Immortalità*, 1957, p.34.

⁴⁶ G. Miegge, *Per una fede*, 1962², p. 199.

nuova, sulla quale la morte, secondo le dichiarazioni evangeliche, non ha più alcuna presa.

Orbene, nell' esperienza della Chiesa militante, la "comunione dei santi" significa già un **superamento della coscienza di sé come individuo isolato e autosufficiente**, che è la caratteristica della spiritualità antica e moderna fuori del cristianesimo, è una **coscienza "corale"**, per riprendere una bella immagine di Ignazio di Antiochia: la coscienza di una unità spirituale, di un essere gli uni per gli altri, in cui la limitatezza del singolo viene respinta come peccato e superata in una superiore armonia, quella dello Spirito Santo, che è l' anima della comunità; e al tempo stesso la sua individualità è mantenuta, perché all' armonia corale è necessaria appunto la realtà delle unità che la compongono. Ed è appunto come un' *armonia corale*, che noi amiamo raffigurarci fantasticando, la realtà luminosa del nostro futuro ritrovarci in Dio: ognuno ricco della concretezza del suo essere stato nel tempo, eppure liberato dalla limitatezza ed esclusività, che fu propria della sua esistenza temporale, che fu anzi la condizione stessa di questa coscienza di sé e della sua concreta ricchezza; vivente in Dio come il momento di storia grande o piccola che ha vissuto nel tempo in quella successione di anni, di secoli, di evi, in cui si è celebrata la storia sacra dell' uomo con Dio, sulla terra che Dio gli aveva donata: tutto concluso nel suo definitivo essere stato, eppure trasparente a sé e agli altri, come nelle sua concretezza temporale non poteva essere; come l' arte cristiana raffigura volentieri i beati, rivestiti della forma corporea che avevano nella loro vita terrestre, e che è appunto il segno della loro individualità, l' impronte incancellabile del loro essere stati, ma resa diafana e come compenetrata da una luce che l' avviluppa senza annullarla; e sognano di ritrovare così, in quella trasparente e viva perpetuazione di un passato, che fu caro a Dio e agli uomini, le figure grandi e piccole della nostra storia passata, coloro che ci furono vicini nel tempo e negli affetti, e coloro che ebbero una parte decisiva nella formazione dei nostri migliori pensieri; ritrovarli quali furono nel tempo che fu loro, quali restano per noi attraverso i secoli, e certo anche in Dio per l' eternità. E' forse necessario aggiungere ancora una volta, che queste precisazioni, richieste dalla natura stessa della concezione cristiana di Dio, dell' uomo e della loro relazione, non possono essere altro che l' indicazione di una direttiva, un invito a pensare e a sperare in questa direzione? Noi non abbiamo alcun modo di sapere quale possa essere la coscienza corale dei beati con Dio, nell' eternità, all' infuori del presentimento che ne possiamo avere nella comunione della Chiesa. Pallido presentimento: la ricchezza di Dio è infinita, e qualunque cosa possiamo pensare di essa è certo immensamente inferiore alla realtà»⁴⁷.

Verso l' immortalità personale

Max Scheler indica cinque strade percorse dalla ricerca umana per ottenere una risposta al problema della sopravvivenza.

1. Le vie **metafisico-razionali** che inferiscono la sopravvivenza a partire dalla sostanza dell' anima, ad esempio dalla sua semplicità.
2. La via **empirica** che fa riferimento alle cosiddette anime dei defunti che entrerebbero in rapporto con i vivi (fenomeni mistici, spiritismo ecc.).

⁴⁷ G. Miegge 215-218.

3. La via **etica** che ravvisa nella sopravvivenza un postulato della vita morale.
4. La via dell' accettazione per fede di una **rivelazione** di Dio.
5. La via delle **analogie** che traspongono i rapporti fondamentali interni all' esistenza presente nella sfera di un' esistenza trascendente (morte come nuova nascita).

Scheler ritiene che la via **metafisico-razionale**, da lui definita *costruzione razionalista*, abbia «perso maggiormente quanto a forza di persuasione». «I risultati ottenuti con questo metodo non hanno quasi alcun significato per il nostro bisogno di una convinzione che scuota la nostra volontà»⁴⁸.

Giovanni Duns Scoto era giunto alla conclusione che «a dimostrare l' immortalità dell' anima noi non abbiamo se non ragioni **probabili**, non già **necessarie**».

Non si può dedurre l' immortalità dall' *incorruttibilità dell' anima*.

Né dal *desiderio naturale che è nell' uomo a voler vivere sempre* e dal perché istintivamente fugge sempre la morte. E' vero che l' uomo naturalmente aspira alla beatitudine, tuttavia non si può conoscere in che consista questa felicità.

Nemmeno la si può dimostrare con ragioni indirette come quelle dedotte dalla *giustizia retributiva di Dio*, fondata sul fatto che, nella vita presente, soffrono più i buoni che i cattivi.

Ma il «Creatore, per mezzo della fede, ci ha resi **certissimi** delle verità che riguardano il nostro ultimo fine e l' immortalità dell' anima, verità delle quali non poterono arrivare a comprendere quasi nulla, con la loro ragione uomini di grande ingegno e forniti di vasta erudizione»⁴⁹.

Anche **Pietro Pomponazzi** sostiene che il problema dell' immortalità è suscettibile di due soluzioni: la via degli argomenti naturali che però conducono a conclusioni discordi e prive di ogni certezza; la via della rivelazione di Dio che è l' unica sicura, incrollabile e salda.

La via della **rivelazione** non viene considerata dal filosofo Scheler perché al di fuori delle competenze della filosofia anche se egli la giudica giustificata e perfino necessaria.

La via **etica** approda ad un' esigenza ma nulla costringe a pensare che essa sia qualcosa di più di un *vuoto desiderio*. Inoltre c' è da chiedersi perché l' umanità nel suo insieme non possa soddisfare all' esigenza etica illimitata, troppo grande per la finitezza della singola vita individuale.

Il metodo della **costatazione empirica** (induttivo) non soddisfa perché manca di sicurezza. Se anche conducesse a isolare dei fatti sicuri porterebbe sempre ad un' indefinita pluralità di interpretazione dei fatti stessi.

Il metodo delle **analogie** è condiviso da Scheler per il suo "principio immanente", secondo il quale la soluzione del problema va cercato esclusivamente nei contenuti che ci offre la nostra esperienza. E' l' esperienza stessa a testimoniare la propria insufficienza e l' ulteriore ricchezza delle sue relazioni.

Scheler si rifà a quella che definisce un' **esperienza di fondo o esperienza di slancio** al di là dei confini corporali che caratterizza tutti gli atti spirituali della persona (ad esempio, nella direzione del passato con il ricordo, nella direzione del futuro con l' attesa). Esso costituisce «il dato intuitivo essenziale che riempie l' idea della sopravvivenza nelle sue mille configurazioni, dalla fede dei primitivi alle idee raffinatissime di un Kant o di un Goethe»⁵⁰. «Quest' esperienza è presto detta. Primo: che la persona spirituale in *ognuno* dei suoi **atti**, nel percepire, ricordare, attendere, volere, potere, sentire, *trascende* ciò che le è *posto* come limite del corpo (che pure è sempre

⁴⁸ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 120.

⁴⁹ Rigobello 106.

⁵⁰ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 113.

presente in ogni esperienza, si tratti di limite spaziale e temporale o dei contenuti qualitativi dei suoi stati corporei); secondo, che le dimensioni dei **contenuti** di quegli atti sono sempre *più grandi* delle misure degli stati corporei che ad essi corrispondono»⁵¹.

Tuttavia questa esperienza di fondo **non** riesce a **dimostrare** la sopravvivenza personale ma solo a mostrare che tale sopravvivenza è possibile almeno tanto quanto la fine totale della persona.

«Se anche riesco a provare che si dà un' indipendenza essenziale della persona dal sussistere della vita organica, e che vi sono leggi essenziali del suo agire, del suo intuire, pensare, sentire, amare, odiare, ecc., autonome dalle leggi di qualsiasi vivente (non solo terrestre), **non** potrei tuttavia mai e poi mai **dimostrare** che con l' ultimo atto di un' unità vitale umana, con quell' atto con cui essa muore la propria morte, non cessi simultaneamente di vivere anche la persona. Malgrado l' indipendenza dell' essenza della persona dall' essenza del ritmo vitale della sua rispettiva unità vivente, essa potrebbe pur sempre cessare nell' istante stesso in cui sopravviene la morte. Ma allora **la morte non sarebbe più una ragione per sostenere questa posizione** e l' *onus probandi* spetterebbe a chi la sostiene»⁵².

Appurata la non riducibilità della persona e degli atti spirituali da essa posti agli stati cangianti del corpo fisico «allora il fatto che questo corpo trapassi in quegli stati che chiamiamo complessivamente *il cadavere* non include alcuna ragione per affermare che quando egli muore, cessa anche ciò che appunto io intendevo quando egli sorrideva. Una conclusione del genere non è legittima»⁵³.

«La **persona spirituale** è -in certo senso- **invisibile** anche quando sto parlando con lei ed essa sta esprimendosi. il fatto che noi non la vediamo dopo la morte dice ben poco, dato che non la si può mai vedere sensibilmente. Che manchino manifestazioni ed espressioni dopo la morte porta solo a concludere che io non posso più comprendere la persona; non però che essa non esista più....La persona può di fatto cessare di essere quando mancano le espressioni che ci permettono di comprenderla. Non è scritto da nessuna parte che le persone debbano vivere per sempre; ma non è una ragione valida per negare che esse vivano l' assenza di manifestazioni»⁵⁴.

Ma se non sono cogenti le *prove* dell' immortalità dell' anima ancor meno lo sono gli argomenti psicologici che pretendono di scoprire i motivi o interessi, desideri o timori che hanno spinto individui o gruppi a credere o a non credere nella sopravvivenza con l' intento di mostrare che la sopravvivenza dopo la morte sia soltanto un' umana illusione.

Per Scheler l' **esperienza di slancio** della persona umana al di là dei confini temporali mostra che i suoi atti si slanciano progressivamente *oltre* la vita sempre più in bilico sulla morte. Egli giunge ad affermare che la sopravvivenza della persona può arrivare «fin dove arriva questo slancio di superamento, lo slancio dello spirito oltre la vita. Di più non so»⁵⁵. Ma che la persona continui ad esistere dopo la morte Scheler ritiene - e qui sembra contraddirsi- che lo si possa solo **credere**⁵⁶. A suo avviso nella prospettiva filosofica non si può dire **che** la persona esista dopo la morte; e tanto meno **come** esista»⁵⁷.

⁵¹ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 108.

⁵² M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 102.

⁵³ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 102.

⁵⁴ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 103.

⁵⁵ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 115.

⁵⁶ «Ma io *credo* che la persona *continui ad esistere*, poiché non ho motivo di pensare il contrario, e le condizioni essenziali per quello che io credo sono chiaramente soddisfatte. [...]

Infine egli sostiene che «se la nostra persona spirituale va oltre la morte allora ha con sé anche il **corpo**.... Le idee immaginose della dottrina cristiana sulla *risurrezione della carne* sono infinitamente più profonde e più sensate di quelle dottrine moderne che parlano delle anime come *sostanze puntuali* sprovviste di corpo, e delle cosiddette *prove* a loro favore»⁵⁸.

3.2.3 Reincarnazione?

Ireneo Adv Haer II,33-34.

Gregorio Nisseno, *L' anima e la risurrezione* 5.

Paul ALTHAUS, *Die Letzten Dinge*, Gütersloh 1933. ¹⁰1970*, 159-171 (die Seelenwanderung)

Gerhard ADLER, *Seelenwanderung und Wiedergeburt*. Leben wir nur einmal?, (= Hb, 806) Freiburg i.B. 1980 [1977: col titolo: Wiedergeboren nach dem Tode?] con ricca bibliografia.

Leo SCHEFFCZYK, Die Reincarnationslehre und die Geschichtlichkeit des Heils, *Münch Theol Zeit* 31 (1980) 122-129.

NOCKE 1982, 104-108.

KÜNG 1982, 82-89.

POZO 446-7.

Daniel DONNET, *Doctrines grecques et interrogations actuelles: la Réincarnation*, Louvain-la-Neuve, Ciaco 1984.

Daniel DONNET, La réincarnation et la problematique de l' ego. Reflexions sur l' originalité de la pensée indienne, *Rev Fil Louv* 84 (1986) 229-241).

La reincarnazione o trasmigrazione delle anime esercita un fascino anche in Occidente in quanto sembra offrire un più ampio spazio per l' agire umano, maggiori possibilità di correzione e di purificazione, maggiori opportunità di raggiungere il proprio fine ultimo. La purificazione viene situata o tra le incarnazioni o **attraverso** le nuove incarnazioni.

Essa però compromette sia la giusta visione del corpo sia la irripetibilità e unicità della persona umana. Essa implica infatti che corpo e anima siano indipendenti e che l' uomo non sia altro che l' anima. Ora questo non solo contrasta con la concezione unitaria dell' uomo professata dalla linea aristotelico-tomista ma anche con una retta visione del corpo. L' uomo non è in un determinato corpo per caso ma è egli stesso quel corpo. Infatti il corpo è tale solo in quanto informato e improntato dall' anima dell' uomo, la quale pertanto non può cambiare corpo come si cambia di casa o di vestito.

Inoltre la metempsicosi annulla la consistenza e l' originalità irripetibile della persona la quale, stando a questa dottrina sussisterebbe successivamente con diverse identità di cui nessuna è determinante e tutte sono illusorie.

Essa poi sminuisce l' importanza decisiva e unica della vita tanto sottolineata da Gesù e da tutto il NT. La dottrina rigida della metempsicosi non conosce la grazia e la misericordia in quanto la condizione in cui ciascuno viene a trovarsi non è altro che la rigorosa conseguenza dei suoi comportamenti precedenti.

Essa illude col far balenare una durata maggiore della vita di risolvere problemi che riguardano la qualità del tempo e non la sua durata cronologica.

Tuttavia l' istanza di purificazione che costituisce il punto di forza della metempsicosi va accolta e collegata con la dottrina della purificazione cristiana (purgatorio) purché sia intesa come purificazione di una vita realmente vissuta.

3.2.4 Il peccato e la morte

] Che la persona esiste dopo la morte è pura fede; e ingiustificata, irriverente curiosità appare soprattutto ogni domanda sul *come*» (M. Scheler, *Op. cit.* p. 113 e 115). .

⁵⁷ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 113.

⁵⁸ M. Scheler, *Morte e sopravvivenza*, p. 115.

Come va inteso il rapporto peccato-morte? In che senso "con il peccato la morte è entrata nel mondo" (Rm 5,12)? La morte non è forse necessariamente parte dell' uomo indipendentemente dal peccato? In quale senso Cristo ha vinto la morte? E' a partire da quest' ultima domanda che possiamo rispondere alla prima.

Se la vittoria sulla morte non significa la sua eliminazione, ma la sua trasformazione vuol dire che l' aspetto negativo derivante dal peccato non stà nella morte in sé ma in una determinata esperienza della morte. La morte come conclusione dell' arco biologico fa parte della natura dell' uomo e non deriva dal peccato. E' **questa** morte, o più precisamente, il fatto che sperimentiamo la morte in questo modo, come realtà nemica e come rottura, che va vista come conseguenza del peccato. Non una punizione inflitta da Dio ma il veleno del peccato ha deformato la morte da transito a realtà disgregante.

3.2.5. La morte come azione

La morte non è soltanto un evento che si subisce ma comporta un libero atteggiarsi dell' uomo, un libero disporre di sé.

Se si tiene conto di quanto è stato conseguito sopra e cioè che la morte è già presente nella vita e la impronta si comprende come il "morire con Cristo" costituisca un modo di vivere nella rinuncia a sé e nel dono di sé, un attivo svolgimento della vita che comprende anche il morire 'ultimo', alla fine dell' esistenza terrena.

La morte appare così come un autoconsegnarsi ad un tu, ultima radicalizzazione di un' offerta di sé attuata durante tutta la vita.

3.2.6. La decisione finale *in hora mortis*?

La teoria della decisione finale nella morte intesa come il primo atto pienamente personale in cui l' uomo si decide senza riserve e in modo irrevocabile per Dio o contro Dio è stata elaborata nella sua forma più recente da L. Boros. Molte e fondate critiche sono state mosse contro di essa. E' da ritenere valida tuttavia nella misura in cui riserva al momento della morte la conclusione del dialogo tra Dio e l' uomo, come l' ultima possibilità che Dio offre alle sue creature. Questa decisione finale che sfugge alla percezione esteriore degli altri impedisce a chiunque di giudicare l' esito finale di un' esistenza.

3.3 Il giudizio

Costituisce un aspetto dell' incontro con Cristo strettamente connesso con quello della purificazione (-> purificazione).

Si parla di giudizio particolare e di giudizio universale. Sarebbe preferibile parlare di giudizio "personale" e di giudizio "storico-comunitario" ritenendoli non già come due giudizi separati ma come le due dimensioni dell' unico giudizio. La storia dell' intera umanità (giudizio storico-comunitario) e l' esistenza unica e irripetibile di ciascuno termina di fronte allo sguardo onnisciente e amorevole del Cristo. Il mondo intero e la sua storia vanno incontro al giudice ma ciascuno incontrerà personalmente il giudice.

Il giudice e il criterio

Il giudice è Dio per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo ed il criterio è ancora Gesù, la sua persona, la sua parola la sua azione, le sue scelte.

Che il giudice sia Dio e che egli giudichi l' uomo attraverso il suo Figlio Gesù è motivo di speranza. Non solo si tratta di un giudizio misericordioso e penetrante come solo Dio può emettere ma la condizione umana viene vagliata da chi l' ha vissuta dall' interno e dall' interno la comprende essendo stato in tutto provato come noi.

Gesù stesso sarà il criterio del giudizio. Chi sarà trovato sostanzialmente conforme a lui, filializzato in lui, sarà accolto; chi invece sarà trovato conforme da lui sarà lasciato.

La conformazione a Cristo è la veste nuziale richiesta per il banchetto di nozze. La difformità da Cristo è ciò che determina il "non vi conosco".

Il giudizio come oggetto di **speranza**

Il giudizio è oggetto di speranza anzitutto in quanto segnerà la manifestazione della vera natura delle cose e delle situazioni: la vittoria della verità sulla menzogna, della giustizia sull'ingiustizia. In questo senso il giudizio risponde all' inestirpabile aspirazione alla giustizia che è presente nel cuore dell' uomo, alla sua sete di verità.

Può sembrare più arduo ravvisare dei motivi di speranza nel giudizio che Dio emetterà sulla persona di ciascuno. Come si può sperare in un giudizio che scoprirà le ingiustizie, le menzogne e le deficienze che portiamo in noi?

A questo proposito vanno richiamati i riferimenti del vangelo di Giovanni e patristici all' autogiudizio. Non si tratta infatti di un verdetto imposto dall' esterno ma del venire alla luce delle decisioni personali e del loro peso. L' uomo sarà finalmente in grado di vedere con chiarezza e con verità in se stesso che cosa è diventato con le sue decisioni. Ciascuno infatti si è autogiudicato con le sue azioni (Giovanni) e ora può vedere con chiarezza il suo livello di maturazione e giudicarsi con assoluta obbiettività.

Ma questo autogiudizio non è del tutto indipendente perché «la luce che ci fa aprire gli occhi su noi stessi **non** viene **da noi**». Solo dinanzi allo sguardo di Cristo e nel confronto con lui risulta implacabilmente chiaro che cosa c' è in ciascuno di noi. La luce decisiva e il criterio viene da Cristo.

Questo giudizio guardando a Cristo e alla luce di lui viene anticipato nella penitenza cristiana (virtù e sacramento). I padri esortavano ad essere severi fin d' ora con se stessi per non dover subire il giusto giudizio di Dio.

Il giudizio come **buon raccolto**

«All' ora della verità appartiene anche la conoscenza di tutto quello che ognuno di noi ha fatto e che è diventato parte della sua esistenza» (Nocke 130). Il bene compiuto senza calcolo e ormai dimenticato, le conseguenze positive delle buone decisioni che in vita non era possibile calcolare, quanto sembrava spazzato via da delusioni, scacchi, fallimenti e insuccessi, sofferenze saranno ritrovati in Dio.

La possibilità che il giudizio si esprima in un verdetto di fallimento totale o sostanziale verrà affrontato quando si parlerà dell' inferno. Nell' intento del piano di Dio è che tutti siano trovati disponibili alla salvezza (io non voglio la morte del peccatore ma che si converta e viva). Avviene invece di norma che il giudizio di Dio si volga in purificazione.

3.4 La purificazione

Va precisato che *purgatorium* non designa alcun *luogo* di purificazione bensì l' *evento* della purificazione o semplicemente la purificazione, né richiede che si affermi la presenza del **fuoco** (semplice immagine di purificazione) e neppure una **durata** della purificazione. Significativamente il concilio di Trento mantiene la massima sobrietà e non fa alcun accenno alla presenza del fuoco, alla spazialità e alla durata della purificazione.

Le radici bibliche della purificazione vanno ricercate non in particolari passi biblici ma nel «carattere dell' esperienza biblico-cristiana di Dio» (Greshake 82) e più precisamente nell' acuto senso biblico della "santità" di Dio (in senso sacrale ed etico) e nella sempre più acuta percezione della peccaminosità dell' uomo che risulta da innumerevoli passi. La santità di Dio è come un fuoco divorante e l' uomo sente tutta la sua indegnità. Con varie immagini si invoca l' intervento purificatore di Dio (Mal 3,3). E' vero che tale esperienza si riferisce alla vita presente e l' intervento purificatorio di Dio è atteso in questa vita ma non è illegittimo pensare che l' uomo anche dopo la morte giunge all' incontro con il Dio santo onerato della sua malvagità, della sua debolezza, gravato dalle sedimentazioni, dalle incrostazioni e dai residui dei suoi peccati e di tutta la sua storia precedente.

«Tale è il senso concreto in cui l' uomo può accettare la morte: abbandonando a Dio la propria temporalità finita, non solo nel pensiero che in lui sono e saranno tutti coloro che hanno vissuto; ma soprattutto nel pensiero che "in Cristo" i suoi peccati "gli sono rimessi", che la condanna, che faceva della sua morte un segno di riprovazione, è tolta, che la sua sussistenza in Dio avverrà alla luce del suo perdono. Sarebbe un debole conforto il pensiero che in Dio nulla si perde, se ciò dovesse significare soltanto l' eternarsi del ricordo dei nostri errori, delle nostre colpe, delle nostre viltà, dei nostri tradimenti, delle nostre ribellioni. tale immortalità non sarebbe propriamente l' inferno? Ma nella luminosa, concretissima concezione del nostro durare in Dio, come **purificato dalla sua grazia** e ricoperto dal suo perdono, è la semplice, solidissima possibilità di dire: «lo credo... la vita eterna»⁵⁹.

3.5 La possibilità reale di autoescludersi dalla comunione con Dio

Greshake 69-82 - Nocke 136-143 - Pozo 397-423.

«Quando l' uomo rimane solo in se stesso, quando soffoca nel suo egoismo, quando respinge gli altri e rifiuta la comunione con Cristo, la vita umana inizia fin d' ora la sua distruzione, poiché incomincia già ciò che la Scrittura e la tradizione chiama l' "inferno"». L' inferno non designa una punizione che Dio infligge all' uomo dall' esterno per sfogare la sua ira ma invece «la logica immanente alla vita umana» che può fin d' ora incamminarsi, in libertà, verso il fallimento definitivo. E' quanto insegna Gv quando afferma: chi non crede e non ama rimane nella morte. L' inferno si va formando già in questa vita. Vedi le significative anticipazioni nei drammi di Sartre. Ma meglio del sartriano "l' enfer c' est les autres" bisognerebbe dire: l' inferno ce lo procuriamo noi a noi stessi e agli altri. Occorre quindi ammettere che Dio non ha fatto l' inferno, né lo può fare poiché l' inferno è l' assenza e la privazione di Dio e Dio non crea la sua privazione. Agli uomini spetta la creazione dell' inferno trattandosi di una terribile possibilità della stessa libertà umana.

La Scrittura parla chiaramente dell' inferno e insinua la sua eternità. Ora questa affermazione non solo va interpretata ma va pure chiarita nella sua natura informativa e performativa. Le affermazioni sull' inferno mirano ad offrire non

⁵⁹ Miegge 203.

un' informazione sul futuro ma piuttosto sulla serietà dell' ora presente e soprattutto a svolgere un ruolo performativo: mobilitare alla decisione di fede radicale e operosa. Sempre a livello informativo l' affermazione dell' inferno sostiene la «**reale possibilità** per l' uomo di negarsi a Dio e di barricarsi in una insuperabile solitudine». Le stesse immagini bibliche (fuoco inestinguibile, oscurità, pianto, stridore di denti, essere tagliati fuori, non essere riconosciuti) non vanno intese alla lettera e nessuna va privilegiata escludendo le altre. Se anche l' immagine del fuoco si è andata affermando c' è da ritenere che le altre immagini evocatrici di solitudine e di isolamento siano assai più espressive della tragica possibilità di autoisolamento dell' uomo e più efficaci per l' uomo contemporaneo.

Come si è già detto, se l' inferno costituisce una reale possibilità per l' uomo in quanto libero (paradossalmente la possibilità dell' inferno è la garanzia della reale libertà dell' uomo e la possibilità di un inferno eterno è indice della tragica grandezza di questa libertà) ciò non esclude ma anzi comporta che si possa e si debba sperare che questa possibilità estrema non diventi realtà per nessuno. E questo non già perché Dio manometta o aggiri la libertà delle sue creature ma perché la potenza della sua misericordia riesca ad attrarre a sé le libertà umane e a far sì che il loro ultimo atto costituisca un libero affidarsi a lui. Questo lo si può **sperare, non sapere**. In tal modo si salvaguarda la "libertà della grazia di Dio" nelle due direzioni di "grazia **libera**" a cui l' uomo non può imporre percorsi o soluzioni, e di "libertà di **far grazia**" nel senso della parabole degli operai dell' ultima ora (non posso fare del mio quello che voglio -> in direzione di un'insindacabile generosità) e in quella del padre misericordioso che difende di fronte al figlio maggiore la sua volontà di illimitata accoglienza.

La speranza nella non attuazione della possibilità della dannazione per nessuno non compromette la tradizionale dottrina della giusta remunerazione in quanto non comporta un identico grado di gloria per tutti. Essa piuttosto mette in chiaro che la gloria dei beati non si fonda sull' esclusione di altri uomini (antropomorfismo latente in certe attese escatologiche e nello stesso AT: morale del risentimento) ma unicamente sulla gioia dell' incontro personale con Dio e sulla filialità maturata durante la vita terrena. L' essere entrati nell' intimità del Padre e l' averlo servito con amore sarà motivo di gioia e null' altro.

3.6 La risurrezione della carne e la vita eterna

Tre sono gli interrogativi principali che suscita l' articolo di fede della risurrezione dei morti:

1. Che cosa significa questa espressione che al limite può apparire urtante?
2. In quale rapporto sta la risurrezione dei morti con l' affermazione dell' immortalità dell' anima?
3. Bisogna ammettere un "tempo intermedio" tra la morte del singolo e la sua risurrezione?

Che cosa significa risurrezione del corpo

Significa la "salvezza integrale dell' uomo", il "compimento dell' uomo nella sua totalità" inclusa quindi la corporeità. Per dirla con la GS è l' attuazione della

chiamata di Dio «a stringersi a lui con tutta intera la sua natura in una comunione perenne con l' incorruttibile vita divina» (18).

Che cosa si intende con la parola *corpo*? Non la pura realtà fisica dell' uomo (Körper) ma la dimensione espressiva e relazionale della persona (Leib). Per corpo non si intende la realtà fisica dell' uomo, che la risurrezione ricomporrebbe tale e quale introducendo solo qualche correzione e miglioria. Questa sarebbe una rianimazione e non una risurrezione-trasformazione nella linea di Paolo e di Giovanni. Il corpo indica tutto ciò che rende la persona umana, capace di presenza, di azione, di comunicazione con gli altri e di attuazione della storia. Pertanto risuscitamento del corpo significa che «l' uomo intero, con tutta la storia della sua esistenza, con tutti i suoi rapporti con gli altri ha un futuro»⁶⁰. Entra in comunione con Dio non un io nudo avulso dalla storia ma una persona arricchita da tutta la sua vicenda terrena. In altri termini parlare di risurrezione dei corpi vuol dire che nulla andrà perduto ma tutto sarà ritrovato presso Dio. di ha raccolto ogni lacrima e nessun sorriso gli è sfuggito» (W. Breuning). Che "tutto" si raccolga in Dio, significa "tutto ciò che è maturato di positivo", non le scorie e le deformazioni da cui provvede a liberarci l' azione purificante di Dio (-> purificazione). Inoltre non vuol dire che il compimento dell' uomo consti solo ed essenzialmente del risultato aritmetico delle sue prodezze. Il compimento è determinato dalla sovrabbondanza del dono di Dio.

Credere nella risurrezione del corpo «non vuol dire che tutti gli atomi dei nostri corpi originali, che furono deposti nella tomba e che si son decomposti, passando a far parte di ogni sorte di vita naturale, saranno radunati di nuovo; ma vuol dire invece che noi, nel nostro stesso io, saremo rivestiti di un corpo spirituale (celeste) che noi riconosceremo come il nostro proprio corpo, probabilmente perché prenderà la forma e l' impronta del nostro essere immortale. Ad ogni modo Dio darà a ciascuno un "corpo" secondo piacerà a lui, "un corpo spirituale" (1Cor 15). Gli scienziati dicono che ogni pensiero che passa per la nostra mente in questa vita corrisponde ad un mutamento della sostanza materiale dei nostri cervelli. ma questa corrispondenza fra anima e corpo sarà, supponiamo, assai più completa nel corpo spirituale. la sostanza del corpo spirituale sarà certamente più fine e delicata del nostro corpo attuale, così come l' etere è più fine e più delicato della materia comune. Il nostro corpo spirituale sarà semplicemente l' espressione di noi stessi. in questa vita, come sappiamo, il nostro corpo cela in parte quel che veramente siamo. Là tutto quel che pensiamo si esprimerà (dobbiamo supporre) senza sforzo e senza difficoltà, senza possibilità di nascondere, e senza pericolo di malintesi, nei nostri corpi risorti; celesti e senza dolore» (Gore 179-80).

Risurrezione dei morti e immortalità dell' anima

Philippe H. MENOUD, *Dopo la morte: immortalità o risurrezione?* [tit. or.: *La sorte dei trapassati secondo il NT*] Torino Claudiana 1970 [1945.1952. 1966]

Oscar CULLMANN, *Immortalità dell' anima o risurrezione dei morti?*, Brescia Paideia 1967 [1956]

⁶⁰ Nocke, p. 123.

Giovanni MIEGGE, *Per una fede*, Milano Comunità, 1952. 1962*, Immortalità e risurrezione 199-219;
Pozo 1981, 166-307.

Come si è già visto nella parte storica l'idea dell'immortalità e quella della risurrezione hanno origini diverse. Ma il concetto di immortalità dell'anima o della persona umana accolto nella dottrina cristiana differisce su molti punti da quello platonico. L'immortalità dell'anima si inferisce a partire dalla realtà dell'uomo colto nel suo dinamismo e nelle sue manifestazioni più alte (anche se non indipendentemente, almeno all'origine, da una prospettiva religiosa); la risurrezione dei morti invece proviene dalla rivelazione di Dio che si rivela felicemente congruente con l'antropologia unitaria e con la concezione antropologica di rivalutazione del corpo.

Si può dire che tra i due concetti c'è una correlazione. L'immortalità rappresenta l'invocazione dell'uomo, la sua protensione a superare la morte (l'*esperienza di slancio* secondo Scheler), la sua eccedenza rispetto alla temporalità e spazialità. Con termini allusivi e poetici «il germe di eternità» irriducibile alla sola materia, che insorge contro la morte (GS 18).

La risurrezione è la risposta che accoglie, convalida ma trascende l'invocazione dell'uomo. La risurrezione offre dei contenuti alla vaga attesa della sopravvivenza-immortalità, la precisa come salvezza di tutto l'uomo e come salvezza nella comunione con Dio.

Tempo intermedio

Due modelli si fronteggiano nel pensare la condizione dell'uomo dopo la morte, prima della risurrezione finale.

Il primo rappresenta la sopravvivenza dell'anima senza corpo fino alla parusia e ipotizza una fase intermedia tra morte e risurrezione.

Il secondo modello parla di una "risurrezione **nella** morte" e respinge l'idea di un tempo intermedia sostenendo che al di là della morte non c'è più alcuna successione temporale.

Nessuno dei due modelli è pienamente soddisfacente anche se ciascuno include istanze giuste.

Il **secondo** ha per lo meno dissuasivo dal pensare l'aldilà con la stessa durata e scansione dell'aldiqua. C'è tuttavia da chiedersi se ci si può spingere a negare ogni successione nell'esistenza dell'essere creato, il che equivarrebbe a identificare la creatura con Dio. Essa ha poi il vantaggio di unificare giudizio particolare e giudizio universale, e di concepire la beatitudine piena fin dall'ingresso nella gloria.

Il **primo** mette in luce che l'anima separata raggiunge il perfetto possesso di Dio solo quando avrà superato una duplice separazione: la separazione dal suo corpo attraverso la risurrezione corporale e la separazione dalla pienezza del Corpo mistico di Cristo che cesserà solo quando sarà completo il numero dei fratelli (De Lubac, *Catholicisme*).

La vita eterna

La vita eterna o paradiso «non è altro che l'amore, ossia il rapporto scambievole tra Dio e l'uomo e tra gli uomini che nella loro vita sono diventati

capaci di amare» (G. Greshake 66). Ne abbiamo un presentimento nella vita di fede, di speranza e di carità, le tre virtù che durano, che sono cioè «nella nostra esperienza presente, già l' inizio della esperienza futura. Soprattutto la carità: agàpe. «L' amore che presiedette al nascere del mondo, l' amore che sul Calvario diede la sua impronta alla storia umana, è la realtà sublime che colma di sé la comunione dei beati nell' eternità di Dio. Veramente, non abbiamo bisogno di sapere altro» (Miegge 219).

Come è già stato detto non siamo noi che costruiamo il paradiso esso è e rimane essenzialmente un dono di Dio perché è Dio che si dona agli uomini. Paradiso è la massima autocomunicazione di Dio agli uomini.

La chiesa parla di gradi di gloria il che non va inteso in senso quantitativo e cosistico. Il grado di gloria può essere paragonato all' intensità dell' emozione artistica. Un' opera d' arte sia che si tratti di arti figurative e o di musica si offre allo spettatore in tutto il suo splendore e non è che si conceda ad alcuni e si neghi agli altri. Il suo messaggio estetico si rivolge a tutti ma non tutti sanno coglierlo e apprezzarlo allo stesso modo. Così è della gloria di Dio: si comunica a tutti ma ciascuno la accoglie con quella pienezza che gli consente la maturazione spirituale raggiunta.

Anche questa differente fruizione di Dio scevra da ogni invidia sarà per tutti una crescente e inesauribile scoperta nella perenne novità del suo essere di infinita perfezione.

« Gli uomini vivranno la vita perfetta nella città perfetta, adorando Dio i Tre in Uno, assieme con tutte le schiere angeliche; e vedendo Dio in tutte le cose, e tutte le cose in Dio; godendo la ricchezza della verità e della bellezza universali, tutta la gioia dell' amore, della comunione e del servizio, in un progresso che non potrà mai terminare, dove non potrà mai mancare né la novità né la varietà, tanto è infinita la ricchezza di Dio in cui vivono tutti gli spiriti» (Gore 181).